بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن بفضلك

هذا كتاب العلم الالهي وهو المسمى في لسان اليونان باثولوجيا وهو مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول

**الفصل الاول**

في بيان ان هذا العلم اشرف العلوم على الاطلاق • اعلم ان شرف العلم انما يظهر من وجوه الوجه الاول من الوجوه الموجبة للشرف شرف الامر المبحوث عنه في ذلك العلم وذلك في هذا العلم هو ذات الله تعالى وصفاته وهو اشرف الموجودات على الاطلاق ويدل عليه وجوه الاول انه غني عن الفاعل والقابل وغيره محتاج اليه الثاني هو انه فرد على الاطلاق فهو غني عن الجزء والمقوم الثالث ان الموجب لذاته ليس الا هو وكل ما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج الى المؤثر فيلزم ان كل ما سواه فهو محتاج اليه وهو غني عن كل ما سواه فوجب ان يكون هو اشرف الموجودات الرابع انه ثبت ان الممكن كما انه محتاج الى المؤثر حال حدوثه فهو محتاج اليه ايضا حال البقاء وكما انه محتاج اليه في جميع اوقاته سواء كان ذلك الوقت حال الحدوث او حال البقاء وكما انه محتاج اليه في جانب الوجود ففي جانب العدم ايضا كذلك لما ثبت ان الممكن ليس معدوما لذاته بل علة العدم عدم العلة فثبت بما ذكرنا ان الحق تعالى اشرف من غيره بحسب هذه الاعتبارات الخامس وهو ان الوجود اشرف من العدم والواجب لذاته لا يقبل العدم البتة فهو موجود لذاته وبوجوده يحصل الوجود لكل موجود بل وجوده كالمنافي للعدم واما كل ما سواه فانه ممكن لذاته والممكن اذا نظر اليه من حيث انه هو وحده غير موجود وكل ما سواه فانه اذا اعتبر من حيث هو هو لم يكن موجودا وهو سبحانه وتعالى اذا اعتبر من حيث هو هو فهو الموجود فلهذا المعنى قلنا انه حق وما سواه باطل بل الحق انه لا يليق لفظة الحق الا له ولا يليق وصف الاعتقاد بانه حق الا باعتقاد وجوده وان كل ما سواه فهو الفناء المحض والهلاك الصرف كما قال في الكتاب الالهي كل شيء هالك الا وجهه فثبت بهذه الاعتبارات انه تعالى اشرف الموجودات واكمل من ان يقاس هو الى غيره فهو اشرف واكمل منه اذا ثبت هذا فنقول من الظاهر ان شرف العلم متعلق بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف

كان العلم به اشرف ولما كان اشرف المعلومات هو الله تعالى وجب ان يكون اشرف
العلوم هو العلم به لا محالة الوجه الثاني في بيان شرف العلم شدة الحاجة
اليه وكمال الانتفاع به فاشرف العلوم بحسب هذه الوجوه هو العلم الالهي
وذلك لان الامر المقصود بالذات هو الفوز بالسعادة والخلاص عن
الشقاوة والسعادات اما جسمانية او روحانية وقد دلت الدلايل
الفلسفية والمعالم الحقيقية على ان السعادات الجسمانية خسيسة
واقل ما فيها ان الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان فيها بل الاستقرا
يدل على ان تلك الحيوانات الخسيسة اقوى واكمل في جذب تلك
اللذات من الانسان وايضا فالحس والاستقرا يدلان على ان الخوض
في جلب تلك اللذات تجذب النفس من اعلا عالم الارواح المقدسة
الى اسفل عالم البهيمية وايضا فهذه اللذات سريعة الانقضا والزوال
واللذات الروحانية امنة من الزوال مصونة عن الفنا وايضا فالاستنكاف
من اللذات الجسمانية مشهود عليه بنظر جميع الخلق انه خسيس فالانسان
الذي يكون كل اوقاته مصروفا الى الاكل والوقاع يكون محكوما عليه
عند كل احد بخساسة اللذات ودناة الهمة وعلى انه بهيمة
محضة واما الانسان الذي يعتقد فيه التقليل من هذه الاحوال
فان طبع كل عاقل يحمله على تعظيمه والاعتراف له بعلو الدرجة
وكمال المنقبة ولذلك فان العوام من الخلق اذا اعتقدوا في انسان
قلة الرغبة في الاكل والشرب والنكاح اعتقدوا فيه كونه
مستوجبا للتعظيم والخدمة وعدوا انفسهم بالنسبة اليه
كالعبيد بالنسبة الى الارباب وكل ذلك يدل على ان هذه السعادات
الجسمانية خسيسة نازلة واما السعادات الروحانية فانها باقية
دايمة عالية شريفة تجذب النفس من حضيض البهيمية الى اوج
الملكية ومن ظلمات عالم الاجسام الى اعالي عالم المقدسات

المطهرات فهذه البراهين الباهرة قال في الكتاب الالهي والباقيات الصالحات
خير عند ربك ثوابا وقال صاحب الوحي والشريعة حكاية عن رب
العزة انا جليس من ذكرني فقد ظهر بما ذكرناه ان السعادات الروحانية
افضل من السعادات الجسمانية ولا شك ان راس السعادات الروحانية
وركنها وزبدتها وخلاصتها معرفة المبدا الاول ومعرفة صفة
جلاله ونعوت كماله وكبريائه وايضا فقد دلت الشواهد النبوية
والمعالم الحكمية على ان الجهل بهذا الباب يوجب العذاب الدايم
والخسار المطلق فان الفوز بهذه المعرفة يوجب السعادة الابدية
والسيادة السرمدية فوجب ان يكون هذا العلم راس جميع العلوم
ورئيسها واشرف اقسامها واجلها **الوجه الثالث** في بيان
شرف هذا العلم ان الانسان الكامل يجد من نفسه انه كلما كان استغراقه
في هذه المعارف اكمل وكان خوضه فيها اعظم وانجذابه اليها اتم وانقطاعه
عما سواها اوفى كان ابتهاجه بذاته افضل وتوقده ووجهه اكمل وفرحه
بذاته اوفى وكلما كان الامر بالعكس كانت الاحوال الروحانية والامانات
النفسانية بالعكس مما ذكرناه وكل ذلك يدل على ان كل السعادات
مربوطة بهذا العلم وكل الكمالات والخيرات طالعة من هذا الافق كما
قال في الكتاب الالهي الا بذكر الله تطمين القلوب **الوجه الرابع**
ان المصالح المعتبرة اما مصالح المعاش او مصالح المعاد اما مصالح
المعاش فلا ينتظم الا بمعرفة المبدأ والمعاد وذلك لانه لولا استقرار
الشرايع الحقة لزال النظام ولاختلف المصالح وحصل الهرج ولم
يامن احد على روحه ومحبوبه واما مصالح المعاد فلا يتم شي منها الا
بمعرفة الله تعالى ومعرفة ملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
وذلك لا يحصل الا بهذا العلم فظهر بهذه المباحث التي قررناها
ان مبدا الخيرات ومطلع السعادات ومنبع الكرامات هو هذا العلم فمن
احاط به كما ينبغي كان في اخر مراتب الانسانية واول مراتب الملكية

**الفصل الثاني** في انه هل للعقول البشرية سبيل الى تحصيل
الجزم واليقين في هذا العلم ام قد يكتفى في بعض مباحثه ومطالبه
بالاخذ بالاولى والاخلق رايت في بعض الكتب انه نقل عن عظماء الحكمة
واساطين الفلسفة انهم قالوا الغاية القصوى في هذا الباب الاخذ
والتمسك بالجانب الافضل الاكمل اما الجزم المانع من النقيض فقد لا
يمكن تحصيله في بعض مطالب المباحث وللقائلين بهذا القول ان يحتجوا
بوجوه **الحجة الاولى** ان اظهر المعلومات بجميع العقلا هو علمه
بذاته المخصوصة ومعرفة نفسه المخصوصة ثم هذا العلم مع انه اظهر
العلوم واجل المعارف قد بلغ في الصعوبة والخفاء الى حيث عجزت
العقول عن الوصول اليه فاذا كان الحال في اظهر المعلومات كذلك
فالحال في ابعد الاشياء عن مناسبة الامور المعلومة للخلق كيف يكون
وهذه الحجة انما تتم بتعريف مقدمات **المقدمة الاولى** ان اظهر المعلومات
لكل احد ذاته المخصوصة فالذي يدل على ان الامر كذلك انه كل من
علم شيئا فلا بد وان يعلم كونه عالما بذلك الشيء ولذلك فانه يقول
ادركت هذا الشيء وعلمته وعرفته الا ان علمه بكونه عالما بذلك الشيء
مسبوق بعلمه بذاته المخصوصة لان من لا يعلم ذاته كيف يمكنه ان يحكم
عليها بكونه عالم بذلك المعلوم ولذلك فانهم قالوا كل تصديق فانه
مسبوق بتصورين ومن الظاهر ان الشرط متقدم متقدم بالرتبة
على المشروط فهذا يدل على ان علم كل احد باي معلوم كان مشروط بعلمه
بذاته المخصوصة ومسبوق بعلمه بذاته المخصوصة فثبت ان علم كل
احد بذاته سابق على علمه بكل ما يغاير ذاته سواء كان ذلك العلم من
البديهيات الجليات او من الكسبيات والسابق على جملة البديهيات
اولى ان يكون جليا بديهيا فثبت بهذا البرهان ان علم كل احد بذاته
المخصوصة اعلى العلوم واجلها واظهرها واقواها **المقدمة الثانية**
في تقرير ان علم كل احد بذاته المخصوصة علم في غاية الصعوبة والخفا

فالذي يدل عليه ان المشار اليه بقوله انا اما ان يكون هو هذا الهيكل
المشاهد او يكون جسما من الاجسام الموجودة في داخل هذا الهيكل او يكون
صفة من صفات هذا الهيكل او يكون جوهرا مجردا عن هذا البدن وعن
علايقه وهذه الاقسام الاربعة قد حارت عقول العقلاء فيها ودارت
رؤسهم في تعيينها ومن تامل مباحث كلام النفس علم ان هذه المسئلة قد
بلغت في الصعوبة الى الغاية القصوى فثبت ان هذا العلم صعب
غامض **المقدمة الثالثة** انا قد بينا ان اظهر المعلومات هو علم
كل احد بذاته المخصوصة ونفسه المعينة وبينا انه مع كونه اظهر
المعلومات فقد بلغ العلم بها الى الغاية القصوى في الصعوبة والخفا
والغموض اذا ثبت هذا فنقول ان ذات الحق سبحانه وتعالى مخالفة
بالماهية والحقيقة بجميع اقسام الممكنات والمحدثات فاذا كان العلم
اظهر المعلومات قد بلغ في الخفاء والغموض في الحد الذي ذكرناه
فالعلم الذي بصفات الموجود الذي لا يشابه شيئا من الممكنات ولا يناسب
شيئا من المحدثات مع انه في غاية البعد عن مناسبة المعقولات
ومشابهة ما يصل اليه الفكر والذكر والوهم والخيال لو كان صعبا عسرا
كان ذلك اولى فثبت ان هذا العلم الشريف اعلى واجل من ان يحيط به العقل
احاطة تامة بل لا سبيل للعقول البشرية فيها الا الاخذ بالاولى والاكمل
والافضل واعلم ان لتقرير هذه الحجة مشرع اخر وهو ان الاستقراء دل
على ان اظهر المعلومات عند الخلق اشياء معدودة مثل علم كل احد بنفسه
ومثل علمه بزمانه ومكانه ومثل علمه بجسميته ثم ان العقل اذا خاض في
معرفة النفس والجسم ومعرفة الزمان والمكان تحير ولم يقدر على الخلاص
فاذا كان حاله في معرفة اظهر الاشياء كذلك فكيف حاله في معرفة اخفا الاشيا
فتبين صحة ما ذكرناه فنقول اولها ذاته المخصوصة وقد كشفنا حقيقة الحال
فيه وثانيها علمه بالمكان والزمان فان كل احد يحكم ببديهة عقله انه
كان في ذلك المكان فانتقل منه الى مكان آخر او بقي في ذلك المكان الاول

والعلم بالمكان جزء من اجزاء ذلك العلم وايضا كل احد يحكم ببديهة عقله
ان هذا الوقت الحاضر وقت كذا ثم بعده يقول انه مضى الوقت الاول وحصل
الوقت الثاني ثم ان العقلاء دارت رؤسهم وحارت عقولهم في معرفة
حقيقة المكان والزمان اما المكان فاصحاب افلاطن وكل من كان قبله من
الحكماء العرب اتفقوا على انه عبارة عن البعد الممتد واصحاب ارسطو اتفقوا
على انه عبارة عن السطح المحيط وان القول بالبعد باطل وصعوبة هذه المسئلة
تظهر من الخوض في مسئلة المكان فاما الزمان فقد حارت الرؤس ودارت
العقول في معرفته واذا تاملت في مسئلة الزمان واحاط علمك وخاض عقلك
بما في تلك المسايل من الدقايق العميقة والمباحث الدقيقة علمت ان هذه
المسئلة قد بلغت الى اقصى الغايات وابلغ النهايات في الصعوبة والخفا
وثالثها العلم بحقيقة الجسم وقد حارت العقول ايضا في انه هل هو مركب
من الاجزاء التي لا تتجزى او ليس الامر كذلك بل هو قابل للقسمة الى غير النهاية
ومن خاض في تلك المسئلة وعرف قوة الدلايل من الجانبين علم انه لا حاصل
عند العقل الا الحيرة والدهشة والاخذ بالاولى والاخلق فثبت بهذا
الاستقراء ان حاصل العقل في معرفة اظهر المعلومات ليس الا محض الحيرة
والدهشة والاخذ بالاولى والاخلق فما ظنك بالعقل عند العروج الى باب
كبرياء الله تعالى وعند ما يحاول الخوض في البحث عن كنه عزته وصمديته
وصفات جلاله واكرامه من علمه وقدرته وحكمته فهذا جملة الكلام
في هذا الباب ومما يؤيد هذا الكلام ان اقوى تقرير المباحث العقلية باتفاق
جمهور العقلاء المباحث الهندسية فلنتامل في كتاب اقليدس فنقول
ان اقسام المضلعات تبتدي من المثلث وتمر الى غير النهاية ثم ان اقليدس
اقام الحجة على اثبات المثلث والمربع في المقالة الاولى ولما احتاج الى اثبات
المخمس احتاج الى تقديم مقدمة عليه وهو انه عمل مثلثا يكون كل واحد من
الزاويتين اللتين فوق القاعدة ضعفا للزاوية الفوقانية ثم انه قسم كل واحدة
من الزاويتين الى نصفين فبهذا الطريق قدر على عمل المخمس ثم لما اقام البرهان على ان
نصف قطر كل دايرة يساوي وتر سدس تلك الدايرة لا جرم قدر بهذا الطريق
على عمل المسدس ثم انه طفر الى عمل شكل ذي خمسة عشر ضلعا والسبب
في هذه الطفرة انه احتاج في عمل المسبع الى تقديم مثلث يكون كل واحد
من الزاويتين اللتين فوق القاعدة ثلاثة امثال هذه الزاوية الفوقانية
واعمال كتاب ثاوذوسيوس لا يفي باقامة البرهان على المطلوب مثال المطلوب
بل لا يمكن اثبات هذا المطلوب الا بقطوع المخروطات فلا جرم عجز عنه وبين
وايضا لا يمكنه اثبات عمل المتسع الا بطريقين احدهما ان يعمل مثلثا متساوي
الاضلاع ثم يقسم كل واحد من زواياه الثلاث ثلاثة اقسام متساوية
وقد بينا ان هذا لا يتم الا بقطوع المخروطات والطريق الثاني ان يعمل
مثلثا يكون كل واحد من الزاويتين اللتين فوق القاعدة اربعة امثال الزاوية
الفوقانية وهو عاجز عنه واما الشكل الذي يحيط به احد عشر ضلعا
فهو انما يتم بتقديم مثلث يساوي كل واحد من الزاويتين اللتين
فوق القاعدة خمسة للزاوية الفوقانية وهو عاجز عنه وكذا القول في مضلع
يحيط به ثلثة عشر ضلعا فانه انما يتم بعمل مثلث يساوي كل واحدة من
الزاويتين اللتين فوق القاعدة ثم للزاوية الفوقانية ست مرات وهو عاجز
عنه واما المضلع الذي يحيط به خمسة عشر ضلعا فانه قدر على عمله
بمقدمات اثبتها في كتابه وذلك انه اوقع في الدايرة مثلثا يساوي الاضلاع
فانقسمت الدايرة بثلاثة اقسام متساوية ثم اوقع في القسم الواحد منها
نصف قطر الدايرة وهو وتر السدس ثم قسم ما بقي بنصفين فبهذا الطريق
قسم كل وتر بخمسة اقسام متساوية فخرج له مضلع احاط به خمسة عشر
ضلعا وعند هذا وقف عمله ولم يقدر على الزيادة فالحاصل ان اقليدس قدر
على اقامة البرهان على اثبات خمسة انواع من المضلعات المثلث والمربع
والمخمس والمسدس وذو خمسة عشر ضلعا واما بقية الاقسام التي لا
نهاية لها فقوانينه قاصرة عن اثباتها وهو معترف به غير واف بتقريرها
فاما اصحاب المخروطات فقد تكلموا طريقة في اثبات المسبع والمتسع

واما البقية فقد بقيت في موقف العجز والقصور فقد ظهر بما ذكرنا ان العقول
البشرية قاصرة والافهام الانسانية غير وافية بادراك حقايق الاشيا الا
في القليل القليل من الكثير الكثير في معرفة هذه المحسوسات فما ظنك
بالعقل عند طلوع نور الالهية وسطوع الاضوا الصمدية الحجة الثانية
في هذا الباب ان قوة البصر وقوة البصيرة متشابهتان متناسبتان فلنعتبر
حال القوة الباصرة ثم ننتقل منها الى اعتبار حال قوة البصيرة فنقول للقوة
الباصرة مع المبصرات ثلاثة احوال الحالة الاولى المبصرات الضعيفة
الحقيرة كالذرات والهباات والتغيرات الخفية الضعيفة فمن المعلوم ان
القوة الباصرة عاجزة عن ادراك امثال هذه المبصرات وغير واقفة عليها
ولا قادرة على ضبط تلك المراتب الحالة الثانية المبصرات القوية القاهرة
المستعلية مثل قرص الشمس عند غاية لمعانه واشراقه فان القوة الباصرة
قاصرة عند ادراكه على سبيل التمام والكمال الا ترى ان من كلف النظر
الى قرص الشمس فكانه تخيل ان الانوار انما تفيض من اطراف قرص الشمس كانه
طست مفيض الانوار من اطرافه فاما نفس القرص التي هي كالطست فان
الانسان يراها كالمظلمة السودا الا ان العقل السليم تحكم بان تلك الظلمة
ليست حاصلة في جوهر الشمس فانه منبع الانوار ومظهر الاضوا لكن القوة
الباصرة البشرية تصير مقهورة من كمال ذلك النور فتعجز عن ادراكه
فلما عجز عن ادراكه تخيل ظلمة وسوادا ورأى النور كالامر الفايض من اطراف
قرص الشمس وجوانبه الحالة الثالثة المبصرات المعتدلة في القوة والضعف
والكمال والنقصان وهو مثل الكيفيات القايمة باجسام هذا العالم فان
القوة الباصرة يمكنها الوقوف عليها والاحاطة بها والوصول الى تمام ادراكها
وظهر بهذا البيان الذي قررناه ان القوة الباصرة قاصرة عن ادراك
المبصرات القاهرة وقاصرة عن ادراك المبصرات الضعيفة ايضا ولكنها
قادرة على ادراك المبصرات المتوسطة في القوة والضعف والكمال
والنقصان اذا عرفت هذه المراتب الثلاثة في قوة الابصار فاعرف

فاعرف مثلها في مراتب قوة البصيرة والعقل وذلك لان المعلومات على ثلاثة
اقسام احدها المعلومات الضعيفة الحقيرة مثل مراتب الامزجة والتغييرات
والاختلافات الحاصلة عند درجات الاستحالات الواقعة في الاجسام الكاينة
الفاسدة فان العقول البشرية لا تقوى على ادراك تلك المراتب وضبط تلك
الدرجات لانها احوال ضعيفة سريعة الزوال قريبة الانقراض والانقضا
فهي لضعفها وحقارتها لا تقوى العقول البشرية على ادراكها على سبيل التمام
والكمال وثانيها المعلومات القاهرة العالية المقدسة وهي الجواهر القدسية
والماهيات المجردة عن علايق الاجسام فاشرفها واعلاها موجودات الله تعالى
وصفات جلاله ونعوت كبريايه فهو سبحانه لغاية اشراق جلاله عجزت
العقول عن ادراكه وضعفت الاوهام والافهام عن الوصول الى مبادي اشراق
كبريايه واليه الاشارة بقول صاحب الشريعة عليه السلام ان لله سبعين
حجابا من نور لو كشفها لحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات والارض
وكان بعض الصديقين يقولون سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره
واختفى عنها بكمال نوره فاذا عرفت هذا فبهذه صار العقل عاجزا عن ادراكه
وعرفانه لغاية قوته وكماله واستعلايه كما ان البصر عاجز عن ادراك
قرص الشمس لكمال نوره وكما ان البصر لا يتخيل من قرص الشمس الا السواد
والظلمة ولا يتخيل فيضان النور الا من اطراف قرص الشمس فكذا هاهنا
العقل اذا حاول النظر الى كبريا عز جلاله غشيته حالة كالحيرة والدهشة
فلا يبصر البتة شيا بل يمكنه ان يرى نور كرمه وفيض جوده ورحمته
واصلا الى خلقه كما يرى نور قرص الشمس فايضا من اطرافه وجوانبه وثالثها
المعلومات المعتدلة التي لا تكون في غاية القوة والجلالة ولا في غاية الضعف
والحقارة وامثال هذه المعلومات مما تقدر القوة العاقلة على ادراكها والاحاطة
بها فظهر بهذا الاعتبار الذي قررناه ان العقول مدهوشة والافكار مقهورة
والخواطر منزجرة وحقيقة الحق لا يمكن الوصول اليها بخطرات العقول
والافكار وكبريا الالاهية ممتنع الوقوف عليها باجنحة الاوهام والانظار

فظهر انه لا حاصل عند العقول الا الاعتراف باثبات الكمال المطلق فتنزيه
النقايص باسرها عنه على سبيل الاجمال اما على سبيل التفصيل فذلك ليس
من شان القوة العقلية البشرية الحجة الثالثة في هذا الباب ان العلوم اما تصورية
واما تصديقية اما التصورية فنحن نجد من انفسنا وجدانا بديهيا بعد الاختبار
التام والاستقرا الكامل انه لا يمكننا ان نشير بعقولنا ووهمنا وخيالنا
البتة الى احد نوع اربعة من التصورات احدها الماهيات التي ادركناها
باحدى الحواس الخمس وهي المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات
والملموسات وثانيها الماهيات التي ندركها من نفوسنا ادراكا ضروريا
كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغضب وامثالها وثالثها
الماهيات التي ندركها بحكم فطرة عقولنا كتصورنا الوجود والعدم والوحدة
والكثرة والوجوب والامكان والامتناع والقسم الرابع الماهيات التي يركبها
العقل والخيال من هذه البسايط اما تركيب الخيال فهو كما اذا تصورنا بحرا
من زيبق وانسانا له الف راس وكذا القول في ساير الامثلة اما تركيب
العقل فهو انا اذا قلنا شريك الاله ممتنع الوجود فهاهنا لم يتصور العقل معنى
الشريك لله يمتنع ان يحكم عليه بالامتناع ثم ان العقل اذا امكنه تصور معنى الشريك
فلا جرم قدر على ان يحكم عليه بالامتناع فنقول لما عقل الشريك في حق
الواحد منا فهذا المعنى الذي تعقلناه في حقنا نضيفه الى الله تعالى فنقول
ثبوت شي لله تعالى نسبته اليه كنسبة شريكنا الينا محال الوجود فثبت
بهذا البيان ان تصورات العقول لا تخرج عن هذه الاقسام الاربعة واذا
كانت التصورات الحاصلة عندنا محصورة في هذه الاقسام كانت التصديقات
مشروطة بالتصورات فثبت ان تصورات الخلق وتصديقاتهم محصورة
في هذه الاقسام الاربعة واذا ظهرت هذه المقدمة فنقول ثبت بالبرهان
ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مخالفة لجملة هذه الماهيات التي هي محسوسة
لنا وحاضرة في عقولنا حضورا بالفعل وانه سبحانه لا يناسب شيئا
منها وهو مخالف لها باسرها مخالفة في جميع الوجوه فانه لو شاركها في بعض

الوجوه وخالفها في ساير الوجوه كان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فتكون
حقيقته مركبة وذلك محال واذا كان كذلك وجب ان لا تكون حقيقته
متصورة بوجه من الوجوه فاذا لم تكن حقيقته متصورة للخلق كان الحكم عليها
بالسلب والايجاب البسيطين او المركبين ممتنعا لما ثبت ان التصديق موقوف
على التصور فالعقول قاصرة عن معرفته والادراكات منتهية اليه وانما الغاية
القصوى انا تصورنا معنى الكمال والنقصان في حق انفسنا بحسب ما يليق بنا
وبمقدار ما يناسبنا وجب ان نفهم معنى الكمال والنقصان واذا تصورنا
هذا المعنى اعترفنا باثبات مسمى الكمال له بشرط براءة ذلك المسمى عن اللواحق
اللاحقة له بسبب حصوله فينا فليس عند جملة الخلق من معارف جلال الله
تعالى الا هذا القدر فظهر بهذا البيان ان عقول الخلق لم يحصل عندها من
المعارف الالاهية الا هذه الامور والجملة المشار اليها على سبيل الاولى والاخلق
واما على سبيل التفصيل فلا الحجة الرابعة لهم في هذا الباب ان الانتقال
من المعلوم الى المجهول لا يعقل الا باحد ثلاثة اوجه احدها الاستدلال
بالعلة على المعلول وثانيها الاستدلال بالمساوي على المساوي وثالثها
الاستدلال بالمعلول على العلة والطريقان الاولان في حق الحق مفقودان
فبقي الطريق الثالث وهو ان يصعد من الاثر الى الموثر وينتقل من المخلوق
الى الخالق اذا عرفت هذا فنقول النفس الناطقة الانسانية واقعة في المرتبة
الاخيرة من الموجودات المجردة المقدسة على ما سبق حقيقة هذه المقدمة
عند وتوقف على معرفة درجات الملايكة ومراتبها واذا كان كذلك فنقول
النفس الانسانية تترقى من علمها بنفسها الى علمها بعلتها ومن علمها بعلتها
الى علمها بعلة علتها وهكذا تترقى مرتبة مرتبة حتى تتصل بالاخرة الى حضرة
واجب الوجود لذاته كما قال في الكتاب الالهي وان الى ربك المنتهى وقال
الا الى الله تصير الامور وقال هو الاول والاخر فالحق هو الاول عند النزول
من الحق الى الخلق والاخر عند الصعود من الخلق الى الحق ولما كانت الدرجات الوسايط
الوسايط كثيرة ومراتبها خفية عن العقول البشرية وكانت درجات

انوار تلك الوسايط مختلفة ومراتب اصوايها وقهرها وقوتها مختلفة
وكانت قوة النفس الناطقة البشرية عند الترقي في هذه المراتب ضعيفة
لاجرم بقيت اكثر النفوس البشرية في درجات هذه المتوسطات بل نقول
اكثر الخلق في حضيض عوالم المحسوسات والشاذ القليل منهم يخلص من عالم
الحس فترقي من عالم المحسوسات الي عالم الخيالات والقليل من اصحاب
الخيالات انتقل الى عالم المعقولات ثم في عالم المعقولات مراتب الارواح
المقدسة كثيرة فلاجرم اكثر العقول الفاضلة لما وصلت الى عوالم انوار
المعقولات تلاشت وفنيت واضمحلت في انوار تلك الارواح المقدسة
الا الامر ابد بقوة قاهرة ونفس الهيه فترقي من زنجبيل المريخ الي سلسبيل
المشتري ومنه الي كافور زحل ثم استعلي علي الكل ووصل الى حضرة المقدسة
عن لواحق عالم الامكان وغبار الحدوث واستعد بقوله وسقاهم ربهم
شرابا طهورًا اي ذلك الطهور يطهرهم عن علايق الامكان والحدوث
ويحلهم على عمه الوجوب بالذات اذا عرفت ذلك ظهر انا نقول القليل
من الارواح البشرية مستعد لقبول درة من درات انوار عالم الجلال فهذه
تلويحات وتنبيهات ذكرناها في مقدمة هذا العلم ليعلم الانسان ان القليل
القليل من مباحث هذه المعالم الشريفة كثير كثير بالنسبة الي الارواح
ولذلك قال في الكتاب الالهي وقليل من عبادي الشكور وقال حكاية عن
ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولنكتف بهذا القدر من البيان في المقام
فانه بحر لا ساحل له **الفصل الثالث** في ان تحصيل
هذه المعارف المقدسة هل الطريق اليه واحد ام اكثر من واحد اعلم انه
قد انكشف لارباب البصاير ان الطريق اليه من وجهين **احدهما** طريقة
اصحاب النظر والاستدلال **والثاني** طريقة اصحاب الرياضات
والمجاهدة اما الطريق الاول فهو طريقة الحكما الالهيين وهو الاستدلال
بالاحوال الممكنات على اثبات موجود واجب الوجود لذاته وذلك لانه
لما ثبت ان هذه المحسوسات الموجودات ممكنة ومحدثة وثبت ان الممكن

محتاج الي المرجح وثبت ان المحتاج محتاج الي المحدث وثبت ان التسلسل
والدور محالان فحينئذ تجب انتهاء هذه الموجودات الي موجود قديم ازلي
واجب الوجود لذاته واعلم ان الشيخ الرئيس ابا علي بن سينا ذكر في كتاب
الاشارات هاهنا طريقا يدل على اثبات واجب الوجود لذاته بحسب
اعتبار حال الوجود من حيث انه وجود فاذًا ولا حاجة الي اعتبار حال
وجود غيره فانا نقول لا شك ان في الوجود موجودا فنقول ذلك الموجود
ان كان واجبا لذاته فهو المقصود وان كان ممكنا لذاته فلابد من الواجب
لذاته فثبت ان اعتبار حال الموجود من حيث انه موجود يشهد بوجود
موجود واجب الوجود لذاته فهذا ما قاله ثم رجح هذا الطريق الذي
يستدل بامكان ما سواه علي وجوده واعلم ان البحث المستقصي
يدل علي ان الكلام ليس بقوي وذلك لانا اذا قلنا الموجود اما واجب
لذاته او ممكن لذاته فان كان ممكنا لذاته امتنع رجحان وجوده على عدمه
الا لمرجح فهذا الاستدلال بوجود الممكن على وجود واجب الوجود فثبت
انه لا سبيل الي اثبات واجب الوجود الا بهذه المقدمة وايضا فهب ان
الطريق الذي ذكره يدل على اثبات واجب الوجود لذاته الا انه يقع الشك
في ان ذلك الموجود الواجب لذاته هل هو هذه الاجسام او شي اخر غيرها
فما لم يقم البرهان على ان هذه الاجسام ممكنة لذواتها لم يقدر على
الحكم باحتياجها في وجودها الي المؤثر المرجح فثبت بما ذكرنا ان معرفة
واجب الوجود لذاته لا يحصل الا اذا اعتبرنا احوال وجود هذه المحسوسات
فاذا بينا انها ممكنة لذواتها ثم بينا ان الممكن لذاته لابد له من مرجح ثم
بينا ان التسلسل والدور باطلان فعند ذلك يمكننا الجزم باثبات
موجود واجب الوجود لذاته فهذا حاصل الكلام في الاستدلال بوجود
غير الله على وجود الله تعالى **اما الطريق الثاني** وهو طريق اصحاب
الرياضة فهو طريق عجيب لذيذ قاهر فان الانسان اذا اشتغل بتصفية
قلبه عن ذكر غير الله تعالي بلسان جسده ولسان عقله توجه على ذكر الله تعالى

ووقع في قلبه ضوء ونور وحالة تامة وقوة غالبة وتجلى لجوهر النفس انوار علوية
واسرار الاهية وهي مقامات ما لم يصل الانسان اليها لا يمكنه الوقوف عليها
على سبيل التفصيل وانا انبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها ليكون ذلك
التنبيه سببا للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها **المقام الاول**
من المقامات المعتبرة في هذا الباب انه قد ثبت عندنا ان النفوس الناطقة
البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها مشرقة الاهية علوية وبعضها ظلمانية
كدرة سفلية وقد بالغنا في تقرير هذه المعاني في كتاب النفس فاذا ثبت هذا
فنقول ان في النفوس ما يكون في اصل الجوهر والماهية نفسا الاهية مائلة
الى حضرة القدس كثيرة الحب لها متوغلة في درجات معرفتها وفيها ما قد
حصل لها شيء من هذه الاحوال الا انها تكون ضعيفة وفيها نفوس كدرة ظلمانية
خالية عن هذه الجواذب الالاهية والنوازع الروحانية غريقة في بحر الهيولى
وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في ايضاح هذه المعاني اضرب
له مثلا فاقول ان الجبال الخالية عن المعادن اكثر بكثير من الجبال التي
تتولد فيها المعادن ثم نقول الجبال التي تتولد فيها المعادن ثم نقول منها ما
تتولد فيه المعدنيات الخسيسة مثل معادن النفط والكبريت والنورة
والملح ومنها ما تتولد فيه المعدنيات الشريفة كالذهب والفضة والياقوت
واللعل وغيرها ثم الاستقراء يدل على ان الجبال التي حصل فيها المعادن الشريفة
النفيسة اقل بكثير من الجبال التي يحصل فيها من الخسيسة ثم نقول الجبال
التي يحصل فيها من المعادن الشريفة وهي الاجساد السبعة الذائبة يرى
ان كل ما كان منها اخس كان معادنها اكثر وكل ما كان اشرف كان معادنها
اقل وذلك لان الاستقراء يشهد بان معادن النحاس والحديد والاسرب
اكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن الفضة والذهب
ايضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها الى العمل الكثير الشاق حتى يحصل فيه
ذهب قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل السهل قد يوصل الى
وجدان المال الكثير وبين هذين الطرفين اوساط متباينة الدرجات

في القلة والكثرة ثم لا يزال يزداد الخير والكمال حتى انه ربما انتهى الامر الى
جبل يجد الانسان فيه غارا مملوا من الذهب اذا عرفت هذا فنقول اكثر الارواح
البشرية جارية مجرى الجبال والبلاد ولكن انوار معرفة الله تعالى ومحبته
جارية مجرى الذهب الابريز الخالص وكما ان اكثر جبال الدنيا وتلالها خالية
عن المعادن فكذا ارواح اكثر الخلق خالية عن الميل الى الروحانيات ثم ان
هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدانية فانه يقل انتفاعه بها كما ان
الجبل الخالي عن المعدن لو اتعب الانسان نفسه في علاجه فانه لا يجد فيه
شيا البتة اما القسم الثاني وهو الارواح التي حصلت فيها هذه المعارف
وكما ان الجبال المشتملة على معادن الذهب والفضة مختلفة فبعضها يحتاج
فيه الى العمل الكثير ليحصل الفوز بالنفع القليل فكذا هذا القسم من الارواح
منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة الكبيرة ليحصل له القدر القليل من
هذه المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل يوصل الى الفوز
بالنعم العظيمة وكما ان مراتب الجبال مختلفة في القلة والكثرة اختلافا
لا يمكن ضبطها فكذا مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف والقلة
والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطها كما انه لا يبعد ان يوجد في النوادر
جبل مشتمل على غار مملو من الذهب الابريز فكذلك لا يمتنع ان يوجد في
الاعصار المتباعدة انسان يكون غار روحه مملوا من انوار جلال الله
سبحانه وتعالى واذا وقفت على هذا المثال عرفت انه ليس كل من خلص
في الرياضة فقد وصل وان كانت على اصعب الوجوه وجب ان يصل
الى شيء وايضا فليس كل من وصل الى شيء فقد وصل الى الغاية بل الغاية
في هذا الطريق ممتنع وكما انه لا نهاية لجلال الله تعالى وعلو كبريائه فكذلك
لا نهاية لمراتب السعادات في هذا الباب فليكن هذا المثال نصب عينك
وقائما عند خيالك لئلا تغتر فتظن ان كل من سلك وصل وكل من طلب
وجد ونقول لا ننكر ان لتلك الرياضات اثارا من بعض الوجوه فان
للمواظبة على العمل اثرا عظيما من بعض الوجوه الا انه من الظاهر انه

ليس التكحل في العينين كالكحل ونعم ما قال حكيم الشعراء يزاد من القلب
نسايكم وتابي الطباع على الناقل وقال ارسطاطاليس من اراد الشروع
في طلب هذه المعارف الالاهية فليستحدث من نفسه لنفسه فطرة اخرى
والمراد منه ان يبالغ الانسان في تجريد عقله عن علايق الحس والوهم
والخيال فهذا ما في هذه المقدمة **اما المقام الثاني** فهو ان حاصل
هذا احلاء القلب عن غير ذكر الله تعالى فان جوهر النفوس كلها بالجبلة
الاصلية والغريزة الفطرية عاشقة على حضرة جلال الله تعالى الا انها تعلقت
بهذه الابدان واستغرقت بهذه اللذات الجسدانية والطيبات
الحسية وصار استغراقها في هذا الجانب مانعا لها من الانجذاب الى الفطر
الاصلي والمركز الذاتي فاذا بالغ الانسان في ازالة هذه العوارض بقيت
جوهرة النفس مع لوازمها الاصلية وارتفع الغبار الحاجب والغطاء المانع
فحينئذ يظهر فيه نور جلال الله تعالى فليجتهد الانسان في هذا الباب
بمقدار ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على ذرة من انوار ذلك العالم فاذا
حصلت تلك السعادات قويت اللذة وعظم الابتهاج وصير ذلك من اعظم
الحوادث له الى الانصراف اليه والاقبال عليه **واما المقام الثالث** من
المقامات المعتبرة في هذا الباب ان صاحب الرياضة ان كان خاليا عن
طريقة النظر والاستدلال فربما لاحت له في درجات الرياضات مكاشفات
قوية عالية فاذا ما يغتر بها انها احوال نهايات المكاشفات وغايات الدرجات
ويصير ذلك عايقا له عن الوصول الى المطلوب اما اذا كان قد مارس طريقة
النظر والاستدلال وهو مقام ما لا يمتنع عن مقام ما يمتنع كان آمنا عن
هذه المغالطة ولو اتفق للانسان ان يكون كاملا في طريقة الاستدلال
الفكري ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في
مبدا الفطرة عظيمة المناسبة لهذه الاحوال كان ذلك الانسان واصلا
الى هذه المدارج والمعارج الى اقصى الغايات ونقل عن ارسطاطاليس
انه قال كنت اشرب فلا اروى فلما شربت من هذا البحر رويت ريا لا اظماء

بعده ومن احوال لا يشرحها المقال ولا يصل اليها الكلام ومن لم يذق لم يعرف
ومن لم يشاهد لم يصدق والله اعلم بالصواب **الفصل الرابع**
في ضبط معاقد هذا العلم اعلم ان الانسان له احوال ثلاثة الماضي والحاضر
والمستقبل اما الماضي فهو يريد يعرف ان هذه الاحوال كيف كانت وذلك
لا يحصل الا بان يعرف المبدا الاول ويعرف صفاته ويعرف انه كيف صدرت
هذه الاشياء التي ادركناها بحواسنا ووجدناها من نفوسنا ووجدانات
عقولنا لزم كونه ممكنا لذاته وهو محال وان حكمنا بكون تلك الذات المخصوصة
مخالفة بجميع هذه الموجودات التي عقلناها وعرفناها بقي العقل متحيرا ولها
لا يهتدي الى شيء فالحاصل ان العقل لو اثبت لذاته الحقيقة على وجه يصل
ادراكه اليه بمعرفته البتة لان كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لا واجب
الوجود وان اثبته بحيث يكون مخالفا بالجملة لهذه الحقايق فحينئذ يعجز عن
معرفته من حيث هو واذا عجز عن معرفته عن تصوره فكيف يمكنه ان يصفه
بصفات الجلال والعظمة والتقديس فهذا موقف مهيب في معرفة
الذات واما معرفة الصفات ففيها مقامات الاولى ان تلك الصفات
ان كانت مغايرة للذات كانت معاني مركبة من ماهيات كثيرة وكل
مركب فهو ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال وان كانت
الصفات غير الذات فهو ايضا مشكل لوجهين الاول ان كل واحد من
ماهيات هذه الصفات قد يعرف مع الذهول عن حقيقة الذات ولو كان
غير الصفة لا امتنع ذلك الثاني ان لكل واحد من الصفات ماهية غير ماهية
الصفة الاخرى فلو كانت الصفات غير الذات الواحد لكان الواحد لا يكون
واحدا بل ماهيات مختلفة وهو محال **والمقام الثاني** من المقامين
المهيلين ان علم الله تعالى لا بد وان يكون محيطا بما لا نهاية لها من الكليات
والجزئيات وقدرة الله تعالى لا بد وان يكون نافذة في كل الممكنات واحاطة
الصفة الواحدة بامور لا نهاية لها على سبيل التفصيل مع انه لا يشغله
شان عن شان امر ما وجدناه من نفوسنا وعقولنا فكان تصور ادراك

هذه المعاني صعبا على العقول البشرية • واما معرفة الافعال ففيه موقف
حارت العقول وضلت الافهام وهو ان اسناد الاثر المتغير الى موثر لا يتغير
البتة فانه ما لم يحدث له ارادة وتغير وقت او حدوث مصلحة وزوال عايق
فانه يمتنع ان يصير فاعلا بعد ان لم يكن كذلك • اما القايلون بقدم العالم فقد
ظنوا انهم تخلصوا عن هذه العقدة وليس الامر كذلك فانه لا شك في حدوث
الصور والاعراض في هذا العالم فان هذه الاحوال قد توجد بعد عدمها وتعدم
بعد وجودها فان استندنا كل جانب الى جانب آخر من غير اسنادها الى موجود
قديم فهو محال وان وجب انتهاوها واسنادها بالآخرة الى موجوب واجب
الوجود لذاته منزه عن جهات التغير فقد عاد الاشكال فاعلم ان هذه الاشكالات
التي نذكرها هنا الغرض منها التنبيه على هذه الاشكالات فاما تقرير كل واحد
منها فيجي على سبيل التمام والكمال في موضعه من هذا الكتاب فهذا هو الاشارة
الى معرفة الماضي • واما البحث عن احوال الحاضر فهو ان الانسان محتاج الى ان
يعرف اي الاعتقادات واي الاعمال تسوقه الى الفوز بالسعادة الكبرى
والدرجة العظمى واي الاعتقادات والاعمال بالضد من ذلك • واما البحث
عن المستقبل فهو ان يعرف ان له معادا ثم ذلك المعاد يحتمل ان يكون روحانيا
فقط وان يكون جسمانيا فقط وان يحصل القسمان معا وان يعرف احوال
سعادته وشقاوته في ذلك المعاد فهذا ضبط ابواب العلم الالاهي وعند
هذا يظهر على سبيل الاستقراء ان هذا العلم يشتمل على عشرة اقسام القسم
الاول تقرير الدلايل على وجود موجود واجب الوجود لذاته القسم الثاني
الكلام في صفاته السلبية وهو صفات الجلال ويدخل فيه انه فرد مطلق
منزه عن جميع جهات علايق الكثرة ويلزمه كونه منزها عن الجسمية والحيز والمكان
القسم الثالث في صفة الاكرام وهي العلم والقدرة والارادة والرحمة
القسم الرابع الكلام في افعاله وهو على اقسام احدها انه هل هو دايم في كونه
فاعلا وجوادا والثاني في الكلام في كيفية صدور الافعال عنه ويدخل في هذا
الباب ضبط مذاهب اهل العالم وايراد ما في كل مذهب من تلك المذاهب

العلم الالهي منحصر في عشرة اقسام

من الدلايل الناصرة ومن الشبهات الطاغية والثالث الكلام في القدر والقضاء
القسم الخامس الكلام في شرح حكمته في تخليق العالم الاعلى والاسفل بحسب
القوة العقلية البشرية والتنبيه على ان الوصول الى كنه هذا الباب
مما لا سبيل للخلق الى معرفته ويدخل فيه بيان ان العالم الجسماني هل هو واحد
ام لا القسم السادس الكلام في مراتب الارواح القدسية وبيان درجات
الملايكة الروحانيين والكروبيين على اختلاف درجاتها القسم السابع
الكلام في حقيقة المكان والزمان وتفصيل القول فيها القسم الثامن
الكلام في النبوة وشرح حقيقتها واختلاف مذاهب الناس فيها وتقرير ما في
كل واحد من تلك المذاهب من الوجوه المقوية والوجوه الطاعنة القسم
التاسع الكلام في اكتساب الصفات الفاضلة التي بها تصير النفوس من
جملة السعداء الابرار لا من زمرة الاشقياء الفجار القسم العاشر
الكلام في المعاد الروحاني والجسماني وشرح صفات كل واحد من هذين
القسمين وهاهنا آخر الكلام في العلم الالاهي ونسال الله تعالى
المعونة والتوفيق في الوصول الى هذه المطالب العالية والمقاصد المقدسة
بحسب القوة البشرية والطاقة الانسانية وهذا تمام الكلام في المقدمة
وبالله التوفيق

الكتاب الاول في الدلايل الدالة
على اثبات الاله لهذا العالم المحسوس واثبات كونه واجب الوجود
لذاته • اعلم ان هذا الباب مرتب على قسمين • القسم
الاول في ذكر الدلايل القطعية اليقينية • القسم الثاني في
ذكر الدلايل الاقناعية القوية • القسم الاول في ذكر الدلايل
القطعية اليقينية وفيه مقدمة ومقالات • اما المقدمة
ففي بيان ضبط معاقد هذا الباب اعلم انا اذا اردنا اثبات موجود لا نحكم
بوجوده حواسنا ولا نحكم بوجوده ايضا فطرة نفوسنا وعقولنا فهذا
مما لا سبيل اليه الا بطريق واحد وهو ان يحكم عقلنا الصريح بان هذه
الموجودات التي نحكم بوجودها بحسب حواسنا وعقولنا محتاجة اما في

فوجود موجود غايب عن حواسنا
وجودها او في وجود صفة من صفاتها الي وجود موجود غايب عن حواسنا
وادوها منا فبهذا اتمكن العقل من اثبات ذلك الموجود الغايب اذا عرفت
هذا فنقول منشا الحاجة اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما فهذه
احوال ثلاثة وهي اما ان تعتبر في الذوات او في الصفات فالمجموع ستة اولها
امكان الذوات وثانيها امكان الصفات وثالثها حدوث الذوات ورابعها
حدوث الصفات وخامسها مجموع الامكان والحدوث في الذوات وسادسها
مجموع الامكان والحدوث في الصفات فهذه هي الطرق التي يمكن الاستدلال
بها على اثبات موجود واجب الوجود لذاته فهذا تمام الكلام في مقدمة
المقدمة **الفصل الاول** في تركيب مقدمات الدليل على
الوجه المشهور عند الحكماء فنقول لا شك في وجود موجود وكل موجود
اما ان تكون حقيقته مانعة من قبول العدم واما ان لا تكون فالاول
هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن لذاته فثبت انه لابد من الاعتراف
بوجود موجود وثبت ان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته
ينتج ان في الوجود اما موجود واجب لذاته واما موجود ممكن لذاته فان
كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فنقول الممكن لذاته لا يترجح احد طرفيه على
الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا لذاته
عاد التقسيم الاول فيه فاما ان يتسلسل ابدا وهو محال او يدور وهو محال واما ان ينتهي
الي موجود واجب لذاته وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل مبني على
مقدمات • اولها ان الممكن لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح وثانيها ان
يقال ان هذه الحاجة حاصلة في حال الحدوث وفي حالة البقاء وثالثها
ان ذلك المرجح يجب ان يكون موجودا ورابعها انه يجب انه يكون موجودا
حال حصول الاثر وخامسها ان الدور باطل وسادسها ان التسلسل
باطل وعند تمام الكلام في تقرير هذه المقدمات الست يحصل الجزم
بانه لابد من الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته وعند ذلك
يعلم ان هذا العالم المحسوس محتاج في وجوده الي وجود موجود واجب الوجود لذاته
لذاته وهو المطلوب فليفرد لتقرير كل مقدمة من هذه المقدمات فصلا الفصل
الثاني في بيان ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح • اعلم ان للعقلاء في
هذا الموقف قولان الاول ان هذه المقدمة بديهية الثاني انها برهانية اما القايلون
بالقول الاول فقد احتجوا على صحة مذهبهم بان قالوا راينا جمهور العقلاء مطبقين
على انهم اذا احسوا بحدوث حادث طلبوا له سببا واذا سمعوا صوت انسان
اضطروا الي العلم بحضور ذلك الانسان واذا راوا حدوث بناء قطعوا بوجود
الباني بل نزيد ونقول ان هذا العلم حاصل في نفوس الاطفال الذين لم يبلغوا
الي كمال العقل وذلك لان الطفل اذا كان له مكان وموضع يختص به ويبالتصرف
فيه فاذا وجد فيه طعاما ما وضعه فيه او غاب شي وضعه فيه فانه يصيح
ويقول من ذا الذي اخذه ومن الذي وضعه وذلك يدل على ان فطرة ذلك
الطفل تشهد بان الممكن لابد له من مرجح واذا كان هذا العلم مركوزا في نفس
ذلك الطفل علمنا انه اقوي العلوم البديهية بل نقول ان هذا النوع من
الادراك مركوز في نفس البهايم وذلك لان البهيمة اذا سمعت صوت
الخشبة فرت وليس فرارها الا ان شعورها بصوت الخشبة تقتضي شعورها
بوجود الخشبة فدل هذا على ان انتقال الفطرة والنفس من الاثر الي
المؤثر امر حاصل في نفوس فان قيل الكلام على ما ذكرتم من وجوه الاول
ان هذه الاعتبارات التي ذكرتم ان صحت فانها انما تدل على ان العلم بافتقار
المحدث الي المؤثر علم ضروري ولكنها لا تدل البتة على ان العلم بافتقار
الممكن الي المؤثر كذلك فاين احد البابين عن الآخر فان قال قايل انا نجد العلم
البديهي حاصلا بان الوجود والعدم لما استويا استحال رجحان احدهما
على الآخر فعلمنا ان العلم البديهي كما حصل في افتقار المحدث الي المؤثر
فهو ايضا حاصل في افتقار الممكن الي المرجح فنقول في الجواب عن هذا السوال
ان قولكم الوجود والعدم لما استويا بالنسبة اليه لم يترجح احدهما على
الآخر الا لمرجح انما جزم العقل به لان قولكم يترجح احد الطرفين على الآخر
يوهم حدوث الرجحان وانه امر حصل بعد ان لم يكن فهذا الجزم انما حصل

من تخيل الحدوث لا من نفس الامكان المجرد والدليل عليه انا اذا اردنا توهم
الحدوث بالكلية واعتبرنا معنى الامكان خاليا عن توهم الحدوث وذلك
في الممكن الباقي حال بقائه لا نجد في العقل جزما بافتقار الممكن حال بقائه
الى المؤثر بل الغالب على الاوهام استغناء الباقي في حال بقائه عن المؤثر
وانه يبقى بذاته الى وقت طريان المزيل المعدم فعلمنا ان ذلك الجزم لا يحصل
الا عند حصول الحدوث او عند تخيل معنى الحدوث فاما الامكان اذا عري عن
حال الحدوث فان صريح العقل لا يحكم بكونه سببا لاحتياجه الى الغير السوال
الثاني على اصل الكلام ان نقول لا نسلم ان العقلاء يجزمون بافتقار الممكن
الى المرجح والذي يدل عليه وجوه الاول ان القايلين بحدوث العالم اكثر
عددا من القايلين بقدمه ثم انه مع كثرتهم يلتزمون انه تعالى صار فاعلا
للعالم بعد ان لم يكن فاعلا له ثم اتفقوا على ان تجدد هذه الفاعلية
ليس بسبب فهولاء قد اتفقوا على حصول معنى الحدوث والتجدد في هذه
الصورة لا بسبب ولو كان امتناع ذلك معلوما بالضرورة لامتنع اطباق
العقلاء عليه الثاني انهم يقولون الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان من كل الوجوه فانه يختار احدهما دون الثاني لا لمرجح وكذلك
من خير بين شرب قدحين من الماء متساويين فانه يختار احدهما دون الثاني
لا لمرجح وامثلة هذا الباب كثيرة مشهورة فهاهنا اتفق الاكثرون على انه
يحصل الرجحان لا لمرجح ولو كانت هذه المقدمة معلومة الامتناع بالبديهة
لما ذهب الى القول بصحتها طايفة عظيمة من العقلاء الثالث ان طايفة
عظيمة من المتكلمين ذهبوا الى ان الذوات متساوية في كونها ذوات
ويدل عليه وجهان الاول ان الذات يمكن تقسيمه الى الواجب والممكن
والمجرد والمادي ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام الثاني اذا عقلنا
الذات فان عقلنا بعد ذلك كونه واجبا لذاته بقي المعتقد الاول وان
اعتقدنا كونه ممكنا زال اعتقاد ~~يلل اعتقاد~~ كونه واجبا لذاته لكن
لا يزول اعتقاد كونه ذاتا فثبت ان كونه ذاتا قدر مشترك بين الواجب

والممكن والمجرد والمادي واذا ثبت هذا فنقول لا شك ان ذات واجب الوجود ممتاز
عن ساير الذوات بقيد من القيود وكذلك ذات العقل ممتاز عن ذات الجسم
بقيد من القيود اذ لو لم يحصل امر من الامور به يحصل الامتياز لما حصل
الامتياز اذا ثبت هذا فنقول ثبت ان الذوات من حيث انها ذوات امور متساوية
ثم كل واحد منها اختص بامر لاجله امتاز عن غيره فاختصاص كل واحد منها
بذلك المميز ان كان لامر آخر لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان
فوجب ان يكون ذلك الاختصاص حاصلا لا لامر ولا لمرجح فثبت بهذا الدليل
وقوع الممكن لا عن مرجح وايضا فهو قول قال به طايفة عظيمة من العقلاء وكل
ذلك يبطل القول بان افتقار الممكن الى المرجح مقدمة معلومة بالبديهة
السوال الثالث انا لما راينا ان اكثر العقلاء اطبقوا على ان الحادث لا بد
له من محدث والبناء لا بد له من بان كذلك نراهم مطبقين على مقدمات
اخرى مع ان المتكلمين يزعمون انها غير صحيحة فالاول انهم كما استبعدوا
حدوث البناء من غير مادة سابقة مثل ان يحدث البناء من غير سبق تراب
ولا حجر ولا خشب فلو صار جزم العقلاء بافتقار البناء الى مادة سابقة
حجة في صحة هذه المقدمة الا ان المتكلمين يزعمون انه لا يحتاج حدوث
البنية الى مادة سابقة وذلك ايدل على ان اطباق جمهور العقلاء لحكم
الفطرة الاصلية لا يدل على كون ذلك الحكم صحيحا فان قالوا انهم مطبقون
بحكم الفطرة على افتقار البناء الى الباني وليسوا مطبقين على افتقار البناء الى
المادة السابقة بدليل ان المتكلمين خالفوهم في صحة هذه المقدمة فنقول
في الجواب عن هذا السوال انا اذا اردنا تمييز القضايا الفطرية البديهية
عن غيرها فانما نعتبر في ذلك التمييز الفطرة الاصلية التي لم يتعود المعاندات
والمجادلات ولم يالف الزام المكابرات ومن المعلوم ان حكم جمهور جميع
الخلق في احدى القضيتين مثل حكمهم في القضية الاخرى بقي ان يقال
ان افتقار البناء الى المادة السابقة يخالف فيها طايفة من المتكلمين فيقال
وافتقار البناء الى الباني يخالف فيه قوم اخرون فاذا كان طريق المخالفة من

الجمع القليل فاذا حكم بكون القضية بديهية فهذا المعنى حاصل في الطرفين
وان كان لا عبرة بموافقة اهل الجدل والشغب وبمخالفتهم وانما العبرة
بحكم الفطرة الاصلية والنفوس الخالية عن النقوش الباطلة فهذا
المعنى حاصل في البابين فظهر انه لا سبيل الى الفرق الثاني انا نرى العقلاء
مطبقين على ان الشيء لا يحدث الا في زمان معين ومكان معين ثم
ان المتكلمين يزعمون ان حدوث الشيء لا يتوقف على زمان معين
ومكان معين والا لزم القول بقدم الزمان والمكان اذا ثبت هذا
فنقول اطباق العقلاء على افتقار الحادث الى الفاعل ليس اقوى عند
العقل الاول من اطباقهم على افتقار الحادث الى الزمان والمكان
فان جاز التكذيب في احد البابين جاز في الباب الاخر وان وجب
التصديق في احد البابين وجب في الباب الثاني فثبت ان الفرق
باطل ❀ الثالث ان جمهور العقلاء يجزمون بان البناء المعين في
الدار والمدرسة لا يحصل الا من انسان يتولى اصلاح حال ذلك
البناء فاما ان يحدث ذلك البناء من غير ان يتولاه انسان فذلك
مستبعد عند الكل حتى ان انسانا لو ادعى انه غاب بالامس عن
الصحراء المعينة ثم عاد اليها في اليوم الثاني فوجد الدور والدساكر
قد حدثت من غير ان يحدث هناك انسان تولى اصلاحها فان جمهور
العقلاء يكذبون هذا القول فهذا الجزم حاصل في عقول الجمهور
ثم ان هذا الجزم باطل عند المتكلمين فانهم يجوزون ان يخلق الله تعالى
ابتداء من غير واسطة انسان ويجوزون ايضا ان يمكن الملائكة
تولي اصلاحهم او واحدا من الجن والشياطين تولي اصلاحه فثبت
بهذا ان المتكلمين اطبقوا على انه ليس كل ما يحكم به جمهور الخلق بحسب
ما لهم من الفطرة الاصلية والعقول السليمة وجب ان يكون ذلك
الحكم حقا واذا ثبت هذا ثبت انه لا تعويل لكم على صحة قولكم ان
الحادث لا بد له من محدث الا على ان جمهور الخلق يحكمون بصحة

هذه المقدمة بمقتضى الفطرة الاصلية ثبت ان هذه المقدمة ضعيفة
السؤال الرابع ان نقول انما ذكرتم يدل على ان العلم بافتقار الممكن
والمحدث الى المؤثر علم ضروري فههنا وجوه تدل على ان العلم
هذا ليس بضروري وبيانه من وجوه الاول انا اذا عرضنا على
عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا ايضا على عقولنا ان الممكن
لا بد له من مرجح وجدنا حكم العقل بالقضية الاولى اظهر من حكمه
بالثانية والتفاوت بين الحكمين في القوة يدل على ان احتمال النقيض
حاصل في المرجوحية وذلك يدل على ان هذه المرجوحية ظنية لا
يقينية • فان قيل لا نسلم وقوع التفاوت في جزم العقل
بهاتين القضيتين فما الدليل عليه سلمنا انه يقع التفاوت بين هذين
الحكمين في بعض الاوقات الا انه قد يحصل التساوي بينهما في
القوة في بعض الاوقات فان من سمع صوت انسان فانه يعلم بالضرورة
حصول ذلك الانسان ويكون هذا العلم مساويا في القوة للعلم
بان الواحد نصف الاثنين • سلمنا حصول التفاوت مطلقا ولكن
لا نسلم ان ذلك التفاوت عائد الى التصديق بل عائد الى التصور
وبيانه ان التصديق يتوقف على تصور طرفي القضية وتصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين تصورات جلية غنية عن التقريب
بخلاف قولنا الممكن على تصور ماهية الافتقار وعلى تصور ماهية
المؤثر فان هذا التصديق يتوقف على تصور ماهية الممكن
وعلى تصور ماهية الافتقار وعلى تصور ماهية المؤثر وهذه
الامور الثلاثة تصوراتها غامضة خفية فالتفاوت الحاصل في
عقول الخلق بين هذين الحكمين انما وقع بسبب حصول التفاوت
بين تصوراتها فاما ان يقال ان ذلك التفاوت وقع في نفس تلك
التصديقات فهذا ممنوع فما الدليل عليه سلمنا حصول
التفاوت بين التصديقات فلم قلتم انه لما كان احد التصديقين

اقوي من الثاني لزم كون التصديق المرجوح ظنيًا ويمتنع كونه يقينيًّا
واما الدليل على ان الامر كذلك فالجواب اما قولكم لا نسلم وقوع
التفاوت بين حكمنا بان الواحد نصف الاثنين حكمنا بان
الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فنقول هذا
التفاوت معلوم ببديهة العقل فانكاره انكار البديهي ولو جاز
لكم ان تصرّوا على هذا الانكار على سبيل المكابرة جاز لغيركم ايضًا ان
يقول لا اجد من نفسي جزم العقل بان المحدث لا بدّ له من محدث
وبالجملة فالاصل المعتبر في الفرق بين البديهيات وبين غيرها ما
يجده العقلاء من نفوسهم وعقولهم وجدانا ظاهرًا جاليا فان فتحتم
باب الانكار على سبيل المكابرة انفتحت تلك الابواب في الكل
حينئذ يفسد الكل واما الجواب عن السؤال الثاني وهو ان العقل
وان حكم بحصول التفاوت في بعض الاوقات فقد يحكم بينهما بالاستوا
في ساير الاوقات فنقول ان وقوع التفاوت في بعض الصور
يكفي في القدح اما حصول المساواة في الصور الكثيرة فانه
لا يفيد الصحة وبيانه وهو ان القضية البديهية هي التي تكون
تصور موضوعها ومحمولها كافيا في ايقاع ذلك التصديق ولو كان
الامر كذلك لامتنع خلو حصول هذين التصوّرين عن حصول ذلك
الجزم في التصديق وحيث خلاها ذان التصوّران عن الجزم الحاصل
في التصديق ولو في صورة واحده يكفي ذلك في العلم بان هذين
التصوّرين لا يوجبان ذلك التصديق فان استثنا نقيض الثاني
ينتج نقيض المقدم اما لو حصل هذا الجزم في الف الف صورة فانه
لا يفيد البتة شيا لان الاستثناء عن التالي لا ينتج شيا اما الجواب
عن السؤال الثالث فمن وجهين الاول انا لا نسلم ان شيًا من
التصوّرات يمكن ان يكون كسبيا وقد مرّ هذا الاصل في اول
علم المنطق الثاني سلمنا ان التصور يمكن ان يكون كسبيًا لكنا

نستحضر ماهية الممكن وماهية الاحتياج وماهية الموثر على اقصى الوجوه
في عقولنا واذهاننا فان الممكن لا تفسير له الا الذي يقبل الوجود والعدم
من حيث هو هو او انه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه من حيث
هو هو محال والافتقار فلا تفسير له الا انه هو الاحتياج او التوقف
واما الموثر فلا تفسير له الا الامر الذي هو لاجله يحصل ذلك الشي
اذا عرفت هذا فنقول اما بعد استحضار هذه التصوّرات
الثلاثة في عقولنا على اقصى الوجوه اذا نظرنا الى جزم العقل بصحة قولنا
الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح ثم نظرنا الى جزم العقل
بان الواحد نصف الاثنين علمنا بالضرورة ان الجزم الاول
اضعف من الجزم الثاني بكثير وهذا التفاوت ليس لاجل التفاوت
في التصوّرات فاما في هذه الحالة فقد استحضرنا هذه التصوّرات
على ابلغ الوجوه فعلمنا ان هذا التفاوت انما وقع في الحكم والتصديق
واما الجواب عن السؤال الرابع وهو قوله ما الدليل على ان احد
الجزمين لما كان اقوى من الثاني كان المرجوح ظنيا لا يقينيا فنقول
الدليل عليه انه يجب كون القضية المرجوحة ظنية لا يقينية وهو ان
جزم العقل بهذه القضية المرجوحة اما ان يكون المنع من نقيضها
منعا كليا واما ان يقال المنع من النقيض على سبيل الجزم غير حاصل وان
كان المنع الجازم من النقيض حاصلا امتنع من بعض الوجوه سواء كان
ذلك الاحتمال قريبًا او بعيدًا كان ذلك التصديق ظنًا غالبًا فان
احتمال النقيض يوجب هذا المعنى وحينئذ لا يكون ذلك الجزم
علما ويقينا فلا يكون ظنًا فهذا جملة الكلام في الجواب عن
السؤال التي اوردها على هذا الدليل الحجة الثانية في بيان
افتقار الممكن الى المرجح ليس مقدمة بديهية انا قد ذكرنا ان جماعة
عظيمة من العقلاء ذهبوا الى انه يجوز رجحان احد طرفي الممكن على
الآخر لا لمرجح ولو كانت هذه القضية بديهية لامتنع اطباق الطوايف

العظيمة على انكارها. الحجة الثالثة لو كانت هذه المقدمة
بديهية لكان العلم بافتقار الممكن الباقي حال بقايه الى المؤثر
علما بديهيا لان الامكان حاصل فيه لكن الامر ليس كذلك فان اكثر
العقلاء يقولون ببطلانه ويقولون ان تحصيل الحاصل محال في
بديهة العقل فعلمنا ان الحكم بافتقار الممكن الى المؤثر حكما بديهيا
فهذا تمام الكلام في طرف السؤال والاعتراض والجواب قوله
في السؤال الاول ان الشبهات التي ذكرتموها انما تدل على ان العلم
بافتقار الممكن الى المؤثر علم ضروري لا يدل على ان العلم بافتقار
الممكن الى المرجح ضروري فنقول لنا في الجواب عنه طريقان
الاول ان نقول انه لما ثبت الوجوه المذكورة ان العلم باحتياج
المحدث الى المحدث علم بديهي فنقول انه يلزم منه كون الامكان
محوجا الى المؤثر والدليل عليه انا اذا فرضنا الشيء قديما ازليا ومع
كونه كذلك فانا فرضنا واجب الوجود لذاته فهاهنا اذا حصل اعتقاد
كونه ازليا وحصل ايضا اعتقاد كونه ايضا واجب الوجود لذاته
فمع حصول هذين الاعتقادين يستحيل منا ان نعتقد فيه كونه
محتاجا في وجوده الى مرجح ومؤثر وهذا يدل على ان منشا الحاجة
اما الحدوث واما الامكان لانا عند فرض زوال هذين المفهومين
لما امتنع الحكم عليه بالحاجة ثبت ان مقتضى الحاجة اما مجموع هذين
القيدين او احدهما اذا ثبت هذا فنقول الحدوث ممتنع ان
يكون علة الحاجة وان يكون جزء العلة وان يكون شرط العلة
واذا اسقط الحدوث عن درجة الاعتبار بقي ان المؤثر في هذه
الحاجة ليس الا الامكان فبهذا الطريق يظهر لنا ان الامكان علة
الحاجة الى المؤثر الثاني ان يترك الوجه الذي ذكرناه
فنقول ان الممكن هو الذي يكون نسبة الوجود اليه كنسبة
العدم ومتى اعتقدنا ان نسبة الوجود ونسبة العدم اليه

على التساوي حكم صريح العقل بانه يمتنع رجحان احد الجانبين على الآخر
الا لامر منفصل والعلم بان الامر كذلك علم بديهي ضروري ومن
انكر ذلك فقد فارق عقله لسانا ويعود اليه ضميرا وادعولنا على هذا
الطريق فلا حاجة لنا الى ذكر تلك التنبيهات وتقرير تلك الامثلة
فهذا هو الجواب عن السؤال الاول واما السؤال الثاني وهو قولهم
ان العقول كما جزمت بانه لا بد للحادث من فاعل فكذلك جزمت
بانه لا بد للحادث من سبق مادة ومدة ومكان فنقول هذا السؤال
غير وارد على الفلاسفة بانهم يلزمون ان الحادث كما انه لا بد له من
فاعل فكذلك لا بد له من مادة سابقة ومن مدة سابقة فهذا السؤال
غير وارد عليهم واما القايل بحدوث المادة والمدة فقالوا الفرق
بين البابين ظاهر اما المادة فانه لا نزاع في ان الصور والاعراض تحدث
عن محض العدم وكيف يمتنع في العقل حدوث الذوات
ايضا عن محض العدم واما المدة فقالوا لا شك ان بعض اجزايها سابق
على البعض لا لاجل مدة اخرى والا لزم وقوع المدة في مدة اخرى ~~والا لزم~~
~~وقوعها~~ ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان سبق المتقدم من
المدة على الجزء المتاخر منها ليس لاجل مدة اخرى واذا عقل هذا
فلم لا يعقل سبق عدم الجانب على وجوده من غير مدة فثبت بهذين
الطريقين ان صريح العقل لا يقضي بافتقار الحادث في حدوثه
الى سبق مادة ومدة لانه حكم في هاتين الصورتين بالحدوث
من غير سبق مادة ولا مدة اما في حق الفاعل فقد حكم صريح العقل
بالافتقار الى الفاعل ولم يوجد شيء حدث لا عن الفاعل فظهر
الفرق اما قوله في المعارضة الاولى ان جزم العقل بقولنا الواحد
نصف الاثنين اقوى من جزمه بان الممكن لا يترجح احد طرفيه
على الآخر الا لمرجح والجواب الحق ان هذا التفاوت ممنوع
وذلك ان من زال عن عقله نعود الجدال والمنازعة في كل شيء ما استحضر

في عقله ان نسبة الوجود اليه كنسبة العدم اليه وانه لا رجحان لاحد
الجانبين على الآخر البتة جزم جزما بديهيا انه مادام يبقى هذا الاستوا
فانه يمتنع حصول الرجحان فان حصل الرجحان فقد زال الاستوا وانضم
الى الطرف الراجح شي آخر واذا اعتبر العقل هذه القضية على هذا
الوجه لم يبق بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوت واما
المعارضة الثانية وهو قوله ان جمعا من العقلاء جوزوا رجحان
احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ولو كانت هذه القضية بديهية
لما اختلفوا فيها فنقول لا نسلم انهم يلزمون رجحان الممكن لا عن
موثر نعم لزمهم ذلك على بعض مذاهبهم لكن الفرق بين الالتزام
والالزام معلوم واما المعارضة الثالثة وهي قولهم لو كانت
هذه القضية بديهية لكان العلم بافتقار الممكن الباقي الى
الموثر علما بديهيا وليس كذلك فنقول ان كل من تصور في
الوجود الباقي كونه متساويا ممكنا متساويا اضطر الى العلم
بافتقاره الى الموثر لاعتقاده انه لاجل كونه باقيا صار اولى
بالوجود فاما اذا زال عن قلبه هذه الشبهة وعلم انه حال البقا
وبقي متساوي الطرفين كما كان حال الحدوث اضطر الى العلم
بافتقاره الى الموثر فهذا هو الكلام في تقرير قولنا ان العلم
بافتقار الممكن الى الموثر علم بديهي الفصل الثالث
في تقرير قول من يقول هذه المقدمة استدلالية اعلم ان
الشيخ الرئيس ابو علي مضطرب القول في هذا الموضع وذلك انه
يذكر تقسيمات طويلة خارجة عن المقصود ثم اذا انتهى الى
هذا القسم الذي هو المطلوب والمقصود فانه يدعي فيه البديهية
وكل من طالع كتبه وتامل تاملا شافيا ناما عرف ان الامر كما ذكرناه
فهو في اول الامر يدعي كونها استدلالية وفي آخر الامر عند ضيق
الكلام عليه يدعي كونها بديهية فرايت ابا الحسن محمد بن علي

البصري وهو كان من اذكيا المعتزله احتج على صحة هذه المقدمة
في الكتاب الذي سماه بالتصفح فقال الممكن هو الذي استوى طرفاه
فلو حصل الرجحان من غير مرجح لزم ان يحصل الرجحان حال حصول
الاستوا وذلك جمع بين النقيضين وهو محال وللقايل ان يقول هذا
التناقض غير لازم وذلك لان الممكن هو الذي يكون ماهية غير مقتضيه
لرجحان احد الطرفين على الآخر فاما ان يقال ان حقيقته لا تقتضي
الرجحان ثم انه حصل الرجحان لا لذاته ولا لغيره فعلى هذا التقدير
لا يلزم التناقض فكان هذا الرجل ظن ان هذا الرجحان لما لم يكن
بسبب امر مغاير وجب ان يكون لذاته فحينئذ يكون ذاته
مقتضية لهذا الرجحان وهذا تناقض قولنا ان هذه الذات
غير مقتضية للرجحان الا ان هذا الكلام انما يصح لو ثبت
ان حصول الرجحان اذا لم يكن لغيره وجب ان يكون لذاته
وهذا انما يصح لو ثبت ان حصول الرجحان لا لذاته ولا لغيره
محال فاذا ادعى العلم البديهي بهذه المقدمة كان ذلك تركا
للاستدلال واذا ادعى تقريرها بالدليل فنقول قد ثبت
ان صحة الدليل الذي ذكرتموه موقوف على صحة هذا المطلوب
فلو وقفنا صحة هذا المطلوب على ذلك الدليل لزم الدور وانه
باطل اذا عرفت هذا فنقول الذي يعول عليه في اثبات
هذا المطلوب وجوه الاول انا قد بينا ان العلم البديهي
مطلب حاصل بافتقار المحدث الى الموثر وبينا ايضا ان علة
تلك الحاجة اما الحدوث او الامكان او مجموعهما وبينا ايضا
ان الحدوث ليس علة تامة ولا شطر العلة ولا شرطها فكان
ساقطا عن درجة الاعتبار بالكلية واذا سقط الحدوث
عن درجة الاعتبار لم يبق الا الامكان وهذا يدل على ان
علة الحاجة هي الامكان الحجة الثانية في تقرير هذا

المطلوب ان نقول لاشك ان الممكن هو الذي يكون نسبة الوجود اليه كنسبة العدم اليه وما دام يبقى هذا الاستوي فانه يمتنع حصول الرجحان لان الاستوا التام يناقض الرجحان فثبت ان دخوله في الوجود موقوف على حصول الرجحان وهذا الرجحان لما حصل بعد ان لم يكن كان امرا وجوديا ثبوتيا والصفة الوجودية الثابتة لا بد لها من موصوف موجود ويمتنع ان يكون الرجحان سابقا على وجود الممكن سبقا بالرتبة لكن المحل سابق على ما يحل فيه سبقا بالرتبة فلو قلنا ان محل هذا الرجحان هو تلك الذات حال صيرورتها موجوده لزم كون هذا الرجحان سابقا على ذلك الرجحان من حيث ان المحل السابق على الحال وذلك دور باطل فثبت انه ليس محل هذا الرجحان هو ذلك الممكن الذي هو الاثر فلا بد من شي آخر يغاير ويكون محلا لهذا الرجحان فيكون بحيث يلزم من حصول الرجحان فيه حصول الوجود لهذا الاثر ولا يريد بالفاعل والموثر الا الموجود الذي من شانه وصفته ما ذكرناه فثبت ان الممكن لا يمكن دخوله في الوجود الا لاجل موثر منفصل وذلك هو المطلوب

الحجة الثالثة لو كان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر غنيا عن الموثر والمرجح لامتنع توقف هذا الرجحان في موضع من المواضع على حصول الموثر والمرجح وهذا الثاني باطل اما بيان الملازمة فهو انه لو كان ذلك الرجحان غنيا عن الموثر امتنع افتقاره الى الموثر في شي من المواضع اصلا لان مقتضيات الماهيات والحقايق لا يتغير البته فاذا كان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر غنيا عن الموثر من حيث هو هو كان هذا الاستغنا حاصلا في جميع الصور والغني لذاته عن الشي يمتنع ان يكون محتاجا اليه اما بيان ان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر قد توقف على حصول الموثر فلان العلم البديهي حاصل بان حصول الكتابة في هذا الكاغد يتوقف على حضور الكاتب وعلى حضور ما لا بد منه

في كونه كاتبا وكذلك القول في القطع والضرب والكسر وامثالها من الافعال

الحجة الرابعة وهي انما يتم على قول القايلين بقدم المدة وتقريره ان نقول تقدم المدة لازم ومتى كان كذلك وجب افتقارها في وجودها الى الموثر اما بيان انه لا بد من القول بتقدم المدة فهو ان كل جزء من اجزاء المدة حادث وكل حادث فعدمه سابق على وجوده وذلك السبق امر زايد على مجرد العدم لان العدم المتاخر شارك العدم المتقدم في مفهوم كونه عدما وتخالفه في كونه متقدما ومتاخرا وما به المشاركة غير ما به المخالفة فهذا السبق والتقدم امر زايد على مجرد العدم فيكون صفة موجودة ثم تلك القبلية ايضا حادثة فهي مسبوقة بقبلية اخرى والكلام فيها كما في الاول فهذا يوجب ان يكون كل قبل مسبوقا بقبل آخر لا الى اول فثبت بهذا الكلام ان المدة لا اول لها ثم نقول انها مركبة من اجزا كل واحد منها ممكن لذاته والمجموع مفتقر الى تلك الاجزا والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فمجموع المدة امر ممكن لذاته فاما ان يكون رجحان وجوده على عدمه بسبب منفصل او لا بسبب منفصل بل بمحض الاتفاق فان كان بمحض الاتفاق من غير سبب اصلا وكل ما كان بمحض الاتفاق من غير سبب اصلا لم يمتنع في العقل ان لا يوجد اصلا وعلى هذا التقدير يكون الانقطاع على المدة جايزا لكنا بينا ان الانقطاع والابتدا عليها محال فوجب ان يقال انها واجب الوجود لاجل وجوب سببها ولاجل وجوب علتها وهذا يدل على ان المدة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب موثرها واذا ثبت ان الامر كذلك في هذه الصورة وجب ان يكون في ساير الصور كذلك ضرورة ان صريح العقل يقضي باستوا كل الممكنات في هذا المعنى

## الفصل الرابع

في حكاية شبهات القايل بان رجحان الممكن لا يتوقف على المرجح الشبهة الاولى قالوا لو افتقر الممكن الى الموثر لافتقر الباقي حال بقايه الى الموثر وهذا باطل فذاك باطل بيان الشرطية ان الممكن ممكن لذاته فالشي حال بقايه يجب

ان يكون ممكنا فلو كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر لزم حصول الحاجه
الى المؤثر حال البقا لا يقال لم لا يجوز ان يقال انه حال البقا صار الوجود به
اولى لاجل حصول هذه الاولية يستغنى عن المؤثر لانا نقول هذا العذر
باطل وذلك لان هذه الاولية المعينة عن المؤثر اما ان يقال انها كانت
حاصلة حالة الحدوث او ما كانت حاصلة فان كان الاول لزم الاستغنا
حال الحدوث وهو محال وان كان الثانى فقد حدث هذه الاولوية فهذا
الحادث المسمى بالاولية هو الفلة لوجود الباقي في حال بقايه فيكون الباقي مفتقرا
حال بقايه الى هذا الشي المسمى بالاولية وهذه الاولية لاجل كونها امرا
حادثا يكون مفتقرا الى السبب المنفصل والمفتقر الى المفتقر الى الشي
فالباقي حال بقايه يجب ان يكون مفتقرا الى السبب المنفصل فثبت بما
ذكرنا انه انا افتقر الممكن الى المؤثر لافتقر الباقي حال بقايه الى المؤثر وانما
قلنا ان الباقي حال بقايه لا يفتقر الى المؤثر لانا لو فرضنا مؤثرا يؤثر فيه حال
بقايه فذلك المؤثر اما ان يكون له اثر او لا يكون له اثر فان لم يكن له اثر
امتنع وصفه بكونه مؤثرا وان كان له اثر فذلك الاثر اما ان يكون
شيا يصدق عليه انه كان حاصلا قبل هذا التاثير او يصدق عليه انه ما كان
حاصلا قبل هذا التاثير فان كان الاول لزم ايجاد الموجود وهو محال وان
كان الثاني كان ذلك الاثر اثرا يصدق عليه انه ما كان موجودا قبل ذلك
الوقت وكل ما كان كذلك هو حادث فهذا المؤثر لا تاثير له الا في الحادث
فلا يكون له اثر في الباقي وقد فرضناه مؤثرا في الباقي هذا خلف لا يقال
لم لا يجوز ان يكون اثره هو بقا ذلك الشي الذي كان موجودا لانا نقول
بقا ذلك الشي اما ان يكون نفسه او غيره فان كان بقاؤه نفسه ونفسه كانت
حاصلة قبل هذا الوقت فحينيذ يكون باشر المؤثر في تحصيل الحاصل وهو
محال وان كان بقاؤه غيره فحينيذ يكون المستند الى المؤثر هو هذه الحالة
الزايدة الحادثة فحينيذ لم يصدر عن المؤثر الا ما كان حادثا فحينيذ لا

لا يكون لهذا المؤثر تاثير في الباقي وقد فرضنا كذلك هذا خلف الشبهة الثانية ان
تاثير المؤثر في الاثر اما ان يكون حال وجود الاثر او حال عدمه والقسمان باطلان
فكان القول بالتاثير باطلا انما قلنا انه يمتنع ان يؤثر المؤثر حال وجود الاثر لامتناع
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وانما قلنا انه يمتنع ان يؤثر في الاثر حال عدم الاثر
لان الاثر حال عدمه باقي كما كان على العدم المحض والبقا الصرف فحينيذ لم يصدر
عن هذا المسمى بالمؤثر اثر في هذا الوقت البته فثبت ان الاثر ما دام يكون باقيا
على عدمه والمؤثر يمتنع كونه مؤثرا فيه فاذا صار الاثر موجودا فانه يمتنع
كون المؤثر مؤثرا فيه واذا كان لا واسطة بين كون الاثر معدوما وبين كونه
موجودا وثبت ان القول بالتاثير ممتنع في ذلك الحال ثبت ان القول باصل
التاثير محال لا يقال لم لا يجوز ان يقال انه في الزمان الاول فعل يجعله موجودا
في الزمان الثاني لانا نقول انه في الآن الاول هل صدر عنه اثر ام لا فان لم
يصدر عنه اثر البته كان حاله في الآن كما كان وكما انه قبل ذلك الآن صدق
عليه انه ما كان مؤثرا في الاثر كذلك في هذا الآن وجب ان يصدق عليه
انه غير مؤثر واما ان صدر عنه في الآن الاول اثر فهو في ذلك الآن قد اثر
في وجود ذلك الاثر وذلك الاثر موجود في ذلك الآن فيعود الالزام المذكور
وهو انه يلزم ايجاد الموجود وهو محال الشبهة الثالثة لو ثبت على الشي كونه
مفتقرا الى المؤثر ومحتاجا اليه لكان هذا الافتقار والاحتياج واما ان يكون
مغايرا له والقسمان باطلان والقول بالافتقار والاحتياج باطل اما بيان
انه يمتنع ان يكون نفس ذلك الشي فلوجوه احدها انه قد يعقل ذات السماء
والارض من يجهل كونها مفتقرة محتاجة الى المؤثر والمحكوم عليه بكونه معلوما
ليس عين الشي المحكوم عليه بانه غير معلوم وثانيها ان الجسم ذات قايمة
بنفسها غير معقوله بالقياس الى الغير والافتقار والاحتياج نسب وماهيات
معقولة بالقياس الى الغير وذلك يوجب التغاير وثالثها انا اذا قلنا الجسم محتاج
في وجوده الى الغير كان هذا الكلام قضية مفيدة وتشهد الفطرة بكون موضوعه
مغايرا للذات ولو قلنا الجسم جسم لم يكن كذلك وذلك يدل على المطلوب واما

المغاير اما ان يكون مفهوما عدميا او وجوديا والقسمان باطلان انما قلنا انه
يمتنع كونه عدميا فلانا اذا قلنا هذا الشي لا يفتقر الى الغير ولا يحتاج اليه كان
صريح العقل حاكما بان هذا المفهوم سلبي واذا كان نفي الافتقار والاحتياج
مفهوما عدميا امتنع ان يكون ثبوت الافتقار والاحتياج مفهوما عدميا
ضرورة ان احد طرفي النقيض يجب ان يكون ثبوتيا ويكون الاخر عدميا
وانما قلنا انه يمتنع ان يكون المفهوم من الافتقار والاحتياج مفهوما عدميا
امرا ثبوتيا لوجهين الاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا
لذاته وممكنا لذاته والاول باطل لانه صفة الموجود الذي يكون ممكنا لذاته
والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان والثاني
ايضا باطل لان الاحتياج لما كان موجودا ممكنا كان محتاجا الى الموجد فيكون
حاجة الحاجة زايدة عليه ويلزم التسلسل وهو محال الثاني ان الموصوف
بهذا الافتقار والاحتياج الى الموجد اما ان يكون موجودا او لا يكون
موجودا فان كان الموجود موصوفا بالافتقار والاحتياج الى الموجد والموثر
فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال فثبت لما ذكرنا ان الافتقار والاحتياج
لو حصل لكان ذلك اما عين تلك الغات واما مغايرا لها والقسمان
باطلان فالقول بثبوت الافتقار والاحتياج باطل الشبهة الرابعة
لو صدق على شي كونه مفتقرا الى موجد وموثر لزم ان يكون
تلك الماهية متقدمة بالرتبة على حصول هذه الحاجة وكونها متاخرة
عن هذه الحاجة وذلك محال فوجب ان يكون القول بثبوت الاحتياج
محالا وانما قلنا انه يقتضي التقدم لوجهين الاول ان افتقاره الى الموثر
واحتياجه اليه صفة من صفاته وحكم من احكامه وصريح العقل يقتضي
تقدم الموصوف على الوصف بالرتبة الثاني ان افتقار الشي واحتياجه
الى الغير نسبة مخصوصة بينه وبين ذلك الغير وتحقق النسبة
من اين تتوقف على تحقق المنتسبين فوجب ان يكون الافتقار والاحتياج
متاخرا بالرتبة عن تحقق الغات المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج

وانما قلنا انه يقتضي التاخر وذلك لان الافتقار الى الفاعل انما حصل لان
يجعله الفاعل متحققا وحاصلا وكاينا واذا كان ذلك كذلك وجب ان يكون
تحقق الاثر وكونه متاخرا عن تاثر الفاعل فيه لكن باثر الفاعل فيه متاخرا
عن افتقاره واحتياجه الى الفاعل والمتاخر عن المتاخر عن الشي متاخر عنه
فثبت ان تحقق تلك الحقيقة المحكوم عليها بالافتقار والاحتياج الى الموثر
يجب ان يكون متاخرا بالرتبة عن احتياجه الى الموثر فثبت بما ذكرنا انه
لو صدق على شي كونه مفتقرا الى الموثر ومحتاجا اليه فانه يلزم كون
تلك الحقيقة متقدمة بالرتبة على حصول تلك الحاجة وكونها متاخرة
عنه ومعلوم ان ذلك محال فوجب ان يكون القول بثبوت الاحتياج
والافتقار باطلا محالا لا يقال لم لا يجوز ان يقال الموصوف بالافتقار
والاحتياج الى الموثر هي الماهية وهي متقدمة على حصول الاحتياج
والافتقار لانا نقول الماهية من حيث هي هي اما ان تكون مفتقرة الى الموثر
او لا تكون فان كانت مفتقرة الى الموثر لزم تقدمها على الافتقار وتاخرها
عنه على ما بيناه فيعود الخلف وان لم تكن مفتقرة الى الموثر كان المفتقر الى
الموثر هو الوجود او موصوفه الماهية وعلى التقديرين فيلزم حصول التقدم
والتاخر معا وهو محال الشبهة الخامسة المفتقر الى الموثر يمتنع ان يكون
هو الماهية ويمتنع ان يكون هو الوجود ويمتنع ان يكون موصوفه الماهية
بالوجود واذا امتنعت الاقسام الثلاثة امتنع كون الماهية مفتقرة الى
الموثر فيفتقر في تقرير هذا الكلام الى اثبات امور اربعة الاول قولنا انه
يمتنع ان يكون المفتقر الى الموثر هو الماهية وبيانه من وجهين الاول ان كل
ما بالغير يجب ان يرتفع عند فرض عدم ذلك الغير ببطلان الماهية من حيث
هي هي لكن بطلان الماهية من حيث هي هي محال لان السواد يمتنع ان ينقلب عن
سواد والبياض يمتنع ان ينقلب عن بياض الوجه الثاني ان المفتقر الى
الموثر ما يكون ممكنا فالامكان حالة نسبية اضافية بين الماهية وبين صفة

من صفاتها لانا اذا قلنا ان كذا يمكن ان يكون كذا فهذا المعنى انما يعقل اذا
كان المفهوم من الموضوع مغايرًا للمحمول فانه يمتنع ان يقال السواد
يمكن ان يكون سوادا اما لا يمتنع ان يقال السواد يمكن ان يكون
موجودا فثبت ان المحوج الي المؤثر من حيث انه مؤثر فقط فانه لا
يعرض له شي من الاحوال النسبية الاضافية فثبت ان الامكان
يمتنع كونه عارضا للحقيقة من حيث هي هي واذا كان المقتضي للحاجة ليس
الا الامكان وثبت ان الماهية من حيث هي هي يمتنع ان يعرض لها الامكان
ثبت ان الماهية من حيث هي هي يمتنع من كونها محتاجة الي المؤثر اما القسم
وهو ان يقال المحتاج الي المؤثر والجاعل هو الوجود فهذا ايضا باطل لان
الوجود من حيث انه وجود ماهية من الماهيات وحقيقة من
الحقايق بالدلايل المذكورات في امتناع كون الماهية مجعوله بعينها
بعينها في امتناع كون الموجود مجعولا اما القسم الثالث وهو ان
يقال المحتاج الي الفاعل والجاعل والمؤثر موصوفية الماهية بالوجود
فنقول هذا ايضا باطل من وجهين الاول ان موصوفية
الماهية بالوجود ليس امرًا زايدا على الماهية وعلى الوجود واذا كان
كذلك يمتنع الحكم عليها بكونها مجعولة بيان الاول انه لو كانت
موصوفية الماهية بالوجود امرًا زايدًا مغايرًا لها فكانت موصوفيه
الماهية بتلك الموصوفية مغايرًا ولزم التسلسل الثاني ان هذا
الموصوفية لما لم يكن امرًا ثبوتا مغايرا فانه يمتنع القول
بكونها اثرا للفاعل والجاعل وذلك باطل لان ما ثبوت له في نفسه
كيف يعقل جعله اثرا للمؤثر والفاعل ∴ الوجه الثاني
في ابطال قوله الواقع بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود ان
يقال هذه الموصوفية اما ان يكون امرًا وجوديا واما ان لا يكون
فان كان امرًا وجوديا فحينئذ يكون له ماهية ويكون له وجود وحينئذ

يعود التقسيم المذكور فيه من ان الواقع بالفاعل اما ماهيته او وجوده
وان لم يكن له وجود البتة استحال القول بان الواقع الفاعل والجاعل
هو هو فبينا بما ذكرنا انه يمتنع القول بان تاثيره في الوجود ويمتنع
القول بان تاثيره في موصوفية الماهية بالوجود واما الدعوي الرابعة
وهو بيان انه لما ظهر بطلان الاقسام كان القول بالتاثير والمؤثر
باطلا فنقرر ان ذلك الاثر لما كان غنيا في ماهيته عن المؤثر وكان
غنيا في وجوده عن المؤثر كان غنيا في اتصاف ماهيته موجودة عن
المؤثر كانت هذه الماهية الموجودة غنية عن المؤثر والفاعل لانه
متي حصل الماهية وحصل الوجود وحصل موصوفية الماهية بالوجود
فقد حصلت الماهية الموجودة بدون هذا المؤثر وهذا الفاعل
واذا كان كذلك كانت هذه الماهية الموجودة غنية عن المؤثر وذلك
هو المطلوب الشبهة السادسة المحكوم عليه بالافتقار والحاجة
اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا والقسمان باطلان فالقول
الحاجة باطل اما الحصر فظاهر وانما قلنا انه يمتنع ان يكون
المحكوم عليه بالافتقار والحاجة بسيطًا وذلك لان البسيط لا يعرض
له الامكان لان من المعلوم بالضرورة انه يستحيل الحكم على الشي بانه
يمكن ان يكون هو هو فيستحيل ان يقال السواد يمكن ان يكون سوادا
بلى يمكن ان يقال السواد يمكن ان يبقي ويمكن ان يحدث
الا ان ذلك انما يصح لان المفهوم من السواد مغاير للمفهوم من كونه
باقيا وحادثا فاما ان يقال السواد يمكن ان يكون سوادا فهذا غير
معقول فثبت ان الامكان لا يعرض البتة للحقايق البسيطة ولما ثبت انه
لا علة للحاجة الا الامكان وثبت ان حصول الامكان في البسايط ممتنع
ثبت ان حصول الحاجة في البسايط ممتنع وانما قلنا ان المحكوم عليه بالافتقار
والحاجة يمتنع ان يكون هو المركب وذلك لان المركب مركب عن البسايط
فاذا كان كل واحد من تلك البسايط غنيًا عن الفاعل والمؤثر ثم ثبت

بمقتضي بديهة العقل ان عند حصول جميع المفردات يجب حصول المركب وعند
فقدانها او فقدان واحد منها يمتنع حصول المركب فحينيذ يلزم امتناع اسناد
المركبات الي الفاعل والجاعل لا يقال لم لا يجوز ان يقال المفتقر الي المؤثر هو هيئة
التركيب لانا نقول هيئة التركيب احد اجزا ماهية المركب فتلك الهيئة اما ان
يكون مفردة او مركبة ويعود التقسيم الاول • الشبهة السابعة لو اثر شي
في شي لكان تاثير ذلك المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون نفس ذات المؤثر
والاثر او يكون مفهومًا مغايرًا لهما والاقسام كلها باطلة فالقول بالتاثير باطل
انما قلنا ان تاثير المؤثر في الاثر يمتنع ان يكون عين ذات المؤثر وذات المؤثر
لوجوه الاول انه يمكننا ان نعقل ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك في ان هذه الذات
هي مؤثرة في تلك الذات مثلاً نعقل موجودًا واجب الوجود لذاته ونعقل ماهية
هذا العالم المحسوس ثم نشك في ان هذا العالم هل وجد بتاثير ذلك الموجود الواجب
لذاته ومعلوم ان المعلوم مغاير لغير المعلوم فوجب ان يكون هذه المؤثرية مغايرة
لذات المؤثر ولذات الاثر الثاني ان مؤثرية الشي في الشي نسبة مخصوصة
لاحدهما الي الاخر والنسبة بين الشيين يتوقف تحققها علي تحقق ذات كل واحد من
المتاثرين والتوقف علي الامرين مغاير لهما فمؤثرية احدي الذاتين في الاخر
يجب ان يكون مغايرًا لذات المؤثر وذات الاثر الثالث انا لنار مثلا تؤثر في التسخين
والماء يوثر في التبريد فالنار والماء يتشاركان في كون كل واحد منهما موثرًا في
اثر مخصوص والحرارة والبرودة يتشاركان في كون كل واحد منهما اثرًا لموثر مخصوص فثبت ان
المشاركة في مفهوم الموثرية وفي مفهوم الاثرية حاصلة واما المشاركة في خصوص ذات
الموثر وخصوص ذات الاثر فغير حاصلة فان ذات النار مخالفة لذات الماء وحقيقة الحرارة
مخالفة لحقيقة البرودة واذا ثبت هذا لزم القطع بان كون النار موثرة غيرها وكونها نارًا
غير وكذلك كون الحرارة اثر الموثر غيره وكونها حرارة غيره الرابع انا اذا قلنا قدرة
الله تعالي قدرة الله فهذا كلام عبث لا يفيد فايدة واذا قلنا قدرة الله تعالي موثرة
في وجود العالم كان هذا الكلام مفيدًا فلو كان المفهوم من كون القدرة قدرة غير
المفهوم من كونها موثرة في وجود العالم وجب ان لا يبقي البتة فرق بين الكلامين فظهر •

• بهذا البرهان ان التاثير مفهوم مغاير لذات المؤثر ... 
... [illegible] عن ذات الاثر فنقول
الدليل عليه وجوه الاول انا اذا قلنا قدرة الله تعالي موثرة في
وجود العالم كنا قد وصفنا قدرة الله تعالي بهذه المؤثرية ومعلوم بالضرورة
ان العالم ليس صفة لقدرة الله تعالي ... [illegible]
القطع بان مؤثرية قدرة الله في العالم ليست نفس العالم الوجه الثاني
في ابطال هذا الكلام انه اذا قيل لنا لم وجد العالم كان جوابنا ان قدرة الله تعالي
اقتضت ايجاد العالم فعللنا دخول العالم في الوجود بان الله اوجده فلو
كان ايجاد الله للعالم عين العالم لكان قولنا العالم انما وجد بايجاد الله معناه
ان العالم انما وجد بنفسه ولو وجد العالم بنفسه لامتنع ان يقال انه وجد
بايجاد الله ... انا لو فسرنا تاثير المؤثر في الاثر بنفس وجود ذلك الاثر
لزم نفي المؤثر ونفي الاثر وما افضي ثبوته الي نفيه كان باطلا فوجب ان
يكون القول بان تاثير المؤثر في الاثر نفس ذلك الاثر قولا باطلا والوجه
الثالث في ابطال هذا الكلام انا اما ان نفسر ايجاد الله العالم بنفس العالم
واما ان نفسره لا بنفس العالم بل بصدور العالم عن قدرة الله والاول باطل
لان بتقدير ان يوجد العالم لذاته او يوجد بايجاد موجد اخر غير الله تعالي
يصح القول بان العالم حصل بايجاد الله ... ايجاد الله للعالم ان يكون
تفسيره بنفس العالم واما ان نفسره بوقوع العالم عن قدرة الله وعند
هذا القول ظاهر ان كون العالم عن قدرة الله مغاير لذات العالم ولذات القدرة
... ان يكون مفهومًا ثالثًا فثبت ان تاثير المؤثر في الاثر لا يجوز ان يكون
نفس ذات المؤثر ولا يجوز ان يكون نفس ذات الاثر فوجب ان يكون امرًا
مغايرًا لهما الوجه الرابع ... ان تاثير الشي في الشي يمتنع ان يكون عين
ذات المؤثر وعين الاثر ... كون المؤثر موثرًا في الاثر وكون الاثر اثرًا
للمؤثر من مقولة المضاف واما ذات المؤثر وذات الاثر فليس كذلك
لانا اذا قلنا ان الله خلق العالم فذات المؤثر هو ذات واجب الوجود

وذات الاثر هو ذات العالم فثبت بهذه البراهين الخمسة انه لو اثر
شيء في شيء لكانت مؤثريته احدهما في الاخر ليست عين ذات المؤثر ولا عين ذات
الاثر بل كان مفهوما ثالثا مغايرا لهما واما القسم الثاني وهو ان يقال
المفهوم من المؤثرية مفهوم ثالث مغاير لذات المؤثر ولذات الاثر فنقول هذا ايضا فاسد
لان ذلك المفهوم المغاير اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا والقسمان باطلان انما قلنا انه
يمتنع ان يكون سلبيا لوجهين الاول ان قولنا ان الشيء الفلاني مؤثر في كذا نقيض
لقولنا انه ليس مؤثرا في كذا لكن قولنا انه ليس مؤثرا في كذا مفهوم سلبي لانا لا
نعقل من قولنا الشيء المعين انه لم يؤثر في كذا ولم يفعل فعلا ولم يوجد اثرا
الا النفي المحض والعدم الصرف واذا ثبت ان المفهوم من قولنا انه لم يؤثر في كذا
هو العدم المحض وجب ان يكون المفهوم من قولنا انه اثر في كذا امرا ثابتا
موجودا ضرورة ان احد النقيضين لما كان سلبيا وجب كون النقيض الاخر
ثابتا والثاني انا اذا جعلنا المؤثرية مفهوم عدمي كان المعنى انه لا وجود
للمؤثرية ولا حصول لها ولا معنى لهذا الكلام الا التصريح بنفي المؤثرية والاثر
واما القسم الثاني وهو ان يقال المؤثرية مفهوم ثبوتي مغاير لذات المؤثر
ولذات الاثر فنقول هذا الموجود اما ان يكون له وجود في الاعيان
واما ان يقال انه لا وجود له في الاعيان وانما هو من الاعتبارات الذهنية
التي لا يكون لها وجود في الاعيان والقسم الثاني باطل لان العقل اذا حكم
على شيء بكونه مؤثرا في شيء اخر فهذا الحكم الذهني اما ان يكون مطابقا للاعيان
واما ان لا يكون فان كان هذا الحكم الذهني مطابقا في الاعيان فحينئذ يكون
الشيء في الاعيان اثرا او مؤثرا او فاعلا او مفعولا وحينئذ يبطل قولهم بان هذه
المفهومات اعتبارات حاصلة في الاذهان ولا وجود لها في الاعيان
وان قلنا بان هذه الاحكام الذهنية غير مطابقة للاعيان فحينئذ
يكون هذا الحكم الذهني كذبا وجهلا وحينئذ لا يكون الشيء في نفس الامر مؤثرا
ولا اثرا ولا فاعلا ولا مفعولا وذلك يوجب العود الى نفي التاثير والمؤثر واما
القسم الاول وهو ان يقال كون المؤثر مؤثرا وكون الاثر اثرا مفهومات مغايرة

للذوات وهي امور ثابتة في الاعيان فنقول هذا القسم ايضا باطل
وذلك لان ذلك الامر الوجودي اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه واما ان يكون
صفة عارضة لذات المؤثر ولذات الاثر والاول باطل لوجوه
احدها ان المؤثرية صفة لذات المؤثر والجوهر القائم بنفسه لا يكون
صفة لذات المؤثر وثانيها ان المؤثرية والاثرية من مقولة المضاف
والجوهر القائم بنفسه ليس كذلك وثالثها ان هذا الجوهر القائم بنفسه
ان لم يكن له اثر في ذلك المفعول كان اجنبيا عنه وان كان له فيه اثر فحينئذ
يعود التقسيم المذكور في مؤثرية ذلك الجوهر في ذلك الاثر واما القسم
الثاني وهو ان يقال المؤثرية والاثرية صفتان قائمتان بذات المؤثر وبذات
الاثر فهذا ايضا محال لان الصفة القائمة بالغير مفتقرة الى الغير
والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من مؤثر فهذه المؤثرية
مفتقرة ايضا الى مؤثر يؤثر فيه فيكون تاثير ذلك المؤثر في وجود هذه المؤثرية
مفهوما زائدا عليها ويلزم التسلسل وهو باطل لوجهين الاول
البراهين الدالة على ان القول بالتسلسل باطل والثاني انا على تقدير ان يكون
القول بالتسلسل حقا الا ان المحال لازم هاهنا ايضا وذلك لان المعقول
من التسلسل ان يستلزم شيء شيئا ويكون الثاني مستلزما للثالث ويكون الثالث
مستلزما للرابع وهكذا الى غير النهاية الا ان هذا المعنى انما يتقرر عند
وجود اشياء متتالية يكون كل واحد منها متصلا بالاخر الى غير النهاية
الا انا اذا قلنا ان مؤثرية الشيء في الشيء صفة زائدة عليهما [illegible]
ننسب الى شيئين يتصل احدهما بالاخر فيكون كون احدهما مستلزما
للاخر ثالثا متوسطا بينهما فهذا يقتضي ان لا يتصل شيء بشيء اخر البتة
واذا بطل هذا بطل القول بالتسلسل فثبت ان القول بثبوت التسلسل
في هذا المقام يفضي ثبوته الى عدمه فوجب ان يكون القول بثبوته باطلا
فقد ظهر بمجموع ما قررناه انه لو اثر شيء في شيء لكان تاثير المؤثر في الاثر اما
ان يكون عين ذات المؤثر وذات الاثر واما ان يكون ثالثا مغايرا لهما

وثبت ان كل القسمين باطل فاسد فوجب ان يكون القول بثبوت المؤثر والتاثير باطلا
فان قالوا فالمراد هذا التقسيم الذي ذكرتموه قايم في مواضع علمت صحتها ووجودها
بالضرورة فوجب ان يكون هذا التقسيم فاسدا وبيانه من وجهين الاول ان يقال
لو حصل هذه الدار او هذا الجدار في هذه الساعة لكان حصوله في هذه الساعة
اما ان يكون نفس هذا الشي او نفس هذه الساعة او يكون مفهوما ثالثا مغايرا
والاقسام الثلثة باطلة فكان القول بحصول هذا الشي في هذه الساعة باطلا
انما قلنا انه يمتنع ان يكون حصول هذه الدار وهذا الجدار في هذه الساعة
عين وجود هذه الدار وهذا الجدار لان في الساعة الثانية لا يبقى حصوله في هذه
الساعة فوجب ان لا يبقى ذاته وانما قلنا انه يمتنع ان يكون حصوله في هذه
الساعة عين هذه الساعة لانه يمكن وجود هذه الساعة في الخارج وفي
الذهن منفكا عن حصول هذا الشي في هذه الساعة وايضا فحصول هذا الشي
في هذه الساعة من مقولة المضاف وهذا الشي وهذه الساعة ليسا من مقولة
المضاف وانما قلنا انه يمتنع ان يكون حصول هذا الشي في هذه الساعة
مفهوما زايدا لان ذلك الزايد يكون ايضا حاصلا في تلك الساعة فيكون حصول
ذلك المفهوم المغاير في تلك الساعة امرا مغايرا له ويلزم التسلسل وهو محال
الوجه الثاني في بيان ان ما ذكرتموه من التقسيم باطل هو انا نشير الى جسم
حاصل في مكان فنقول انه ليس حاصلا في هذا المكان لانه لو كان حاصلا في
هذا المكان لكان حصوله فيه اما ان يكون عين ذاته او زايدا على ذاته والاول
باطل لانه اذا خرج عن ذلك المكان فذاته باقية وحصوله في ذلك المكان
غير باقي والثاني ايضا باطل لان ذلك الزايد يكون صفة لذلك الجسم والصفة
حاصلة في الموصوف فيلزم ان يكون حصول تلك الصفة في ذلك الموصوف زايدا
عليه ويلزم التسلسل وهو محال فثبت بهذين الوجهين ان ما ذكرتموه
من التقسيم قايم في امور علمت صحتها ببديهة العقل فوجب ان يكون التقسيم الذي
ذكرتموه باطلا والجواب ان نقول ان التقسيم الذي ذكرناه تقسيم
داير بين النفي والاثبات والدلايل الدالة على ابطال كل واحد من تلك الاقسام

وهكذا حصول شيء في هذه الساعة
على هذا المعنى امر زايد

وجوه قطعية يقينية اذا ثبت هذا فنقول هذا التقسيم الذي ذكرناه
برهان صحيح بحسب الصورة وبحسب المادة فان كان البرهان الذي هذا شانه
يحتمل ان يكون فاسدا مختلا لا يمكن القطع بصحة شي من الدلايل والبينات
فان الغاية القصوى فيها ان يكون صحيحة بحسب الصورة والمادة فاذا جوزتم
مع حصول هذين الشرطين ان يكون فاسدا مختلا لا يبقى الوثوق بشي من
الدلايل ويسقط الاعتماد بالكلية عن جميع الدلايل ويسقط الاعتماد على
الدليل الذي ذكرتموه في اثبات واجب الوجود فهذا اخر الكلام في تقرير
هذه الشبهة وهي اقوى الشبهات في الحقيقة الشبهة الثامنة في نفي
التاثير والمؤثر ان نقول لو كان الامكان علة لحاجة الاثر الى المؤثر لافتقر
المعدوم حال عدمه الى المؤثر وهذا الافتقار محال بيان الشرطية ان
المحوج الى المؤثر هو الامكان اي هو لا العام لكن الامكان الذي هو متعلقه بطرف
الوجود مثل تعلقه بطرف العدم على السوية من غير تفاوت اصلا واذا كانت
نسبة هذا الامكان الى الطرفين على السوية فان كان علة للحاجة في طرف الوجود
وجب ان يكون علة للحاجة في طرف العدم ايضا والا لزم رجحان احد الطرفين المتساويين
على الاخر لا لمرجح وهو محال وبتقدير صحته فذلك يفتح عليكم ان الممكن لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فثبت انه لو كان الامكان علة للحاجة لكان
المعدوم حال عدمه مفتقرا الى المرجح والمؤثر وانما قلنا ان هذا محال
لان العدم المستمر اشارة الى النفي المحض والسلب الصرف وكونه باقيا اشارة
الى ان ذلك السلب المحض بقي مستمرا وكل واحد من هذين المفهومين ينافي حصول
التاثير اما ان كونه سلبا محضا ينافي كونه اثرا فلان التاثير يقتضي حصول امر
وحدوث حالة والنفي المحض والسلب الصرف ليس كذلك واما ان كونه باقيا
يمنع من كونه اثر المؤثر فلما بينا فيما تقدم انه يمتنع القول بان الباقي حال بقائه
يصدر عن المؤثر ويفعله الفاعل فثبت انه لو كان الامكان محوجا الى المؤثر
لزم افتقار المعدوم حال بقايه الى المؤثر وثبت ان هذا محال فلزم ان
لا يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر الشبهة التاسعة لو افتقر الممكن
الى المرجح

لما كان الانسان مختارا في افعاله وهذا باطل من ذلك بالطريقة الشرطية
ان الانسان حال كونه قادرا على الفعل اما ان يكون قادرا على الترك او لا يكون
فان لم يقدر حال الفعل على الترك وكذلك لا يقدر حال الترك على الفعل فحينئذ
لا يكون متمكنا من الفعل ومن الترك في شيء من الاحوال فوجب ان لا يكون فاعلا
مختارا وان كان قادرا على الترك فترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على
مرجح او لا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون منه او من غيره
فان كان منه عاد التقسيم الاول فيه وان كان من غيره فعند حصول ذلك
المرجح من ذلك الغير اما ان يكون ذلك الفعل واجبا او ممكنا او ممتنعا
فان كان واجبا لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك لانه قبل حصول ذلك المرجح
كان صدور الفعل عنه ممتنعا وبعد حصول ذلك المرجح صار صدور الفعل
عنه واجبا وعلى هذا التقدير لا يكون العبد متمكنا في شيء من الاحوال وان كان
عند حصول ذلك المرجح يصير صدور الفعل عنه ممكنا لا واجبا فذلك باطل
لوجوه ستة قطعية يقينية سنذكرها في مسئلة القضاء والقدر ومنها ما
ذكرنا انه لو توقف رجحان احد طرفي الممكن على الاخر على انضمام مرجح اليه
لامتنع كون الحيوان مختارا في فعله واما قلنا انه لا بد من الاعتراف بحصول
الفاعل المختار وذلك لانا نعلم بالتفرقة البديهية بين كون العبد متمكنا باختياره
تارة يمنة وتارة يسرة وبين كون المرتعش متحركا بالاضطرار والصاعد من
حجر الى فوق والانسان فانه يعرف بين حركة الحجر وحركة يد ذلك الرامي
فان العقلاء ببداية عقولهم يعلمون انه لا يجوز مدح ذلك الحجر وذمه في تلك
الحركة وانه يحسن مدح ذلك الرامي وذمه في تلك الحركة ولو لم يكن العبد مختارا
في فعله لما ثبت هذه التفرقة فثبت انه لو توقف رجحان احد طرفي الممكن
على الاخر على مرجح لزم ان لا يكون العبد مختارا في فعله وثبت انه مختار
في فعله فوجب ان لا يفتقر الممكن الى المرجح الشبهة العاشرة
ان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه
يختار احدهما لا لمرجح والعطشان اذا خير بين شربتين متساويتين

والجايع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين وكذى القول في اشباهها
من الامثلة لا يقال ان ذلك الفاعل لما خصص احد الجانبين بالترجيح
والتخصيص من مرجح لانا نقول ان ذلك القادر ان لم يصح منه ترجيح الجانب
المرجوح على الجانب الراجح بدلا عن الترجيح فهو موجب لا مختار وان صح
منه كل واحد من القسمين بدلا عن الثاني فان توقف ترجيح احد الجانبين على الاخر على مرجح
صار موجبا وخرج عن كونه مختارا وان لم يتوقف على المرجح فقد حصل
رجحان الممكن لا لمرجح الشبهة الحادية عشر القول بافتقار
الممكن الى المؤثر يقدح في كونه ممكنا فوجب ان لا يتحقق الافتقار وبيانه
بالشرطية ان الممكن ان حصل معه وجود السبب كان واجب الوقوع وان
حصل معه عدم ذلك السبب كان ممتنع الوقوع واذا كان لا واسطة
بين حصول السبب وبين عدمه وكان كل واحد منهما مانعا عن الامكان فوجب
ان لا يحصل الامكان اصلا فثبت ان القول بافتقار الممكن الى السبب ينافي
كونه ممكنا ومعلوم ان ما افضى ثبوته الى عدمه كان ثبوته باطلا فوجب ان يكون
القول بثبوت هذا الافتقار باطلا فان قال قايل لم لا يجوز ان يقال
انه ممكن نظرا الى ذاته وماهيته بمعنى انه من حيث انه هو مع قطع النظر
عن وجود السبب وعن عدمه فانه يقبل الوجود والعدم او يقول
انه وان صار واجب الوجود في الحال لحضور سبب وجوده لكنه ممكن الوجود
بالنظر الى الزمان المستقبل والجواب ان نقول اما الوجه الاول
فباطل لان ماهية الشيء اما ان يكون عين وجوده او غيره فان كان الاول امتنع
ان يقال انه من حيث انه هو ممكن الوجود لان على هذا القول لا هوية له سوى
الوجود لكن الوجود من حيث انه وجود ينافي العدم والمنافي للشيء لا يكون
قابلا له فوجب ان يمتنع كون تلك الماهية قابلة للعدم واما الاحتمال
الثاني وهو ان يكون الماهية غير الوجود فنقول على هذا التقدير المحكوم
عليه بالامكان اما الماهية او الوجود او موصوفية الماهية بالوجود
ومحال ان يكون المحكوم عليه بالامكان هو الماهية لان الماهية من
حيث هي هي

لا يقبل الانتفاء الشيء بل هو واجب التحقق لعينها ولذاتها فلا يكون
ممكنة الشيء ومحال ان يكون المحكوم عليه بالامكان هو الوجود من حيث انه
وجود لان الوجود من حيث انه وجود لا يقبل العدم فيمتنع ان يكون الوجود
من حيث انه وجود قابلا للعدم ومحال ان يكون المحكوم عليه بالامكان هو
موصوفية الماهية بالوجود لان تلك الموصوفية ان لم تكن امرا وجوديا
فقد بطل الحدوث وان كان امرا وجوديا عاد التقسيم الاول فثبت ان
هذا العذر الذي ذكرتموه باطل واما السوال الثاني وهو ان الامكان
اما يتحقق بالنسبة الى الزمان المستقبل فنقول اما ان يكون المراد منه
عند حصول الاستقبال حصل هذا الامكان واما ان يكون المراد ان الامكان
حصل في الحال بالنسبة الى الاستقبال والاول باطل لان الاستقبال يصير
حالا عند الحضور فيعود السوال المذكور والثاني ايضا باطل لان حصول
الشيء في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال محال الحصول
في الحال والموقوف على المحال محال فالشيء يشترط حصوله في الاستقبال
مستحيل الحصول في الحال واذا كان هو بهذا الاعتبار ممتنع الحصول
امتنع ان يقال انه بهذا الاعتبار يكون ممكن الحصول لان الامكان والامتناع
لا يجتمعان في الشيء الواحد بالاعتبار الواحد الشبهة الثانية عشر
لو افتقر الحادث الى المؤثر لكان ذلك المؤثر مع كل القيود المعتبرة في تلك
المؤثرية اما ان يقال انه كان موجودا قبل حدوث ذلك الاثر او ما كان
موجودا قبله فان كان الاول فحينئذ يكون حصول الاثر في احد الوقتين دون
الثاني يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وذلك يقدح
في قولنا الممكن يفتقر الى المؤثر اللهم الا ان يقال ان حضور هذا الوقت
كان شرطا لان يصدر الاثر عن المؤثر او كان زوال الوقت الاول شرطا الا ان
على هذا التقدير يلزم ان يقال ان المؤثر مع كل ما لا بد منه في المؤثرية
ما كان موجودا قبل هذا الاثر لان زوال الوقت الاول وحضور الوقت الثاني
كان احد الامور المعتبرة في تلك المؤثرية مع انه كان حاضرا قبل ذلك مع انا

في هذا القسم فرضنا ان كل تلك الامور كانت حاضرة هذا خلف واما
ان قلنا ان المؤثر مع كل ما لا بد منه في حصول المؤثرية ما كان حاضرا
قبل ذلك واما حدث في هذا الوقت كان الكلام في حدوث ذلك المجموع كالكلام
في حدوث ذلك الاثر فان حدث لا لمؤثر كان هذا قولا باستغناء الاثر الحادث
عن المؤثر وان افتقر الى مؤثر اخر لزم اما التسلسل او الدور وهما باطلان
عندكم الشبهة الثالثة عشرة الممكن حين صدر عن الواحد اما ان يكون
قد صدر مع انه كان صدوره عنه ممكنا او مع انه كان صدوره عنه واجبا
فان كان الاول فقد ترجح الممكن لا لمؤثر وان كان الثاني فحينئذ يصدق ان
هذا المعلول من لوازم وجود تلك العلة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم فيلزم من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع علته ويلزم من ارتفاع
علته ارتفاع علة علته وهكذا القول في انه يلزم من ارتفاع كل معلول
ارتفاع علته حتى ينتهي هذا الى المبدا الاول فيلزم ان يقال انه يلزم
من ارتفاع هذه الممكنات وهذه الحوادث ارتفاع واجب الوجود
لذاته وهو محال فان قال قائل الجواب عنه من وجهين الاول ان
ارتفاع الاثر لا يوجب ارتفاع المؤثر بل يدل على ان المؤثر ارتفع اولا
حتى لزم من ارتفاعه ارتفاع هذا الاثر الثاني انه لا يجوز ان يقال ان
ارتفاع هذا المعلول يدل على ان شرطا من الشرائط المعتبرة في تاثير واجب
الوجود لذاته في حصول هذا المعلول قد ارتفع وبهذا التقدير لا يلزم
من ارتفاع هذا المعلول ارتفاع ذات العلة لا بالفعل اما الجواب الاول
فضعيف لانه لو كان الامر كذلك لكان متى ارتفع الاثر كان المؤثر قد ارتفع اولا
لكنا نشاهد عدم الصور والاعراض في عالمنا هذا فيلزم ان يكون عدمها
دالا على عدم عللها وحينئذ يلزم المحذور المذكور واما الجواب الثاني
فضعيف ايضا لان الكلام في ارتفاع ذلك الشرط كالكلام في ارتفاع
ذلك المعلول فان كان ذلك لارتفاع شرط اخر لزم ان يكون كل حادث
لاجل حادث اخر الى غير النهاية ثم هذه الاسباب والمسببات الغير المتناهية

ثم يلزم منه ان يكون

ان كانت موجودة معا فحينئذ يلزم وجود اسباب ومسببات غير متناهية دفعة واحدة وهو محال وان كان بعضها سابقا على البعض فحينئذ فنحن نستثني الحادث الموجود في الحال ونقول سببه ان كان موجودا قبل ذلك وهو غير موجود في الحال واذا جاز ذلك علم انه لا يجوز ان يقال المقتضي لوجود هذا الشي الموجود في الحال شي كان موجودا قبله ثم فني عند طريان هذا الحادث وهذا عين ما ذكرتموه في الشرايط المتعاقبة وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بوجود هذه الممكنات على وجود موجود واجب الوجود لذاته الشبهة الرابعة عشر العالم اما ان يكون له موثر او لا يكون فان لم يكن له موثر مع ان العالم ممكن لذاته فقد وقع الممكن لا لمرجح وان كان له موثر فذلك الموثر اما ان يكون موجبا او مختارا فان كان موجبا فاختصاص النقطة المعينة بان يكون قطبا للفلك دون ساير النقط المساوية لها رجحان للممكن لا لمرجح وكذا القول في اختصاص كل واحد من الكواكب بجانب معين من الفلك دون ساير الجوانب وكذا القول في اختصاص بعض جوانب المتمم بالرقة دون ساير الجوانب وكذا القول في حصول كرة العالم في جانب معين من الخلا الذي لا نهاية له عند من يقول بذلك الخلا واما ان كان مختارا كان تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح فثبت ان القول باستغنا الممكن عن الموثر لازم على كل التقديرات الشبهة الخامسة عشر لو اثر شي في شي لكان تاثير الموثر في الاثر اما ان يكون باعتبار كونه موثرا او كان ذلك التاثير حاصلا باعتبار اخر سوى كونه موثرا والقسمان باطلان فالقول بالتاثير باطل انما قلنا انه يمتنع ان يوثر فيه باعتبار كونه موثرا وذلك لان كون الشي موثرا في غيره نسبة مخصوصة بين ذات الموثر وذات الاثر والنسبة الحاصلة بين الشيين متاخرة بالرتبة عن الذاتين فيلزم من هذا ان يقال ان كون الموثر موثرا في ذات الاثر نسبة متاخرة بالرتبة عن ذات الاثر فلو حكمنا بان ذات الاثر انما وجد بسبب

تلك الموثرية لزم ان يكون هذه الموثرية متقدمة بالرتبة على ذات الاثر وحينئذ يلزم تقدم كل واحد منها على الاخر اعني الموثرية وذات الاثر وذلك محال واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يوثر الموثر في الاثر لا باعتبار كونه موثرا فيه فهذا ايضا باطل لانه لو اثر فيه لا باعتبار كونه موثرا فيه فحينئذ يصير ذلك الاعتبار اعتبارا للموثرية وحينئذ يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال الشبهة السادسة عشر الاثر ما لم يجب وجوده عن الموثر امتنع دخوله في الوجود فانه ما لم يصر الاثر واجب الصدور عن الموثر يكون ممكن الصدور عنه وما دام يكون الشي باقيا على امكانه امتنع دخوله في الوجود فثبت ان الاثر ما لم يصر واجب الصدور عن الموثر امتنع دخوله في الوجود واذا ثبت هذا لزم ان يقال ان صيرورته واجب الصدور عن الموثر متقدم بالرتبة على دخوله في الوجود لكن وجوب صدوره عن الموثر صفة من صفات وجوده والصفة متاخرة بالرتبة عن الموصوف فهذا يقتضي تقدم كل واحد من هذين الاعتبارين على الاخر وتاخره عنه وذلك محال الشبهة السابعة عشر ان الموثر يمتنع كونه موثرا في الشي الا اذا كان ذلك الشي في نفسه ممكن الوجود محتاجا الى الغير فنقول ان عند عدم الامكان والحاجة يمتنع كون الشي موثرا فيه فلو صار موثرا فيه عند حصول الامكان والحاجة لزم ان يكون هذا الامكان وهذه الحاجة علة لكون ذلك المباين علة لوجوده وهذا محال من وجهين الاول انه يلزم ان يحصل للغير واجب الوجود لذاته تاثير في ذات واجب الوجود لذاته وهو محال الثاني انا قد دللنا على ان هذا الامكان وهذه الحاجة قيدان عدميان فلو جعلناهما علة لكون العلة الفاعلة موثرة في وجود الاثر لكانت العلة الاولى لهذه الموجودات امرا عدميا وحينئذ يلزم كون العدم علة للوجود وهذا محال الشبهة الثامنة عشر ان الموثر ما كان موثرا بالفعل قبل وجود الاثر فاذا صار موثرا بالفعل عند وجود الاثر فقد حدثت تلك الموثرية فان كان حدوثها لاجل حدوث هذا الاثر لزم الدور وان كان حدوثها لحدوث شي اخر لزم التسلسل وان حدثت

هذه المؤثرية لا لسبب اصلا كان ذلك قولا بان المحدث المعين غني عن المؤثر
والفاعل وهذا تمام شبهات القائلين بنفي التاثير والاثر هـ هـ هـ

الفصل الخامس في تقرير الجواب عن هذه

الشبهات اما الشبهة الاولى وهي قولهم لو كان الامكان محوجا الى المؤثر
لكان الباقي في حال بقائه محتاجا الى المؤثر فنقول في الجواب عنه لا نزاع في
المقدمة الاولى لكن لم قلتم ان الباقي غير مفتقر الى المؤثر قوله لانه يلزم تحصيل
الحاصل وهو محال قلنا ان عنيتم بهذا الكلام انه يلزم ان يحصل للحاصل حصول
اخر فهذا غير لازم لان على هذا التقدير يكون هذا الحصول الثاني حصولا
جديدا فيكون باثر المؤثر في الحادث لا في الباقي وكلامنا فيما اذا كان المؤثر
مؤثرا في نفس الباقي وان عنيتم بهذا الكلام ان يكون عين ذلك الحصول واقعا
بتاثير ذلك المؤثر وبتكوينه من غير توهم ان يحصل لذلك الحاصل حصول ثاني
فهذا حق وصدق عندنا فلم قلتم انه ليس الامر كذلك والجواب عن
الشبهة الثانية وهي قولهم بان اثر المؤثر اما ان يكون حال وجود الاثر او حال
عدمه قلنا بل حال وجوده قوله فيلزم ايجاد الموجود وهو محال قلنا
ان عنيتم بايجاد الموجود جعله موجودا مرتين فهذا غير لازم وان عنيتم
ان هذا الوجود الحاصل انما حصل بتاثير هذا المؤثر فهذا مذهبنا الذي لا حق
الا هو فلم قلتم انه محال والجواب عن الشبهة الثالثة وهي قولهم
افتقار الاثر الى المؤثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او عدميا قلنا لم لا يجوز
ان يكون ثبوتيا قوله كونه مفتقرا نقيض لقولنا انه غير مفتقر قلنا فهذا الكلام
يوجب عليكم كون العدم وجودا وذلك لان كون العدم مناقضا للوجود
ومقابلا له وصف وجودي بدليل ان كونه غير مناقض له وكونه غير مقابل له
وصف عدمي فاذا كان اللامناقض واللامقابل وصفا عدميا وجب ان يكون
كونه مناقضا ومقابلا وصفا وجوديا واذا كان هذا الوصف وصفا
وجوديا وهو محمول على العدم لانه لا نزاع ان العدم مناقض للوجود ومقابل
له فيلزم ان يكون العدم موصوفا بصفة موجودة والموصوف بالصفة الموجودة

موجود فيلزم كون العدم وجودا وهو محال فكل ما تذكرونه في الجواب
عن هذا الكلام فهو عين جوابنا عن الشبهة المذكورة والجواب عن
الشبهة الرابعة وهي قولهم الحكم على الشيء بالافتقار يقتضي ان يكون المحكوم عليه
بالافتقار متقدما على ذلك الافتقار ومتاخرا عنه قلنا هب ان الافتقار
الى الشيء معنى وقع في محل الشك والشبهة الا ان كون الشيء حادثا بعد العدم
امر معلوم بالضرورة فانا نشاهد ان النور يحدث بعد الظلمة وان الحر يحدث
بعد البرد فنقول ما ذكرتموه في تقرير هذه الشبهة فهو بعينه قائم في الحدوث
وذلك لان ذلك الشيء موصوف بالحدوث والموصوف متقدم بالرتبة على الصفة
فيقتضي ايضا ان يكون متاخرا عنه لانه وجد بعد ان لم يكن وكما ان هذه
الشبهة لا تمنع من الاقرار بالحدوث في الجملة لكونه معلوم الثبوت بالحس
فكذلك يجب ان لا تمنع من الاقرار بحصول الحاجة والافتقار والله اعلم
والجواب عن الشبهة الخامسة وهي قولهم المفتقر الى المؤثر اما الماهية
او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فنقول هذا الاشكال وارد في الحدوث
فانه يقال لو حدث شيء لكان الحادث اما الماهية او الوجود او موصوفية
الماهية بالوجود والكل باطل للوجوه التي ذكرتموها في تقرير هذه الشبهة
وهذا يقتضي ان لا يصير الهواء بعد ان كان مظلما وان لا يقوم الانسان
بعد ان كان جالسا ولما كان هذا باطلا فكذلك ما ذكرتم والجواب عن الشبهة
السادسة وهي قولهم المحكوم عليه بالحاجة اما ان يكون بسيطا او مركبا فنقول
لم لا يجوز ان يكون بسيطا قال عندنا السواد انما صار سوادا بالفاعل والجوهر
انما صار جوهرا بالفاعل قوله علة الحاجة هي الامكان والامكان صفة نسبية
والنسب لا يمكن حصولها في المفردات قلنا المراد عندنا هو انه لا يمتنع بقاؤه
ولا يمتنع زواله ولا نسلم ان الامكان بهذا التفسير لا يعرض للبسائط فان قالوا
قول القائل السواد من حيث انه سواد لا يمتنع بقاؤه ولا يمتنع زواله
لا يفيد غرضكم وذلك لان ما ذكرتم يقتضي الحكم على السواد بامكان البقاء
تارة وبامكان الفناء اخرى والمفهوم من كون السواد سوادا مغاير للمفهوم
من البقاء والفناء

ما ذكرتم يدل على ان الامكان يمتنع حصوله في الماهية البسيطة قلنا
هذا البحث لفظي والمراد من الامكان كون الشيء من نفسه بحيث يصح
ان يبقى هويته وان لا يبقى ولا شك ان المحكوم عليه بهذا المفهوم المسمى
بالامكان مفرد لا مركب والله اعلم والجواب عن الشبهة السابعة وهي
قولهم القول بوقت شيء لمؤثر وشيء اخر يقتضي كون ذلك التاثير مغايرا للذات
المؤثر ولذات الاثر وهو يوجب التسلسل فنقول في الجواب قد ذكرنا ان
مثل ذلك التقسيم الذي ذكرتم قائم فيما علم وجوده بالضرورة فيكون باطلا
قوله فاذا سلمتم وجوه كلام صحيح الشكل مع ان نتيجته تكون باطلة بحيث لا يمكن
الاستدلال بشيء من الدلائل على صحة شيء من المطالب قلنا نحن لا نسلم صحة
الوجه المذكورة في ذلك التقسيم بل نحن انما اوردنا هذه المعارضات
لتدل على اشتمال التقسيم الذي ذكرتموه على مقدمات فاسدة والجواب
عن الشبهة الثامنة وهي قولهم لو كان الامكان علة للحاجة لافتقر المعدوم
حال عدمه الى المؤثر فنقول لم لا يجوز ان يقال الامكان علة لاحتياج وجود
الممكن الى المؤثر واذا كان كذلك لم يلزم من هذا الكلام احتياج عدم الممكن
الى المؤثر سلمنا ان الامكان علة للحاجة في الطرفين فلم لا يجوز ان يقال
علة العدم عدم العلة قوله العلية صفة ثبوتية قلنا لا نسلم قوله لانها
مناقضة للمفهوم من قولنا انه ليس بعلة قلنا ينتقض هذا بقولنا العدم مناقض
للوجود ومقابل له فان ما ذكرتم ان دل على قولكم لزم ان يقال ان كون
العدم مناقضا للوجود صفة موجودة فيكون العدم موصوفا بصفة
موجودة وما كان كذلك كان موجودا فيلزم كون العدم محض الوجود وهو محال
والجواب عن الشبهة التاسعة وهي قولهم لو افتقر الممكن الى المؤثر
لم يكن الانسان مختارا في فعله فنقول لم لا يجوز ان يقال انه مضطر في ذلك
الاختيار وتفسيره ان الله تعالى يخلق ذلك الاختيار فيه ثم يكون ذلك الاختيار
موجبا لذلك الفعل او جزءا من الموجب او شرطا للموجب قوله فعلى
هذا التقدير يلزم الجبر ويلزم بطلان الامر والنهي والثواب والعقاب قلنا لا نسلم

انه يلزم ما ذكرتم فان الثواب والعقاب عند الحكماء احوال لازمة من حصول
الاعمال السابقة على ما سياتي تحقيق هذا الكلام في ابواب المعاد والله اعلم
والجواب عن الشبهة العاشرة وهي قوله الهارب من السبع يختار احد
الطريقين لا لمرجح فنقول لا نسلم انه لم يحصل المرجح هناك وبيانه من وجهين
احدهما حركته في احد المكانين دون الثاني والسبب الثاني ارادته لاحدى
الحركتين دون الثانية لا يقول ان تلك الارادة حصلت لارادة اخرى من
قبله والا لزم التسلسل بل انما حدثت تلك الارادة في قلبه لاسباب علوية
لا اطلاع لنا على تفاصيلها والجواب عن الشبهة الحادية عشرة وهي
قولهم القول بافتقار الممكن الى المؤثر يقدح في كونه ممكنا فنقول ان الكلام
الذي ذكرته يقدح في وجود الممكن سواء قلنا بافتقاره الى المؤثر او لم نقل به
وبيانه هو ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان
موجودا كان وجوده منافيا لعدمه فكان منافيا لامكان عدمه وكذا القول
في جانب العدم فكل ما يصلح عذرا عن هذا يصلح عذرا عما ذكرتم والجواب
عن الشبهة الثانية عشرة وهي قولهم المؤثر مع كونه لا بد منه في حصول المؤثرية
اما ان يقال انه كان حاصلا قبل حدوث هذا الحادث او ما كان حاصلا
فنقول لم لا يجوز ان يقال ذات المؤثر كانت حاصلة الا ان انقضاء الموجود
الذي كان حاصلا قبله كان شرطا لقضاء هذا الحادث عنه وهكذا يكون
فيضان كل حادث مشروطا بانقضاء الحادث الذي كان موجودا قبله كما هو
قول الحكماء والجواب عن الشبهة الثالثة عشرة وهي قولهم انه يلزم من
عدم الاثر عدم المؤثر فيلزم ان يكون المبدأ الاول ممكنا لذاته فنقول حق
انه يلزم عند عدم الاثر عدم المؤثر انما الشيء يخفى ان عدم المؤثر انما
حصل من عدم الاثر لان الاثر تابع والتابع لا يصير متبوعا لا في جانب
الوجود ولا في جانب العدم قوله هب ان الامر كذلك الا ان هذا الكلام يقتضي
انه كلما ارتفع الاثر فقد ارتفع المؤثر او لا وذلك يقتضي كون المؤثر قابلا للارتفاع
قلنا ارتفاع قد يكون لارتفاع ذات المؤثر وقد يكون لارتفاع حالة من احوال الاثر
ذلك المؤثر

كانت تلك الحالة شرطا لصدور الاثر عن ذلك المؤثر وعند الحكماء ان صدور
كل اثر حادث عن المؤثر القديم مشروط بانقضاء حادث آخر وحد قبله
وهكذا لا الى اول والجواب عن الشبهة الرابعة عشرة وهي قولهم
اختصاص النقطة المعينة بالقطبية عند الحكيم واختصاص الوقت المعين
بحدوث العالم فيه عند المتكلم يوجب رجحان احد طرفي الممكن لا لمرجح فنقول
ان تعين النقطة المعينة للقطبية تابع للحركة المعينة واما حصول تلك الحركة
بعينها فيحتمل ان يكون السبب فيه ان المادة الفلكية المعينة لا تقبل الا ذلك
النوع المعين من الحركة هذا على قول الحكيم والله اعلم والجواب عن
الشبهة الخامسة عشرة وهي قولهم لو اثر شيء في شيء لكان المؤثر اما ان يؤثر
في ذلك الاثر باعتبار كونه مؤثرا فيه او لا باعتبار كونه مؤثرا فيه فنقول
الحق انه يؤثر فيه لا باعتبار كونه مؤثرا فيه بل يؤثر فيه باعتبار ذاته المخصوصة
وذات المؤثر يوجب حصول الاثر ثم عند حصول ذات الاثر يحصل الاضافات
المعارضة للاثنين اعني كون احدهما مؤثرا في الاخر وكون الاخر اثرا للاول
والجواب عن الشبهة السادسة عشرة وهي قولهم الممكن ما لم يصر واجب
الصدور عن المؤثر لم يوجد فنقول هذا حق الا ان ذلك الوجوب يكون صفة
لذات المؤثر لا لذات الاثر وتفسير هذا الكلام انه ما لم يصر المؤثر بحيث يجب
تاثيره في ذلك الاثر لم يصدر عنه ذلك الاثر وبهذا التفسير يسقط ما ذكروه
من الشبهة والجواب عن الشبهة السابعة عشرة فنقول لكون الاثر ممكن الوجود
ومحتاجا شرط لتاثير المؤثر فيه والفرق بين الشرط وبين العلة معلوم
والجواب عن الشبهة الثامنة عشرة وهي قولهم المؤثر اذا صار مؤثرا
في الاثر فتلك المؤثرية حكم حادث فنقول لو كانت المؤثرية صفة زائدة
لزم التسلسل وهو محال فظهر انها ليست صفة موجودة في الاعيان
فهذا جملة الكلام في الجواب عن هذه الشبهات والله ولي الارشاد والهداية والعصمة بفضله

## الفصل السادس في ايراد نوعين آخرين من السؤال على

قولنا الممكن لا بد له من مرجح اما تقرير السؤال الاول فهو ان يقول

المكن هو الذي يقبل الوجود ويقبل العدم الا انا نقول الذي يكون كذلك على
قسمين احدهما ان يكون قبول الماهية للوجود وللعدم على السوية من غير تفاوت
اصلا والثاني ان يكون قابلا لهما الا ان احد الطرفين يكون اولى بتلك الماهية من
الطرف الاخر اذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه الممكنات
وان كانت موصوفة بالامكان بمعنى ان حقائقها قابلة للعدم وللوجود الا
انها غنية عن السبب والمؤثر وذلك لاجل ان الوجود اولى بها من العدم فهذه
الماهيات لاجل كونها قابلة للوجود وللعدم يكون من جملة الممكنات الا
انها لاجل ان الوجود اولى بها من العدم يكون غنية عن السبب فما لم يقيموا البرهان
على فساد هذا الاحتمال لم يتم ما ذكرتموه من الحجة والبرهان ثم نقول الذي يدل
على ان حصول هذه الاولوية معقول في الجملة وجوه الاول ان الموجودات
السيالة كالزمان والحركة والصوت لا شك ان العدم اولى بها والمراد من كونها
سيالة انها توجد وتنقضي ويمتنع بقاؤها باعيانها فنقول الدليل على ان الامر
كذلك ان هذا الان الحاضر وهذا الجزء الحاضر من الصوت لا شك انه قابل للوجود
اذ لو لم يكن قابلا للوجود لما دخل في الوجود ولا شك ان العدم اولى بها اذ لو
لم يحصل هذه الاولوية لما كان واجب الانقراض والانقضاء فثبت في هذه الاشياء
انها قابلة للوجود وقابلة للعدم ثم ان العدم اولى بها من الوجود
واذا عقلنا حصول هذه الاولوية في جانب العدم فلم لا يعقل حصولها في جانب
الوجود الوجه الثاني في تقرير هذا الكلام انه قد يكون العلة المؤثرة في
حصول الاثر بحيث يتوقف تاثيرها في ذلك الاثر على حصول شرط مخصوص
مثل الثقل فانه انما يوجب النزول بشرط عدم المانع اذا عرفت هذا
فنقول لا شك ان الاولى بالثقل اقتضاء النزول والسقوط الا انه عند فوات
ذلك الشرط قد يتخلف عنه ذلك الاثر فهذا يدل على ان الاولوية قد يحصل
في جانب الوجود مع انها لا تنتهي الى حد الوجوب الثالث ان الفلاسفة
اتفقوا على ان الممكنات على ثلاثة اقسام منها اكثرية ومنها اقلية ومنها
متساوية ولا معنى للاكثري الا ما يكون الوجود اولى به مع انه لا يمتنع ان يبقى
على العدم

ولا معنى للاقلى الا ما يكون العدم اولى به مع انه لا يمتنع ان يصير موجودا.
واذا كان هذا كما اتفقنا عليه من الفلاسفة كان كافيا في تقرير ذلك السؤال
الاخرى انهم قالوا طبيعة الارض تقتضي الحصول في الوسط على سبيل الاكثرية
لا على سبيل الدوام لانها قد تصير ممنوعة عن ايجاب ذلك على سبيل القسر
مثل المدرة المرمية الى فوق السؤال الرابع ان الماهيات الممكنة لا شك انها
قابلة للوجود والعدم فهذه الماهيات اما ان لا تكون مقتضية لحصول
احد هذين الامرين واما ان تكون مقتضية لحصول احدهما لا بعينه واما ان تكون
مقتضية لحصول احدهما بعينه والاول باطل والا لزم خلو هذه الماهيات
عن الوجود والعدم معا وهو محال والثاني ايضا باطل لان احدهما لا بعينه
يمتنع دخوله في الوجود لان من المحال ان يحصل في الوجود شيء مع انه في نفسه
لا يكون شيئا معينا بل يكون هو في نفسه اما هذا واما ذاك وما يكون ممتنع
الوجود في نفسه يمتنع ان يكون وجوده معلولا لوجود غيره ولما بطل هذان
القسمان ثبت ان هذه الماهيات الممكنة تقتضي اما الوجود بعينه او العدم بعينه
مع ان الطرف الثاني يكون غير ممتنع الحصول فثبت بهذا البرهان انه لا بد من الاعتراف
بحصول هذه الاولوية ولما ثبت بهذه الوجوه الاربعة انه لا بد من الاعتراف
بحصول هذه الاولوية في الجملة فنقول هذا الذي يكون الوجود اولى به من العدم
وجب ان يكون غنيا في وجوده عن السبب المؤثر والفاعل الموجد والدليل
عليه ان عند فرض عدم المؤثر المنفصل اما ان يحصل الرجحان او لا يحصل فان حصل
الرجحان فقد كفت ماهيته في حصول هذا الرجحان وما حصل بالذات امتنع
اسناده الى الغير وان لم يحصل الرجحان فحينئذ لا يكون ذاته مقتضية لحصول
اولوية الوجود مع انا فرضناه كذلك هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان القول
بحصول اولوية الوجود معقول وثبت ان بتقدير حصول هذه الاولوية
فانه يجب حصول الاستغناء عن العلة فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة
واما السؤال الثاني على قولكم الممكن يفتقر الى المؤثر فهو ان نقول
هذه الاجرام العلوية والسفلية بتقدير ان يقوم البرهان على كونها ممكنة الوجود

في انفسها بمعنى انها في انفسها قابلة للوجود وللعدم الا ان بتقدير كونها دائمة
ازلية باقية فانه يمتنع الحكم عليها بالافتقار الى المؤثر لانه ثبت ان الباقي
حال بقائه يمتنع افتقاره الى المؤثر والفاعل فعلى هذا التقدير ما لم يقيموا الدلالة
على كونها محدثة امتنع الحكم عليها بالاحتياج الى المؤثر الا انكم لو اثبتم حدوثها
فحينئذ يسقط هذا الدليل بالكلية ويصير هذا الدليل هو الدليل الذي عليه
يعول المتكلمون في اثبات العلم بالصانع فانهم يقيمون الدليل على ان العالم محدث
ثم يقولون وكل محدث فله محدث فحينئذ يحصل لهم العلم بافتقار هذا العالم الى
الصانع فنقول في تقرير هذا السؤال انا ان الباقي حال بقائه لا يفتقر
الى المؤثر والذي يدل عليه وجوه الاول انه لو افتقر الباقي الى المؤثر حال بقائه
لزم ايجاد الموجود وهو محال الثاني انه لو كان الامر كذلك لزم افتقار البناء حال
بقائه الى الباني وايضا من خضب يده بالحناء فانه يبقى اللون بعد زوال الحناء
ومن رمى الحجر فحركة الحجر باقية بعد زوال المدافعة الرامي الثالث انه يلزم
افتقار العدم الباقي حال استمراره الى المؤثر الرابع ان كل عقل سليم فانه
يشهد بان الشيء اذا حصل على صفة وحالة فانه يبقى على تلك الصفة والحالة
الى ان يطرأ عليه المبطل المزيل ولذلك فانا اذا خرجنا من الدار فانا نظن
بقاء تلك الاشياء التي رأيناها اقوى من ظن زوالها ولهذا السبب فانا نقصد العود
اليها ولا نقصد العود الى الدار التي نجوز خرابها واذا غبنا عن بلد فانا
نكتب الكتب الى اصحاب تلك البلدة لاجل ما حصل في عقولنا من ان الاصل
في كل امر بقاؤه على ما كان فهذا تمام الكلام في تقرير هذين السؤالين واعلم
ان الجواب عن السؤال الاول انما يظهر اذا اقمنا البرهان القاطع
على ان الماهية اذا كانت قابلة للعدم وللوجود فانه يجب ان يكون نسبة
كل واحد منهما الى تلك الماهية على السوية وانه يمتنع ان يكون احد الطرفين
اولى بها والذي يدل على ان الامر كما ذكرناه وجوه الحجة الاولى ان نقول
الماهية اذا اعتبرناها مع جميع الامور المعتبرة في حصول تلك الاولوية
فاما ان يكون العدم عليها حال حصول تلك الاحوال صحيحا او لا يكون العدم عليها
حال حصول تلك الاحوال صحيحا

فان لم يصح العدم مع حصول تلك الاولوية الذاتية كان ذلك واجبا لذاته
لا ممكنا لذاته وان صح طريان العدم عليها فطريان العدم عليها حال
حصول تلك الامور المعتبرة في حصول تلك الاولوية اما ان يتوقف على
حضور السبب المعدم المبطل او لا يتوقف على حضوره فان توقف عليه
فحينئذ لا تحصل اولوية الوجود الا مع ذلك السبب المعدم وعلى هذا التقدير
فالحاصل قبل هذا القدر ما كان كافيا في حصول تلك الاولوية وقد فرضناه
الامر كذلك هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان لا يتوقف عدم ذلك الشي
على حضور السبب المعدم المبطل فعلى هذا التقدير يكون تلك الاولوية
حاصلة تارة مع الوجود ومع العدم اخرى فنسبة تلك الاولوية الى الوقتين
على السوية فاختصاص احد ذينك الوقتين بالوجود والاخر بالعدم يكون
ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الاخر لا لمرجح وهو محال الحجة الثانية
على فساد القول بهذه الاولوية انا نقيم الدلالة على ان الممكن المتساوي فانه
يمتنع رجحان احد طرفيه على الاخر من غير مرجح واذا ثبت هذا فنقول
لو قدرنا ان يكون احد الطرفين راجحا كان الطرف الثاني مرجوحا ولما كان حصول
الرجحان حال الاستواء ممتنعا كان حصوله حال حصول المرجوحية اولى بالامتناع
واذا كان الطرف المرجوح حال كونه مرجوحا ممتنع الحصول كان الطرف الراجح
واجب الحصول ضرورة انه لا خروج عن طرفي النقيض ولما اقمنا البرهان القاطع
على فساد الاحتمال الذي ذكروه فلنذكر الجواب عن الوجوه التي عولوا عليها
والجواب عن الشبهة الاولى وهو قولهم ان من الاعراض ما يكون ممتنع البقا
فنقول من الناس من قال كل عرض فانه يجوز بقاؤه قال لان تلك الماهية قابلة
للوجود فانها لو لم تكن قابلة للوجود لما وجدت وتلك القابلية من لوازم الماهية
ولازم الماهية يكون واجب الدوام بدوام الماهية فتلك القابلية باقية ابدا
فكان ذلك الشي ممكن البقا والدوام ابدا فعلى هذا المذهب الاشكال زائل واما
الذين سلموا ان من الاعراض ما يمتنع بقاؤه فنقول جواب هذه الشبهة عندهم ان كونه
باقيا كيفية حادثة فالممتنع هو حصول تلك الكيفية وهي غير قابلة للوجود ابدا

والجواب عن الشبهة الثانية وهو قولهم العلة اذا كان تاثيرها في
معلولها موقوفا على شرط فقبل حصول ذلك الشرط يكون التاثير بها اولى
مع انه لم ينته الى حد الوجوب فنقول لا نسلم ان التاثير بها اولى فان
العلة مهما اختل قيد من القيود المعتبرة في كونها علة امتنع كونها موثرة
ومهما حصل كل القيود المعتبرة في العلية وجب كونها موثرة والجواب
عن الشبهة الثالثة وهي قولهم اتفقوا على ان الممكن قد يكون اكثريا
وقد يكون اقليا فنقول المراد من الاكثري هو الذي يكون سبب وجوده
في اكثر الاحوال موجودا واذا فسرنا الاكثري بهذا الوجه سقط
كلامكم والجواب عن الشبهة الرابعة ان قولكم الماهية تقتضي احد الطرفين
بعينه مع ان طريان النقيض على ذلك الطرف ممكن فنقول الماهية
تقتضي ان يكون اما موجودة واما معدومة قوله هذا المعنى امر مبهم والمبهم
لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان امتنع جعله معلولا
لما يكون موجودا في الاعيان قلنا مقتضى الماهية عدم الخلو عن الوجود
والعدم معا وعدم الخلو عنهما امر معين فهذا تمام الكلام في السوال الاول
واما السوال الثاني وهو قوله افتقار الممكن الى الموثر مشروط بكون
ذلك الممكن محدثا فنقول هذا الشرط غير معتبر بل ندعي ان مجرد الامكان
علة للحاجة الى الموثر ويدل عليه وجوه الاول انا بينا ان الممكن هو
الذي يكون نسبة الوجود والعدم اليه على السوية وكل ما كان كذلك قضى
العقل بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح فعلمنا ان هذا القدر
كاف في حصول الحاجة الى الموثر فبقي قيد الحدوث محذوفا عن درجة
الاعتبار والثاني ان الحدوث لا يجوز ان يكون علة للحاجة ولا جزءا
من العلة ولا شرطا للعلة والدليل عليه ان الحدوث كيفية في الوجود
فهي متاخرة عن الوجود المتوقف على تاثير الموثر فيه المتوقف على احتياج
الاثر الى الموثر المتوقف على علة تلك الحاجة وعلى جزء تلك العلة وعلى
شرط تلك العلة فلو كان الحدوث نفس العلة او جزءها او شرطها لزم تاخر
الشي الواحد عن نفسه بمراتب وهو محال

فثبت بما ذكرنا ان الممكن مفتقر الى المؤثر سواء كان ذلك الممكن حادثا او باقيا ولنذكر الان الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان ان الباقي لا يحتاج الى المؤثر والجواب عن الشبهة الاولى وهي قولهم لو افتقر الباقي الى المؤثر حال بقائه لزم ايجاد الموجود فنقول الجواب عنه قد تقدم في الفصول السالفة وكذا الجواب عن قوله يلزم افتقار العدم حال بقائه الى المؤثر والجواب عن الشبهة الثالثة وهي قولهم يلزم افتقار البناء حال بقائه الى البناء فنقول افتقار تلك الاجسام الى تلك الاحياز غير وبقاؤها في تلك الاحياز غير والمفتقر الى البناء هو انتقالها الى تلك الاحياز فلا جرم بعد ذلك الانتقال مع مفارقة البناء اما استقرارها في تلك الاحياز فليس معلول بحركة البناء بل معلول طبايع تلك الاجرام والجواب عن الشبهة الرابعة وهي قولهم العلم بوجوده في الحال يوجب ظن بقائه في المستقبل وذلك يقتضي استغناء الباقي عن المؤثر فنقول لا نزاع في ان هذا الظن حاصل لكن لا نسلم ان هذا الظن انما حصل لاجل ان الباقي حال بقائه غني عن المؤثر فما الدليل على ان الامر كذلك فهذا جملة الكلمات المعلومة في هذا الموضع وبالله التوفيق

**الفصل السابع** في بيان ان هذا البرهان المذكور في اثبات معرفة واجب الوجود لا يتم على اصول الحكماء الا بعد اقامة الدلالة على ان العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول اعلم انه لو لم يجب كون العلة المؤثرة موجودة حال وجود المعلول لم يمتنع ان يكون هذا الممكن انما وجد لاجل شيء كان موجودا قبله ولم يبق معه ولو جاز ذلك لجاز ان يقال ان كل ممكن فانه مستند الى ممكن اخر قبله لا الى اول والتسلسل على هذا الوجه ليس باطلا عند الحكماء بل هو حق لان مذهبهم ان كل دورة فانها مسبوقة بدورة اخرى لا الى اول واذا كان التسلسل على هذا الوجه ليس ممتنعا عند القوم فحينئذ لا يمكنهم بيان انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود اما اذا ثبت ان العلة المؤثرة يجب كونها موجودة حال وجود المعلول فعند هذا نقول لو استند كل ممكن الى ممكن اخر الى غير النهاية لحصلت اسباب ومسببات

لا نهاية لها دفعة واحدة وحينئذ يمكن الفيلسوف من اثبات واجب الوجود لذاته فظهر انه لولا صحة هذه المقدمة لم يقدر احد من الفلاسفة على اثبات واجب الوجود لذاته ولاجل هذه الدقيقة فان الشيخ الرئيس لما شرع في كتاب النجاة في اثبات واجب الوجود لذاته اشتغل باقامة الدلالة على ان العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة حال وجود المعلول اما في كتاب الاشارات وساير الكتب فلم يذكر هذه المقدمة والحق ما ذكره

٥

في كتاب النجاة بالبيان الذي ذكرناه اذا عرفت هذا فنقول لو لم تكن العلة واجبة الحصول حال حصول المعلول لكانت اما ان تكون علة لهذا المعلول حال ما كانت تلك العلة موجودة او بعد ان صارت معدومة والاول باطل لان في تلك الحالة المتقدمة لم يصدر عنها شيء اصلا

الثاني

فامتنع كونها علة ومؤثرة والثاني باطل لانها في الزمان قد صارت معدومة والمعدوم لا يكون علة للموجود فان قيل لم لا يجوز ان يقال العلة حال وجودها اوجبت وجود المعلول في الزمان الثاني منه فنقول هذا باطل لان في الزمان الاول لما لم يصدر عنه اثر البتة لم يكن في ذلك الزمان علة ولا مؤثرا البتة واذا لم يكن في ذلك الزمان علة ولا مؤثرا امتنع كونها علة في الزمان الثاني مع انه في الزمان الثاني صار معدوما ولزم كون المعدوم علة للموجود وهو محال واذا لم يصدر عنه ايضا في الزمان الثاني كان هذا تصريحا بانه ليس علة ولا مؤثرا البتة واما ان قلنا بانه في الزمان الاول قد صدر عنه اثر فكان هذا الاثر حاصلا في ذلك الزمان فحينئذ يكون المؤثر موجودا حال حصول الاثر وهذا هو المطلوب والله اعلم واحتج المخالف في وجوب هذه المعية بامور الاول ان هذه المعية لو كانت معتبرة لكانت اما ان تكون عبارة عن المعية بالذات او عن المعية بالزمان والاول باطل لاتفاق العقلاء على ان العلة لا تكون مع المعلول بالذات والثاني باطل لان المعية الزمانية لا تصدق الا على ما يكون زمانيا وكل زماني فهو متحرك ومتغير فما لا يكون كذلك كانت المعية الزمانية ممتنعة في حقه

الثاني ان العلة لو اثرت في المعلول حال كون المعلول حاصلا كان ذلك
ايجادا للموجود وهو محال فوجب ان يقال العلة متقدمة على المعلول حتى
يعقل كونها مؤثرة في نقل ذلك المعلول من العدم الى الوجود الثالث
انا اذا رمينا السهم فلا بد ان يكون كل واحد من المدافعات السابقة علة
لاندفاع ما يحصل بعده على الترتيب والولاء ولولا ذلك لوجب سقوط السهم
عند انفصاله عن اليد الرابع ان الفكر يوجب العلم بالمطلوب مع ان الفكر
يجب تقدمه على العلم بالنتيجة لان الفكر في الشيء حال حصول العلم به محال
الخامس ان الثقيل النازل يكون كل جزء من اجزاء حركته علة لحصول
الجزء الذي يليه اما بان يكون علة مؤثرة كما هو عند بعض المعتزلة او بان
يكون علة معدة كما هو عند الفلاسفة السادس انا نعلم بالضرورة ان
المؤثر ما لم يوجد بتمامه استحال ان يصدر الاثر عنه وتمام وجود المؤثر
متقدم على وجود الاثر فالمؤثر التام يجب ان يكون متقدما على الاثر
السابع انه يقال حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وصريح
العقل شاهد بحصول هذا الترتيب وذلك يدل على ان العلة يجب تقدمها
على المعلول والجواب عن الشبهة الاولى وهي قوله ان هذه المعية
اما ان تكون معتبرة بالذات او بالزمان فنقول هذا بناء على قولكم ان المدة
من لواحق الحركة والتغير وهذا عندنا باطل بل نقول الدليل القاطع على بطلانه
انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى موجود في هذا الوقت وموجود مع حدوث
كل حادث وذلك يبطل قولكم والجواب عن الشبهة الثانية وهي قوله
لو كانت العلة موجودة مع المعلول لزم ايجاد الموجود فنقول ان كنت
تريد بهذا الكلام ايجاد الموجود مرة اخرى فهذا باطل وان كنت تريد به كونه ٥
موجدا لذلك الموجود بمعنى انه لولا ذلك الايجاد لما حصل ذلك الوجود فهذا
حق وعندنا فلم قلتم انه محال والجواب عن الشبهة الثالثة ان الرامي فعل
في السهم قوة باقية هي الموجبة لتلك الحركات الا ان تاثيرها في كل جزء من
اجزاء الحركة مشروط بانقضاء الجزء المتقدم وهذا هو الجواب عن نزول الثقيل

واما قوله الفكر يوجب العلم بالمطلوب مع ان الفكر يجب حصوله قبل
حصول العلم بالنتيجة فنقول الفكر عبارة عن مجموع العلم بالمقدمتين
وهما حاصلان مع العلم بالنتيجة اما قوله المؤثر ما لم يوجد بتمامه لم يصدر
عنه الاثر فنقول ان كان المراد من قوله وجدت العلة بتمامه التقدم
الزماني فهذا هو عين المطلوب وان كان المراد به التقدم بالذات فهو
مسلم لكنه لا يقدح في غرضنا واما التمسك بما يقال في العرف حركت يدي
فتحرك الكم او ثم تحرك الكم فنقول ان هذا التمسك في المطالب العقلية
بالالفاظ وهو ضعيف ثم بتقدير الصحة فانا نحمله على التقدم بالذات
والقبلية وبالله التوفيق **الفصل الثامن** في ايراد هذا البرهان
على وجه اخر يظن ان ايراده على ذلك الوجه يوجب سقوط اكثر هذه
الاسولة عنه وسبب ذلك الظن خطا من الناس من قال ان هذه الاسولة
انما توجهت وهذه المضايق انما لزمت لانا في اول الكلام فسرنا واجب
الوجود لذاته بانه الموجود الذي يكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة
وفسرنا ممكن الوجود لذاته بانه الموجود الذي يكون حقيقته قابلة
للعدم فلما فسرنا الواجب والممكن بهذين التفسيرين جاءت هذه السوالات
وتوجهت هذه المناقضات وعظم الخبط وضاق البحث وهاهنا طريق
اخر اقرب الى الضبط وابعد عن الخبط مما تقدم وهو ان يفسر الواجب
لذاته بانه الذي يكون غنيا في وجوده عن السبب ويفسر الممكن لذاته
بانه الذي يكون محتاجا في وجوده الى السبب وعلى هذا التفسير يصير القول
باثبات واجب الوجود لذاته من اظهر المطالب ومن اوضح المقاصد ولا
تتوجه عليه شيء من السوالات المذكورة فانا نقول لا شك ان في الوجود
موجودا وذلك الموجود اما ان يكون غنيا في وجوده عن السبب واما ان
يكون محتاجا في وجوده الى السبب فان كان الاول فقد ثبت القول
بوجود موجود واجب الوجود لذاته وان كان الثاني فلا بد له من سبب
لان التقدير هو تقدير كونه محتاجا الى السبب ثم يعود التقسيم الاول

في سببه والدور والتسلسل محالان فوجب الانتهاء بالآخرة إلى وجود
موجود غني عن السبب وذلك هو الموجود الواجب لذاته وهو المطلوب
فظهر بهذا الكلام أنا إن فسرنا الواجب والممكن بهذين التفسيرين سقطت
عنا تلك الأسئلة وصار الكلام في غاية الاختصار وكان إيراد
هذه الحجة على هذا الوجه أولى وألطف بل أن نقول إن المباحث العقلية
لا تختلف باختلاف الألفاظ والعبارات فنقول هب أنكم فسرتم
الواجب لذاته بما يكون غنيا في وجوده عن السبب المنفصل إلا أنه
يقال لم لا يجوز أن يقال إن هذا الموجود الغني في وجوده عن السبب
تكون ماهيته وحقيقته قابلة للعدم وللوجود قبولا على التساوي
إلا أنه ترجح وجوده على عدمه لا لمرجح أصلا لا لذاته ولا لغيره
وأيضا لم لا يجوز أن يقال إن تلك الحقيقة وإن كانت قابلة للعدم إلا أن
الوجود بها أولى فلأجل حصول هذه الأولوية تستغني عن المؤثر المنفصل
فثبت بما ذكرنا أنه لا يمكن الجزم بوجود موجود لا يقبل حقيقته العدم البتة
إلا بعد تقرير تلك المقدمات واعلم أن المباحث اللفظية لا ترفع الخفايا
العقلية وإنما تكون فائدتها في انتقال البحث من مقام إلى مقام آخر
وذلك قليل الفائدة **الفصل التاسع** في إقامة البرهان
على أن القول بالدور باطل احتجوا على فساد القول بالدور بأن قالوا
ثبت أن العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للآخر
لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر وإذا كان هذا متقدما على ذاك
وكان ذاك متقدما على هذا لزم من هذا كونه متقدما على المتقدم
على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب كونه متقدما على ذلك الشيء
فيلزم كون الشيء الواحد متقدما على نفسه وهو محال فإن قيل ما المراد
من قولكم العلة متقدمة على المعلول إن أردتم به التقدم الزماني
فهذا باطل لأنا بينا أن هذا التقدم محال وأيضا فقد بينا أنه لو صح
القول بالتقدم الزماني فإنه يسقط هذا الدليل وأما إن أردتم به التقدم

بالذات والعلية فنقول القول بإثبات التقدم بالذات وبالعلية
كلام وقع في ألسنة الفلاسفة فيجب البحث عنه فنقول مرادكم
من التقدم بالعلية كون هذا مؤثرا في ذاك وعلة له وموجبا له أو
تريدون أمرا آخر غير هذا الثاني فإن كان المراد هو الأول كان قولكم
العلة متقدمة على المعلول معناه أن العلة علة للمعلول وحينئذ
لا يبقى لهذا التقدم مفهوم سوى العلية وعلى هذا التقدير فقولكم
لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر
يصير معناه أنه لو كان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة
للآخر وحينئذ لا يبقى بين مقدم هذه الشرطية وبين تاليها فرق البتة
فيكون كلاما فاسدا وأما إن عنيتم بالتقدم مفهوما آخر سوى العلية والمؤثرية
فلا بد من بيانه فإنه غير معقول فإن قالوا التقدم بالعلية له مفهوم
مغاير للتقدم الزماني ولنفس العلية أما أنه مغاير للتقدم بالزمان
فلأنك حين حركت إصبعك فقد تحرك الخاتم ويمتنع أن تكون حركة الإصبع
متقدمة بالزمان على حركة الخاتم وإلا لزم تداخل الجسمين وهو محال
فهاهنا قد حصل التقدم بالعلية ولم يحصل التقدم بالزمان فقد ظهر
التغاير وأما بيان أن التقدم بالعلية مفهوم مغاير لنفس العلية فيقول
العقل قاطع بأنه ما لم يتم وجود العلة في نفسها فإنه يستحيل أن يصدر
عنها المعلول ومعلوم أن حصول العلة بتمامها أمر مغاير لكونها علة
لذلك المعلول وهذا يدل على أن التقدم بالعلية أمر مغاير لنفس تلك العلية
فنقول في الجواب عن هذا السؤال لا نزاع في أن حركة الإصبع وحركة
الخاتم وجدتا معا ولا نزاع في أن العقل يقضي بترتيب أحدهما على الآخر
إلا أنا نقول لم لا يجوز أن يكون ذلك الترتيب هو نفس العلية والتأثير فإن
العقل كلما رأى حركة الإصبع مؤثرة في حركة الخاتم وأن حركة الخاتم حاصلة
عن حركة الإصبع إلا أن هذا المعنى الذي ذكرناه ليس إلا نفس العلية والاقتضاء
والتأثير وليس هاهنا مفهوم ثبوتي سوى ذلك فظهر بهذا البيان الذي
لخصناه أنه لا محصول عند العقل

من التقدم بالعلية الا نفس تلك العلية و اذا ثبت هذا فنقول
قولكم لو كان كل واحد منهما علة لوجود الاخر لكان كل واحد منهما متقدما
على الاخر يصير معناه لو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد
منهما علة للاخر فيصير هذا الزاما للشي على نفسه وهو فاسد وايضا
فلان القول بكون كل واحد منهما علة للاخر ان كان معلوم الامتناع
بالبديهة فحينئذ لا حاجة الى ذكر هذا الدليل وان كان محتاجا الى الاثبات
بالحجة والبينة لم يكن الكلام الذي ذكروه مفيدا الى شي لانه لم يحصل فيه
الا تبديل اللفظ باللفظ ومعلوم انه لا يسمن ولا يغني من جوع
الحجة الثانية على فساد الدور قالوا لو كان كل واحد منهما
علة للاخر لكان كل واحد منهما علة لعلة نفسه وعلة العلة علة
فيلزم كون كل واحد منهما علة لنفسه وذلك محال ولقائل ان يقول
مدار هذه الحجة على قولهم ان علة علة الشي علة لذلك الشي وهذا
كلام مبهم يجب البحث عنه فنقول ان اردتم بقولكم علة علة الشي يجب
كونها علة لذلك الشي هو ان علة علة الشي يجب كونها موثرة في ذلك
الشي وموجبة له فهذا باطل قطعا لان على هذا التقدير يكون علة
العلة علة قريبة للشي وكونها علة قريبة لذلك الشي يمنع من كونها
علة للعلة فقولكم علة علة الشي يجب كونها علة قريبة لذلك كلام
متناقض وان اردتم به انها علة لعلة الشي فهذا مسلم الا انه يرجع
حاصل الكلام فيه الى ان علة علة الشي يجب كونها علة لعلة ذلك الشي
ومعلوم ان هذا الكلام عبث ولا فائدة فيه والحجة الثالثة
وهي الاقوى ان يقال لو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد
منهما مفتقرا الى الاخر والمفتقر الى المفتقر الى الشي يجب كونه مفتقرا
الى ذلك الشي فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه وذلك محال
من وجهين الاول ان المفتقر الى الشي محتاج اليه والمفتقر اليه غير
محتاج الى المفتقر فلو كان الشي الواحد مفتقرا الى نفسه لزم كون الشي الواحد
بالنسبة الواحدة محتاجا وغنيا وذلك جمع بين النقيضين وهو محال
الثاني وهو ان الافتقار الى الشي نسبة مخصوصة بين المفتقر وبين
المفتقر اليه والنسبة لا يمكن حصولها الا بين امرين فالامر الواحد
باعتبار الواحد يمتنع حصول النسبة فيها والله اعلم واحتج
من قال الدور غير ممتنع بوجوه الاول ان الهيولى والصورة
كل واحد منهما محتاج الى الاخر وهو دور والجوهر والعرض يحتاج كل واحد منهما
الى الاخر وهو دور والثاني ان المضافين يتوقف كل واحد منهما على الاخر وهو
دور ولا يقال ان وجوب مقارنتهما لاجل ان العلة الواحدة موجبة لهما معا
لانا نقول هذا لا يصح على قول الفلاسفة لان عندهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد الثالث ان العلية والمعلولية من باب المضاف والمضافان يوجدان
معا فالعلية والمعلولية يوجدان معا والمعية تنافي حصول التقدم فوجب
ان يمتنع حصول التقدم بين العلة وبين المعلول والجواب عن الاول انا
لا نقول بالهيولى واما الجسم فانه مستلزم للحصول في الحيز الا ان ذات الجسم
توجب الحصول في الحيز المطلق وعلى هذا التقدير فالملازمة انما حصلت
بينهما لان ذات الجسم توجب الحصول في الحيز المطلق والجواب عن الثاني
ان المضافين يجب حصولهما معا وكون كل واحد منهما مفتقرا الى الاخر محال
والجواب عن الثالث ان ذات العلة وذات المعلول شي وكون هذا علة
لذاك وكون ذاك معلولا لهذا شي اخر فالتضايف والمعية انما حصل بينهما
باعتبار كونهما علة ومعلولا فاما اذا اعتبر بالحقيقة المخصوصة التي
لكل واحد منهما فبهذا الاعتبار يحصل التقدم والتاثير والله ولي التوفيق
الفصل العاشر في ابطال التسلسل اعلم انه
حصل في هذه المسألة انواع من الدلائل البرهان الاول انا لو فرضنا
كون كل ممكن معلولا لممكن اخر لا الى نهاية لزم كون تلك الاسباب والمسببات
موجودة دفعة واحدة باسرها بناء على المقدمة التي بيناها وهي ان السبب
لا بد وان يكون موجودا حال وجود المسبب واذا ثبت هذا فنقول

مجموع تلك الاسباب والمسببات ممكن الوجود والدليل عليه ان ذلك
المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من تلك الاحاد وكل واحد من تلك
الاحاد ممكن فالمجموع مفتقر الى الاشيا الممكنة والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان
فثبت ان ذلك المجموع ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله موثر فذلك المجموع له
موثر فنقول المؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون نفس ذلك المجموع او امرا
داخلا فيه او امرا خارجا عنه فهذه اقسام ثلثة لا مزيد عليها اما القسم
الاول وهو ان يقال ان ذلك المجموع علة لنفسه فهذا باطل من وجوه
الاول انه لا معنى لقولنا انه علة لوجود نفسه الا انه غير محتاج الى
الغير وقد دللنا على ان ذلك المجموع ممكن لذاته فيرجع حاصل هذا الكلام
الى ان الممكن غني عن السبب فيكون هذا رجوعا الى المقدمات السالفة من ان
الممكن هل يتوقف على السبب ام لا ونحن انما نتكلم في هذا المقام بعد اثبات
ان الممكن لا بد له من سبب الثاني ان المحتاج الى الشي يكون بالنسبة الى المحتاج
اليه والمحتاج اليه غنيا بالنسبة الى المحتاج فلو كان الشي الواحد علة لنفسه
لزم كون الشي الواحد باعتبار الواحد محتاجا وغنيا وذلك يوجب الجمع بين النقيضين
الثالث ان المعلول مفتقر الى العلة فلو كان الشي الواحد علة لنفسه لزم
كونه مفتقرا الى نفسه والافتقار الى الشي نسبة والنسبة لا تحصل الا بين الامرين
فاما الشي الواحد باعتبار الواحد فيمتنع كونه منسوبا الى نفسه واما
القسم الثاني وهو ان يقال علة ذلك المجموع فرد من افراد ذلك المجموع فهذا ايضا
باطل لان كل ما كان علة للمجموع وجب كونه علة لجميع احاد ذلك المجموع
ولا شك ان احد احاد ذلك المجموع هو ذلك الواحد الذي فرض كونه علة
لذلك المجموع فحينئذ يلزم في ذلك الواحد كونه علة لنفسه وقد بينا ان
ذلك محال ويلزم ايضا ان يكون علة لعلة نفسه وذلك يوجب الدور
وقد بينا انه محال فثبت ان هذا القسم ايضا باطل ولما بطل هذان القسمان
ثبت ان علة ذلك المجموع يجب ان يكون امرا خارجا عن ذلك المجموع والخارج
عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا والموجود الذي لا يكون ممكنا لذاته يكون

يكون واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتها جميع الممكنات في سلسلة
الحاجة الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب هذا تمام تقرير
هذا البرهان فان قيل السوال على هذا الدليل من وجوه الاول ان
هذا الدليل الذي ذكرتم في ابطال التسلسل منقوض باشيا احدها ان عند
الحكما كل دورة مسبوقة بدورة اخرى لا الى اول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يكون كل سبب مسبوقا بسبب اخر لا الى اول وثانيها ان النفوس
الناطقة الباقية غير متناهية فاذا جاز وجود ما لا نهاية له من النفوس
فلم لا يجوز وجود ما لا نهاية له من الاسباب والمسببات وثالثها
ان المتكلمين يثبتون حوادث لا اخر لها في احوال اهل القيامة والفلاسفة
يقولون بذلك في ادوار هذا العالم ورابعها ان المتكلمين يقولون ان معلومات
الله لا نهاية لها وان مقدورات الله تعالى لا نهاية لها فلم لا يجوز مثله
في الاسباب والمسببات وخامسها وهو وارد على الفلاسفة
والمتكلمين معا وهو ان صحة حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو حصلت
لتلك الصحة اول لكان قبل ذلك المبدا ممتنعا لعينه ثم انقلب ممكنا لعينه
وذلك محال فثبت انه لا اول للامكان والصحة فكان التسلسل حاصلا في ثبوت
هذا الامكان وسادسها وهو ان مراتب الاعداد لا نهاية لها فكان
التسلسل حاصلا فيها وسابعها انه سبحانه وتعالى عالم بالشي وكل من علم
شيا امكنه ان يعلم كونه عالما به واذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا
بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير
فهو سبحانه عالم بالشي وعالم بكونه عالما به وعالم بكونه عالما بكونه عالما به
وهكذا الى المرتبة الرابعة والخامسة الى ما لا نهاية له فقد حصلت هناك
مراتب غير متناهية وكل مرتبة اخيرة منها فانها متفرعة على المرتبة
التي قبلها فقد حصلت هناك امور غير متناهية وهي مترتبة بالطبع وهي
باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا النقض قوي على قولكم التسلسل
في الاسباب والمسببات محال لا يقال هذا السوال لا يتوجه

على الحكماء لانهم يقولون انه تعالى عقل وعاقل ومعقول والكل واحد
ولا يتوجه ايضا على المتكلمين لانهم يقولون ان العلم بالعلم بالشيء نفس العلم
بالشيء لانا نقول اما الكلام الذي حكيتموه عن الفلاسفة فهو محض
الطامات وذلك لان العلم بالسواد ان كان عندهم صورة مساوية لذات
السواد في الماهية وذات الله تعالى مخالفة للسواد في الماهية فلزم
القطع بان علمه تعالى بالسواد مغاير لذاته المخصوصة وكذلك القول
في جميع المعلومات وايضا فقد دللنا بالبراهين القاطعة في اول هذا الكتاب
على ان العلم حالة نسبية اضافية واذا كان كذلك فيقول علم الله بالسواد
عبارة عن نسبة مخصوصة بين ذاته وبين السواد وعلمه بكونه عالما بالسواد
نسبة مخصوصة بين ذاته وبين النسبة الاولى والنسبة الى احد الشيئين
مغايرة للنسبة الى الشيء الاخر فثبت ان العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء
وايضا لو كان العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بالشيء لكان العالم بالشيء عالما بتلك
المراتب التي لا نهاية لها على التفصيل ومعلوم انه باطل وايضا فانه يمكننا
ان نعقل كون الرجل الفلاني عالما بالمعلوم الفلاني مع انا نشك في كونه عالما
بذلك العلم وايضا فانا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا ان زيدا عالم بالسواد
وبين قولنا انه عالم بكونه عالما بالسواد ولو كان احد العلمين نفس الثاني
لما بقيت هذه التفرقة فهذا تمام الكلام في توجيه هذا النقض وثانيهما
وهو النقض بالنسب فان كل مقدار فانه يقبل التنصيف ثم اذا انتصف
كل واحد من نصفيه فانه يقبل التربيع ولما كان المقدار قابلا للتنصيف
الى غير النهاية فحينئذ حصلت هناك نسب وكل مرتبة اخيرة فانها
متفرعة على النسبة الى صلة قبلها فهذا تمام الكلام في تقرير هذه النقوض
السؤال الثاني على البرهان الذي ذكرتم ان نقول قولكم تلك الجملة
المركبة من تلك الاسباب والمسببات التي لا نهاية لها اما ان تكون
واجبة او ممكنة انما يصح ويظهر اذا صح وصف تلك الاسباب والمسببات
التي لا نهاية لها بكونها جملة ومجموعا فلم قلتم ان ذلك صحيح وتقريره

وهو ان وصف الشيء بكونه جملة ومجموعا مشعر بامتياز ذلك المجموع عن غيره
وامتيازه عن غيره مشروط بكونه متناهيا فثبت انه لا يمكن وصفه بكونه
مجموعا وجملة الا بعد ان يثبت كونه متناهيا وانتم بنيتم كونه متناهيا على
وصفه بكونه كلا وجملة وحينئذ يلزم الدور السؤال الثالث هب
انه يصح وصفها بكونها كلا وجملة ومجموعا فلم قلتم انه يجب انتهاؤها الى واجب
الوجود لذاته اما قوله ان ذلك المجموع ممكن فله سبب وسببه اما ان يكون
هو هو او ما يكون داخلا فيه او ما يكون خارجا عنه قلنا لم لا يجوز
ان يكون شيئا داخلا فيه قوله يلزم كون ذلك الواحد علة لنفسه وعلة
لعلة نفسه قلنا هذا انما يلزم لو عللنا تلك الجملة بواحد من تلك الجملة
اما لو عللنا تلك الجملة بكون كل واحد منها مستندا الى واحد اخر لا الى نهاية
لم يلزم ما ذكرتم من المحال والحاصل انهم ابطلوا كون تلك الجملة معللة
بنفسها وابطلوا كونها معللة بواحد من تلك الجملة وعند هذا قالوا
فيجب كونها معللة بشيء خارج عن مجموع الممكنات وللسائل ان يقول
هاهنا قسم رابع وهو كون تلك الجملة معللة بكون كل واحد من احادها
معللا بواحد اخر لا الى نهاية ومن المعلوم بالضرورة ان هذا القسم قسم مغاير
للاقسام الثلثة التي ذكرتموها فان هذا القسم مغاير لكون تلك الجملة معللة
بنفسها ومغاير لكون تلك الجملة معللة بواحد معين منها ومغاير لكون
تلك الجملة معللة بشيء خارج عنها فثبت ان هذا القسم مغاير للاقسام
الثلثة التي ذكرتم فانتم اشتغلتم بتلك الاقسام الثلثة التي هي خارجة عن
المقصود واما هذا القسم الرابع فهو القسم الذي وقع النزاع فيه وما
شرعتم في هذا البحث لاجل ابطاله بل تركتموه واهملتموه وما تعرضتم له
والحاصل ان الدليل الذي ذكرتموه ابطال لاقسام لا حاجة لها واهمال للقسم
الذي تعلقت الحاجة به فكان هذا من باب التمويه فان قالوا التقسيم
الذي ذكرناه صحيح فانا قلنا علة تلك الجملة اما نفسها او شيء داخل فيها
او شيء خارج عنها ومعلوم انه لا مزيد على هذه الاقسام الثلثة فلما تكلمنا
على كل واحد منها

كان القسم الذي ذكرتموه داخلا فيها وعلى هذا التقدير فلا حاجة بنا الى
ان نتكلم على ذلك القسم بعينه وايضا فتعليل الجملة بكون كل واحد منها
معللا بواحد اخر لا الى نهاية يرجع حاصله الى تعليل تلك الجملة بنفسها
وقد بينا ان ذلك محال فنقول في الجواب عن هذا السؤال اما قولكم ان
القسم الذي ذكرناه داخل في تلك الاقسام الثلثة فنقول ان صريح العقل يدل
على ان هذا التقسيم الذي ذكرناه قسم معتبر وليس المقصود من ذكر هذا الدليل
ليس الا ابطاله فاذا بينا ان الاقسام الثلثة التي ذكرتموها مغايرة
لهذا القسم بحسب يظهر ان الدليل الذي ذكرتم لا يفيد المطلوب اما قوله
ان تعليل كل واحد منها بالاخر يقتضي تعليل الجملة بنفسها فنقول هذا ايضا
باطل لان حال المجموع من حيث انه ذلك المجموع غير حال كل واحد من احاد
ذلك المجموع بالنسبة الى واحد اخر غيره والجملة فالفرق بين الكل من حيث
هو كل وبين كل واحد من احاد الكل معلوم في المنطق وصريح العقل ايضا
يدل عليه فالقول بان الجملة انما وجدت لانها تلك الجملة غير والقول بان
تلك الجملة وجدت لكون كل واحد من احادها معللا بواحد اخر منها الى غير
النهاية غير فان احد البابين من الاخر واي صل انكم ابطلتم تعليل تلك الجملة
بنفسها وابطلتم تعليلها بواحد من احاد تلك الجملة وبقي هاهنا احتمال
اخر وهو كون تلك الجملة معللة بكون كل واحد منها معللا بواحد اخر لا الى نهاية
وهذا القسم مغاير للقسمين الاولين والمقصود من هذا البحث ليس الا ابطال
هذين القسمين فكان الاشتغال بذكر القسمين الاولين عبثا واهمال هذا القسم الذي
هو المطلوب غفلة عظيمة والله الهادي والجواب عن هذه السؤالات
ان نقول اما النقض الاول فجوابه ان كل واحد منها مسبوق باخر لا الى اول
فلم يحصل لمجموعها وجود في شيء من الاوقات بل كان ذلك المجموع معدوما
ازلا وابدا والمعدوم يمتنع الحكم عليه بانه لا بد له من موثر كاف هذه العلل
فانا بينا ان العلة لابد وان تكون موجودة مع المعلول فلو تسلسلت الاسباب
والمسببات لوجدت باسرها معا فيكون المجموع موجودا فحينئذ يصح الحكم

هذا القسم

عليه بالافتقار والحاجة الى الموثر فظهر الفرق ولاجل هذا الفرق ذكرنا
ان هذا البرهان لا يتم الا اذا اثبتنا ان العلة يجب ان تكون موجودة حال وجود
المعلول واما النقض الثاني وهو النفوس الناطقة فالجواب ان ذلك
المجموع وان كان موجودا معا لكن ليس شيء منها علة للاخرى بخلاف ما نحن فيه
واما النقض الثالث وهو الحوادث التي لا اول لها والمعلومات والمقدورات
فنقول الفرق ان مجموع تلك الاعداد غير موجود فيكون الفرق ما تقدم وكذلك
الجواب عن مراتب الاعداد ومراتب صحة حدوث الحوادث واما المراتب
التي لا نهاية لها فنقول هب انه لا اخر لها ولكن لها اول فان اول تلك المراتب
هو العلم بالشيء ثم يترتب عليه المرتبة الثانية وهو العلم بذلك العلم ثم يترتب
على المرتبة الثانية المرتبة الثالثة وهلم جرا الى ما لا اخر له فهاهنا لا اخر
لهذه المراتب الا ان لها اولا ونحن انما ادعينا انه لا بد للاسباب والمسببات
من اول وما ادعينا انه لا بد لها من اخر فظهر الفرق واما السؤال الثاني
وهو قوله تلك الاسباب والمسببات اما ان تعقل وصفها بكونها مجموعا
وجملة وكلا لو ثبت كونها سابقة فالجواب لا نسلم ان الامر كما ذكرتم
والدليل عليه وجهان الاول انا حيث قلنا الاسباب والمسببات لا نهاية
لها فقد جعلنا اللانهاية محمولا ومعلوم انه ليس موضوع هذا المحمول كل واحد
واحد من تلك الاسباب بل ليس الا المجموع فثبت انه يمكن وصفه بكونه مجموعا
وجملة سواء فرضناه متناهيا او غير متناه الثاني انا اذا قلنا ما لا نهاية له
موجود فقد حكمنا على تلك الامور التي لا نهاية لها بانها موجودة فحينئذ لا نريد ٥
بالكل والجملة والمجموع الا تلك الموجودات باسرها واما السؤال الثالث
وهو قوله لم لا يجوز ان يقال ان تلك الجملة انما وجدت لاجل ان كل واحد من احادها
استند الى واحد اخر الى غير النهاية فالجواب عنه ان نقول هذا ايضا باطل
لانا اذا قلنا الجملة انما وجدت لاستناد كل واحد من احاد تلك الجملة الى واحد
اخر فقد حصل هاهنا مفهومان احدهما المجموع ذوات تلك الاحاد والثاني
كون كل واحد منها مستندا الى الاخر ولا شك في تغاير هذين المفهومين

اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي جعلتموه علة لتلك الجملة اما ان يكون
هو تلك الاحاد او تلك الاستنادات العارضة لتلك الاحاد والاول
باطل لان مجموع تلك الاحاد هو عين ذلك المجموع فتعليل ذلك المجموع بتلك
الاحاد يقتضي تعليل الشي بنفسه وهو محال والثاني ايضا باطل لان تلك
الاستنادات احوال عارضة لتلك الاحاد فلو جعلنا هذه الاستنادات
علة لتلك الاحاد لزم جعل العوارض عللا للمعروضات وذلك محال لان
المعروض متقدم بالرتبة على العارض فلو جعلنا العارض علة للمعروض
لزم تقدم كل واحد منهما على الاخر وهو محال فثبت سقوط هذا السوال
وها هنا اخر الكلام في تقرير هذا البرهان والله ولي الرحمة والغفران
البرهان الثاني في ابطال التسلسل اعلم انه يمكن ذكر البرهان
الذي قدمنا ذكره بحيث يصير اشد اختصارا مما سبق ذكره فنقول
لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكانت تلك الجملة
من حيث انها جملة ممكنة ولكان كل واحد من احاد تلك الجملة ايضا ممكنا واذا كان
كذلك فتلك الجملة ممكنة بحسب كونها تلك الجملة وبحسب كل واحد من احاد
تلك الجملة وكل ممكن فلا بد له من سبب مغاير له فلهذه الجملة سبب مغاير لها
من حيث انها تلك الجملة ومغاير لكل واحد من احاد تلك الجملة وكل ما كان مغايرا
لجملة الممكنات وكان مغايرا لكل واحد من احاد الممكنات فهو ليس بممكن
وكل موجود ليس بممكن فهو واجب لذاته فثبت بهذا الطريق وجوب انتهاء
جملة الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب ويظهر
من هذا انه يمكن ذكر ذلك البرهان من غير ان يحتاج فيه الى تلك التقسيمات
الكثيرة التي ذكروها البرهان الثالث اذا فرضنا الاسباب
والمسببات متسلسلة الى غير نهاية فالموجود هناك ليس الا احاد تلك الذوات
والا كون بعضها متعلقا بالبعض اما احاد الذوات فهي باسرها ممكنة الوجود
فلو دخلت في الوجود من غير مؤثر يؤثر فيها كان هذا قولا بوقوع الممكن
لا لمؤثر وذلك محال واما تعلق بعضها بالبعض فهي احوال اعتبارية عارضة

لتلك الذوات والعارض للشي مفتقر الى المعروض فمعروضات هذه الاحوال
ليست الا تلك الاحاد وهي باسرها ممكنة فهذه الاحوال الاعتبارية الاضافية
مفتقرة الى امور هي ممكنة الوجود والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فهذه الاحوال
الاعتبارية باسرها ممكنة الوجود اذا عرفت هذا فنقول ان تلك الاحاد
باسرها ممكنة الوجود لذواتها واستناد بعضها الى بعض احوال اعتبارية
عارضة لتلك الاحاد وهي باسرها ايضا ممكنة الوجود فجملة هذه الموجودات
ممكنة الوجود في ذواتها وممكنة الوجود في جميع اعتباراتها والممكن لا بد
له من مؤثر يؤثر فيها ويجب كون ذلك المؤثر مغايرا لها على ما ثبت ان كل ممكن
فلا بد له من مؤثر فثبت ان جملة هذه الممكنات مفتقرة الى مؤثر مغاير لها
والمغاير لكل الممكنات لا يكون ممكنا فثبت افتقار جملة الممكنات الى موجود
يؤثر فيها ويكون ذلك مغايرا لمجموعها ولكل واحد من احادها وذلك هو الموجود
الواجب لذاته وهو المطلوب البرهان الرابع انا اذا
اعتبرنا هذا المعلول الاخير ثم اعتبرنا علته ثم اعتبرنا علة علته الى ما لا نهاية
له فهذه جملة فاذا حذفنا عن هذا الجانب المتناهي عشر مراتب واعتبرناها
بعد حذف هذه العشرة عنها كانت جملة اخرى ثم طبقنا في الوهم كل واحدة
من احاد احدى الجملتين على واحدة من احاد الجملة الاخرى بحسب مراتب
التطبيق والمراد من قولنا بحسب مراتب التطبيق ان الاخير من هذه الجملة
يقابل بالاخير من الجملة الثانية والثاني من هذه الجملة بالثاني من تلك الجملة والثالث
من هذه بالثالث من تلك وقس على هذا الترتيب فنقول اما ان يظهر التفاوت
بين الجملتين او لا يظهر فان لم يظهر لزم كون الزائد مساويا للناقص وهو محال
وان ظهر التفاوت فذلك التفاوت اما ان يظهر من الجانب الذي يلينا وهو محال
لانا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد فصلا من هذا الجانب فوجب ان
يظهر التفاوت من الجانب الاخر وذلك يوجب التناهي من الطرف الاخر وذلك
يمنع من القول بكونها امورا غير متناهية فان قالوا هذا الدليل يوجب على
الفلاسفة ان يحكموا بتناهي الحوادث وان يحكموا بتناهي اعداد النفوس
الناطقة

مع انهم لا يقولون بها فنقول الغرض من هذه المسالة وسرهانبين الصورتين قد ذكرناه في باب تناهي الابعاد وبالله التوفيق البرهان الخامس

اذا فرضنا موجودا واحدا من الممكنات فهو مع جملة علله اعداد غير متناهية ثم اذا عينا واحدا اخر فهو ايضا مع جملة علله اعدادا اخر غير متناهية واذا كان كذلك فعدد الجملتين اكثر لا محالة من عدد الجملة الواحدة وكل ما كان اقل من غيره فهو متناهي فعدد الجملة الواحدة متناهي وقد فرضناه غير متناه هذا خلف البرهان السادس ان المعلول الاخير له علة ولعلته علة فالمعلول الاخير خاصيته انه معلول وليس بعلة والعلة الاولى لو حصلت لكانت خاصيتها انها علة وليست بمعلولة واما المتوسطات فهي مشتركة في صفة واحدة وهي كون كل واحد منها علة لما تحتها ومعلولا لما فوقها اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا ذهاب العلل الى غير النهاية لكان الكل في حكم الوسط ولم يحصل لشي منها خاصية الطرف البتة ثم نقول هذا الوسط ان استند الى شي ليس له خاصية الوسط فذاك هو المطلوب وان لم يستند الى شي بهذه الصفة كان الوسط غنيا عن الاستناد الى الطرف وما لم يستند الى غيره فهو طرف وليس بوسط فالوسط ليس بوسط واذا كان كذلك فعلة المعلول الاخير وجب ان لا يستند الى غيرها لان التقدير تقدير ان الوسط لا يجب استناده الى غيره واذا كانت هذه العلة غنية عن الاستناد الى شي بالبتة كانت طرفا فكانت واجبة الوجود لذاتها فثبت ان نفي الطرف يوجب اثباته فوجب ان يكون هذا النفي باطلا وان يكون اثبات طرف للممكنات امرا واجبا وهو المطلوب البرهان السابع ان نقول انا قد بينا في باب خواص الواجب والممكن ان الممكن لذاته ما لم يصر واجب الوجود بسببه امتنع ان يدخل في الوجود واذا كان كذلك كانت صيرورة الممكن لذاته واجبا امرا لا يحصل له الا بسببية الغير اذا عرفت هذا فنقول لو فرضنا اسبابا ومسببات لا نهاية لها لكان وجوب كل واحد منها تابعا لا اصليا اذ لو فرضنا واحدا منها يكون اصليا في الوجوب لكان ذلك الواحد واجبا لذاته وقد فرضنا

انه ليس كذلك واذا كانت وجوباتها باسرها تابعة لوجوب شي اخر فلا بد من متبوع لان حصول التابع من حيث هو تابع بدون المتبوع محال فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شي يكون واجب الوجود على سبيل الاصالة لا على سبيل التبعية للغير وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود لذاته فثبت انه لا بد في الموجودات من موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فهذا جملة البراهين المعتبرة في ابطال التسلسل وبالله التوفيق

الفصل الحادي عشر في ابطال التسلسل بطريق اخر سوى ما تقدم ذكره اعلم انا في الفصل المتقدم لما افتقرنا الى ابطال التسلسل لانا جوزنا ان تكون علة وجود الممكن ممكنا اخر فلما جوزنا هذا في الجملة افتقرنا الى ابطال التسلسل ومن الناس من يقول ان ما كان ممكن الوجود لذاته فانه لا يصلح للعلية والتاثير واحتجوا على صحة هذه المقدمة بوجوه الحجة الاولى ان الممكن هو الذي تكون ماهيته مقتضية لقبول الوجود والعدم فلو كانت ماهية الممكن علة لهذه القابلية ولو كانت موثرة في وجود شي اخر لكانت الماهية الواحدة مقتضية للقبول وللتاثير فيكون الواحد قد صدر عنه اكثر من الواحد وذلك باطل للوجوه التي يذكرها الفلاسفة في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الممكن الموثر في وجود الغير تكون ماهيته مركبة فهو باحد الجزئين يقتضي القبول وبالجزء الثاني يقتضي التاثير فنقول فعلى هذا التقدير الجزء الذي يقتضي القابلية ليس بموثر والجزء الذي يقتضي التاثير ليس بممكن فالذي هو ممكن ليس بموثر والذي هو موثر ليس بممكن وهو المطلوب الحجة الثانية ان الامكان علة للحاجة الى الموثر فاما ان يكون علة للحاجة الى موثر مبهم لا بعينه واما ان يكون علة للحاجة الى موثر متعين في نفسه والاول باطل لان غير المعين من حيث انه غير معين لا وجود له في الخارج وكل ما كان موجودا في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا يمتنع ان يكون موجودا في الخارج وكل ما لا يكون موجودا في الخارج

٥ امتنع تحقق الحاجة اليه في الخارج ولما بطل هذا القسم ثبت ان ماهية الامكان

علة الحاجة الى شي معين وماهية الامكان ماهية واحدة من حيث انها ماهية
ماهية الامكان فوجب احتياج كل الممكنات الى ذلك المعين لان التساوي
في العلة يوجب التساوي في المعلول اذا ثبت هذا فنقول لو كان ذلك
الشي المعين ممكنا في نفسه لزم كونه محتاجا الى نفسه وكونه علة لنفسه
وذلك محال فثبت ان جميع الممكنات محتاج الى شي واحد بعينه وثبت
ان ذلك الشي المعين يمتنع كونه ممكنا في نفسه والموجود الذي لا يكون
ممكن الوجود لذاته يكون واجب الوجود لذاته فثبت ان جميع الممكنات
مستندة الى موجود واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال الامكان علة للحاجة الى السبب من حيث انه سبب والاسباب
الكثيرة اذا اخذت من حيث انها اسباب كان المفهوم من مجرد كونها
اسبابا مفهوما واحدا فالامكان وان كان مقتضيا الا انه يحوج الى السبب من حيث (واحدا)
انه سبب فلم يلزم استناد كل الممكنات الى سبب واحد قلت السبب اما
ان يعتبر ذاته المخصوصة او يعتبر مجرد كونه سببا ومؤثرا في الغير اما الاعتبار الثاني
فمن المستحيل ان يكون الامكان سببا للحاجة اليه ويدل عليه وجهان الاول
ان المفهوم من السببية حالة نسبية اضافية والاحوال النسبية تكون من اللواحق
والعوارض وكل ما كان من اللواحق والعوارض فهو معلول فكونه سببا ومؤثرا
معلول فيعود الالزام فيه الثاني انا قد دللنا على ان السبب لا يوجب وجود
المعلول من حيث انه سبب ومؤثر لان السببية والمؤثرية من مقولة المضاف
والمضافان معا فالسببية والمؤثرية متاخرة بالرتبة عن ذات الاثر فيمتنع كونها
مؤثرة في ذات الاثر بل المؤثر في ذات المعلول انما هو الذات المخصوصة
التي للسبب واذا كان كذلك كان الامكان علة للحاجة الى تلك الذات المخصوصة
وعلة للاستناد الى تلك الذات المخصوصة وحينئذ يجب ان يكون كل ممكن مستندا
اليه وهذا برهان حسن في اثبات واجب الوجود الحجة الثالثة ان كل
ممكن فهو مركب ولا شي من المركب بمؤثر ينتج لا شي من الممكن بمؤثر اما قلنا ان كل ممكن
مركب فلان كل ممكن فانه لا بد وان يصح الوجود والعدم على ماهيته وكل ما كان كذلك

كان وجوده غير ماهيته فالموجود الممكن يجب كونه مركبا من الماهية والوجود
واما قلنا ان المركب لا يكون مؤثرا وذلك لانه لو كان مؤثرا لكان اما ان يكون
كل واحد من جزئيه مستقلا بالتاثير او يكون احدهما مستقلا بالتاثير دون الاخر
او لا يكون واحد منهما مستقلا بالتاثير فان كان الاول لزم اجتماع العلتين
المستقلتين على الاثر الواحد وهو محال وان كان الثاني كانت العلة ليس الا الجزء
الواحد فلم تكن العلة مركبة وان كان الثالث فنقول لما كان كل واحد من الجزئين
ليس له اثر اصلا فهذه الاجزاء عند اجتماعها اما ان يقال انها بقيت كما كانت
قبل الاجتماع او ما بقيت كذلك بل حدث بسبب الاجتماع حالة زائدة فان كان
الاول وجب ان يبقى المجموع عند الاجتماع غير مؤثر كما انها كانت قبل
الاجتماع غير مؤثرة وان كان الثاني وهو انه حدث عند الاجتماع امر زائد
فنقول المقتضي لحدوث هذه الحالة الزائدة ان كان كل واحد من تلك الاجزاء
فحينئذ يعود ما ذكرنا من اجتماع المؤثرات المستقلة على الاثر الواحد
وان كان المقتضي لها احد تلك الاجزاء بعينه فحينئذ يكون الموجب والمؤثر
هو ذلك المفرد فقط وان كان المقتضي لحدوث تلك الحالة الزائدة هو المجموع عاد
التقسيم الاول فيه وهو انه هل حدث عند الاجتماع حالة زائدة ويلزم الى غير
النهاية وهو محال وقد نظن توجيه النقوض على هذه الحجة الا ان التامل التام
يدل على انها ليست صحيحة والله ولي الهداية والارشاد

الفصل الثاني عشر في ايراد سوال على الدليل المذكور
في اثبات واجب الوجود لذاته وكيفية الجواب عنه اعلم ان الدليل
الذي ذكرناه هو ان قلنا لا شك في وجود موجود فذلك الموجود ان كان
واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مرجح وذلك المرجح
يجب ان يكون موجودا معه ثم ذلك الموجود الاخر ان كان ممكنا عاد الكلام فيه
والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته
وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول ظهر ان هذا الدليل لا يتم الا بعد صحة
مقدمات خمسة احدها ان الممكن لا بد له من مرجح وثانيها ان العلة المؤثرة

لا بد وان يكون موجودة حال وجود المعلول وثالثها ان علة الموجود
يجب ان يكون شيئا موجودا ورابعها ان الدور باطل وخامسها ان التسلسل
باطل وعند صحة هذه المقدمات يجب الاعتراف بوجود موجود واجب
الوجود لذاته وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول للسائل ان يسال
فيقول هذا الدليل منقوض بالحوادث اليومية وتقريره ان هذه الحوادث
اليومية اما ان يكون مفتقرة الى المقتضي او لا يكون مفتقرة اليه فان كان الحق
هو الثاني فقد حصل الممكن المحدث لا عن مؤثر وذلك يبطل قولكم ان الممكن المحدث
لا بد له من مرجح وان كان الحق هو الاول وهو ان هذه الحوادث مفتقرة الى المؤثر
فنقول ذلك المؤثر اما ان يكون محدثا او قديما فان كان محدثا فاما ان يقال
ان ذلك المحدث كان موجودا قبله بمعنى ان كل جزء من هذه الحوادث فانه
معلول للجزء السابق عليه واما ان يقال ان ذلك المؤثر المحدث يكون موجودا
مع هذا الاثر فان كان الحق هو القسم الاول فقد جوزتم ان يكون المؤثر في وجود
هذا الحادث شيئا كان موجودا قبل هذا الحادث ثم لم يبق معه واذا جوزتم
ذلك فجوزوا استناد كل ممكن الى موجود اخر كان موجودا قبله ولم يبق معه
لا الى اول وعلى هذا التقدير فلا يمكنكم اثبات واجب الوجود لذاته ولا يمكنكم
ان يقولوا ان اثبات حوادث لا اول لها محال لان هذا صريح قول الفلاسفة
فكيف يمكنكم انكاره وان كان الحق هو الثاني وهو ان علة وجود هذا الحادث
شيء اخر حدث معه فيقول علة وجود ذلك الحادث اما ان يكون هو الحادث
الذي هو معلوله واما ان يكون حادثا اخر والاول يوجب الدور والاخر
يوجب التسلسل فثبت انا اذا اسندنا هذه الحوادث الى علل حادثة لزمنا
هدم مقدمة من المقدمات المذكورة في اصل الدليل واما القسم الثاني
وهو ان يقال المقتضي لحدوث هذا الحادث اليومي شيء قديم ازلي فنقول
ذلك القديم اما ان يقال انه كان تاما في الازل في جميع الامور المعتبرة
في تاثيره في هذا الحادث اليومي او ما كان كذلك فان كان الاول فنقول
ذلك المؤثر التام كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث مع ان هذا الحادث

ما وجد في ذلك الوقت مع ان نسبة ذلك المؤثر التام الى الوقتين على السوية يكون
ذلك رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما ان قلنا ان ذلك المؤثر
ما كان تاما في جميع الامور المعتبرة في كونه مؤثرا في هذا الحادث ثم حدث
مجموع تلك الامور فحدوث ذلك المجموع ان كان لا لسبب فقد وقع الممكن لا
عن مرجح وان كان عن سبب عاد التقسيم الاول فيه فيفضي اما الى اسناد المعلول
الحاضر الى علة سابقة واما الى وقوع الدور واما الى وقوع التسلسل فثبت
ان حدوث هذه الحوادث اليومية يقتضي اختلال مقدمة واحدة من المقدمات
المذكورة في ذلك الدليل واعلم ان الفلاسفة اجابوا عن هذا السؤال بجواب
يناسب مذهبهم والمتكلمون اجابوا عنه بجواب اخر يناسب مذهبهم
اما الفلاسفة فقد قالوا هذا الاشكال قاهر قوي ولا جواب عنه الا بحرف واحد
وذلك الحرف انما يستقيم على قولنا ان كل حادث مسبوق بحادث اخر لا الى
اول وتقريره ان يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجود قديم ازلي
الا ان شرط فيضان هذا الحادث عنه زوال ذلك الحادث السابق فكل حادث
مسبوق بحادث اخر وان انقضاء الحادث المتقدم شرط في كون ذلك الموجود
القديم علة لحدوث الحادث المتاخر وعلى هذا الطريق فقبل كل حادث
حادث لا الى اول واما المتكلمون فقالوا هذا السؤال انما صعب على الفلاسفة
لانهم جوزوا حدوث حادث قبل حادث لا الى اول واما نحن فلا نقول به
وهو عندنا من المحالات واذا كان كذلك وجب انتهاء الحوادث كلها الى مؤثر
قديم قال السائل اما جواب الفلاسفة فضعيف وبيانه
من وجوه الاول ان التقسيم الذي ذكرناه في السؤال لا يندفع بهذا الكلام
لانا قلنا ان ذلك المؤثر القديم اما ان يقال انه كان تاما في جميع الامور
المعتبرة في كونه مؤثرا في وجود ذلك الحادث او ما كان كذلك فان كان الحق
هو الاول فيقول ان ذلك المؤثر التام كان حاصلا في الازل وما كان هذا الحادث
موجودا ثم حدث هذا الحادث بعد ذلك مع انه لم يتغير امر من الامور المعتبرة
في حدوث هذا الحادث البتة فحينئذ يلزم رجحان الممكن لا لمرجح واما القسم الثاني

وهو ان كل الامور المعتبرة في كون ذلك القديم علة لهذا الحادث ما كان
موجودا في الازل لانه حدث ذلك المجموع فحدوث ذلك المجموع اما ان يكون
لا لسبب او يكون لسبب سابق ويكون علته معلولة وهو الدور
او يكون علته حادثا اخر وهو التسلسل فثبت انه لا بد في الجواب من
التزام احد هذه الوجوه الاربعة وعلى كل التقديرات فانه
تفسد مقدمة من المقدمات المعتبرة في اصل ذلك الدليل الوجه الثاني
في بيان ضعف هذا الجواب ان تلك العلة القديمة حال ما كان الحادث
المتقدم موجودا ما كانت موثرة في وجود الحادث المتاخر ثم بعد
انقضاء الحادث المتقدم صار موثرا في وجود الحادث المتاخر فكون ذلك
الموجود القديم موثرا في وجود هذا الحادث المتاخر حكم حادث
فان لم يفتقر الى الموثر فقد فسد قولكم الحادث لا بد له من موثر وان افتقر الى
الموثر فالموثر فيه ان كان هو وجود الحادث المتقدم فقد اسند ثم المتاخر
الى المتقدم وان اسند هو الى عدم ذلك الحادث فقد اسند ثم الاثر الوجودي
الى الموثر العدمي وان اسند هو الى معلوله لزم الدور وان اسند هو الى
حادث اخر لزم التسلسل والكل يهدم دليلكم الوجه الثالث
في بيان ضعف هذا الجواب ان نقول الحادث المتقدم اما ان يكون فناه
وانقضاه لذاته او لغيره فان كان الاول كان ممتنع الوجود لذاته فوجب
ان لا يوجد البتة وان كان الثاني فليس هاهنا سبب يزيله ويوجب عدمه
الا طريان هذا الحادث المتاخر فعلى هذا يكون زوال المتقدم موقوفا
على طريان هذا الحادث المتاخر وانتم جعلتم فيضان هذا الحادث المتاخر
عن العلة القديمة مشروطا بانقضاء الحادث المتقدم وذلك يوجب
الدور فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الجواب الذي عول الفلاسفة
عليه في دفع هذا الاشكال ضعيف اما جواب المتكلمين فهو ايضا
ضعيف لوجوه الاول ان صحة حدوث الحوادث اما ان يكون لها اول
واما ان لا يكون لها اول فان كان لها اول فقد كان قبل حصول ذلك المبدأ ممتنعا

لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهذا محال وبتقدير تسليمه فاختصاص
هذا الانقلاب بذلك الحين يكون رجحانا للممكن لا لمرجح واما ان قلتم انه لا اول
لصحة حدوث الحوادث فحينئذ يسقط قولكم ان حدوث حوادث لا اول
لها محال والوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب ان الموثر القديم
هل كان مستجمعا لجميع الامور المعتبرة في كونه موثرا في وجود العالم او
ما كان كذلك فان كان الاول فحينئذ مع حصول كل تلك الامور في الازل ما كان
العالم حاصلا في الازل ثم حصل فيما لا يزال فقد وقع الممكن لا عن مرجح
وان كان الثاني فمجموع تلك الامور المعتبرة في الموثرية حكم حادث فيعود
التقسيم فيه فهذا جملة الكلام في تقرير هذا السوال الهايل والجواب
عنه اما الفلاسفة فقد اجابوا عنه بان غاية هذا السوال ان يكون الموثر
القديم موثرا في وجود هذا الحادث حكم حادث فلا بد له من سبب فتكون
موثرية الموثر في الاثر ليس بموجود حتى ازلا ابدا والا لكان ممكنا ولكان مفتقرا
الى الموثر وحينئذ يلزم افتقاره الى موثر اخر وهو محال فثبت ان
الموثرية ليست موجودة حادثا فلم يلزم افتقاره الى السبب واما الحق فيوفق
جواب المتكلمين فالبحث المستقصى عنه مذكور في مسئلة القدم والحدوث ان شاء الله

## الفصل الثالث عشر في حكاية شبهات من يقدح

في اثبات واجب الوجود لذاته الشبهة الاولى لو حصل في الوجود
موجود واجب الوجود لذاته لكان ذاتا قايما بالنفس وكل ذات قايمة
بنفسه فهو مساو لسائر الذوات في كونه ذاتا وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود
لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك خلف
فنفتقر الى تقرير هذه المقدمات اما المقدمة الاولى وهي انه لو وجد
موجود واجب الوجود لذاته لكان ذاتا فالدليل عليه انه لو وجد
واجب الوجود لذاته لكان موجودا مستقلا بنفسه قايما بذاته
ولا معنى للذات الا ذلك واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل ذات
فانها تساوي سائر الذوات في كونها ذواتا فالدليل عليه وجهان

الاولى ان الذات يمكن تقسيمها الى الواجب والممكن والمفارق
والمقارن ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام الثاني انا اذا
اعتقدنا ذاتا وشككنا بعد ذلك في ان تلك الذات واجبة او ممكنة وجسمانية
او مفارقة فانّ شكّنا في هذه الامور لا يزيل اعتقادنا كونه ذاتا
فعلمنا ان المفهوم من كون الذات ذاتا مفهوم مشترك بين كل الاقسام
واما المقدمة الثالثة فهي قولنا الذوات لما تساوت باسرها
في الذاتية كانت الذوات باسرها ممكنة فالدليل عليه ان حكم الشي
حكم مثله فلما تساوت الذوات باسرها في الذاتية وجب ان يصح
على كل واحد منها ما يصح على الاخر واذا كان كذلك كان اختصاص كل واحد
حصل الاساسية وبين الممكنات امرا جائز الزوال ومتى كان الامر كذلك
كان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته الشبهة الثانية قالوا لو فرضنا
موجودا واجب الوجود لذاته لكان ذلك الوجوب اما ان يكون نفس ماهيته
او جزء الماهية او مفهوما خارجا عن ماهيته والاول محال لوجوه
الاول ان المفهوم من الوجوب الذاتي معلوم والحقيقة المخصوصة التي
لتلك الذات غير معلومة والمعلوم مغاير لغير المعلوم الثاني انا اذا قلنا
واجب الوجود واجب الوجود لم يفد شيئا واذا قلنا ان الذات الفلانية
واجبة الوجود كان الكلام مفيدا الثالث ان اهل المنطق قالوا
وجوب الوجود جهات ومعناه انه لا بد في القضية من موضوع ومن محمول
ومن رابطة ومعناها اتصاف ذلك الموضوع بذلك المحمول ثم ان الوجوب
والامتناع كيفيات عارضة لهذه الرابطة اذا كان الامر كذلك امتنع ان
يقال بان الوجوب تمام تلك الماهية واما القسم الثاني وهو ان يقال
الوجوب الذاتي جزء من اجزاء تلك الماهية فهذا ايضا باطل لانه على هذا التقدير
يكون واجب الوجود لذاته مركبا وكل مركب ممكن ينتج ان واجب الوجود
لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال واما القسم الثالث وهو ان يقال
وجوب الوجود صفة خارجة عن الذات لاحقة لها فنقول وهذا ايضا باطل

لان كل ما كان صفة خارجة عن الذات لاحقة لها فهو مفتقر الى تلك
الماهية وكل ما كان مفتقرا الى الغير فهو ممكن لذاته فالوجوب بالذات
ممكن لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته فانه لا يجب الا بوجود علة فقبل
هذا الوجوب وجوب اخر وذلك يوجب الذهاب الى ما لا نهاية له فثبت
ان هذه الاقسام الثلثة باطلة والشبهة الثالثة لو وجد
موجود واجب الوجود لذاته لكان اما ان يكون وجوده نفس ماهيته
او مغايرا لها والاول باطل لانه لو كان وجوده نفس ماهيته لان
ماهيته مخالفة لماهية ساير الماهيات ولجميع صفات تلك الماهيات
فيلزم ان يكون لفظ الموجود واقعا عليه وعلى غيره لا بحسب مفهوم
واحد وقد ثبت ان ذلك باطل والثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان يكون
الوجود صفة قائمة به كانت مفتقرة الى ذلك الموصوف والمفتقر الى الغير
ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من علة ولا علة الا تلك الماهية فيكون
علة ذلك الوجود هو تلك الماهية لكن كل علة فهي متقدمة على معلولها
بوجودها فيلزم كون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها
فيلزم ان يكون ذلك الوجود متقدما على نفسه وهو محال الشبهة
الرابعة لو وجد واجب الوجود لذاته لكان مركبا وهذا محال فذلك محال
بيان الملازمة ان واجب الوجود يجب ان يكون وجوبه مغايرا لذاته بدليل
انه يصح ان يقال انه واجب الوجود لذاته والوصف مغاير للموصوف
واذا كان كذلك فواجب الوجود عبارة عن مجموع تلك الذات مع تلك
الصفة وكل مركب ممكن فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته
وهو محال الشبهة الخامسة لو حصل واجب الوجود لذاته لكان
مفتقرا في دوام وجوده الى المدة والزمان والمفتقر الى الغير ممكن لذاته
بيان الاول ان واجب الوجود لذاته لا بد وان يكون دايم الوجود والمعقول
من الدايم ما يكون موجودا فيما مضى وفي الحاضر وفي المستقبل لكن الوجود
في الماضي والحاضر والمستقبل مشروط بوجود الحاضر والمستقبل

لان كون الشي مظروفا للشي مشروط بوجود ذلك الظرف فثبت
ان دوام الوجود لا يعقل الا مع المدة والزمان لا يقال انا لا نقول
ان واجب الوجود موجود الان وفي الماضي والمستقبل بل نقول انه موجود
لا يقبل العدم ولا نزيد على ذلك لانا نقول لا عبرة في هذا الباب
بان نذكر هذا القول باللسان او لا نذكره وانما العبرة بالعقل ونحن نعلم
بالضرورة ان الشي الذي يصح حكم العقل عليه بانه ما كان موجودا
في الماضي وهو غير موجود في الحال ولا يكون موجودا في المستقبل
فانه يكون معدوما محضا ونفيا صرفا والمكابرة فيه مكابرة في الضروريات
وانما قلنا ان افتقار واجب الوجود لذاته الى المدة والزمان محال لوجهين
الاول ان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن لذاته والثاني ان الزمان مركب
من اجزاء متعاقبة منقضية فيكون ممكنا لذاته فالمفتقر في وجوده اليه
اولى بالامكان فهذا تمام الكلام في الشبهات المذكورة في هذا الباب
والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول اما قوله لو وجد واجب الوجود
لكانت ذاته مساوية لسائر الذوات في كونه ذاتا فنقول لم لا يجوز
ان يقال ان كونه ذاتا معناه انه مستقل بنفسه ومعنى الاستقلال انه
لا حاجة به الى الغير فهذا المعنى مفهوم سلبي وهو صفة مشتركة بين
الحقائق المختلفة التي هي الذوات المخصوصة وتحقيق الكلام ان الماهيات
المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لوازم متساوية واما الماهيات المتساوية
فانه يمتنع اختلافها في الصفات اللازمة والذي يحقق ما ذكرناه انه
كما يصح تقسيم الذوات الى الواجب والى الممكن فكذلك يصح تقسيم الصفات
الى الصفات التي تكون من الكميات والى الصفات التي تكون من الكيفيات وغيرهما
ولا يلزم ان تكون الصفات كلها متساوية واذا كانت الذوات باسرها
متساوية وكانت الصفات باسرها متساوية فجاز ان يحصل الاختلاف
واما الشبهة الثانية وهي قوله لو حصل واجب الوجود
لكان وجوبه اما ان يكون تمام ذاته او جزء ذاته او خارجا عن ذاته

فنقول هذا بنا على ان الوجوب مفهوم ثبوتي وهذا ممنوع فلم لا يجوز
ان يقال انه مفهوم عدمي وبهذا التقدير لا يصح ما ذكرتموه من التقسيم
واما الشبهة الثالثة وهي قوله وجود واجب الوجود اما ان
يكون نفس حقيقته او مغايرا لحقيقته فنقول هذه المسألة سنأتي بعد ذلك
على سبيل الاستقصاء واما الشبهة الرابعة وهي قوله لو وجد واجب
الوجود لكان مركبا فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوجوب مفهوما ثبوتيا.
واما الشبهة الخامسة فجوابها انه لو افتقر الوجود الدائم الى المدة
والزمان لكان ذلك الزمان دائما فكان يلزم افتقاره الى زمان اخر ولزم التسلسل
وهو محال فهذا تمام الجواب عن هذه الشبهات وبالله التوفيق

## الفصل الرابع عشر في بيان ان العالم المحسوس ليس هو واجب الوجود لذاته

اعلم ان الدليل الذي ذكرناه انما دل على انه حصل في الوجود
موجود واجب الوجود لذاته فقط فاما ان ذلك الواجب شي مغاير
لهذا العالم المحسوس فذلك لا يحصل من ذلك الدليل بل يجب علينا اقامة
الدلالة على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود لذاته فحينئذ يحصل
لنا بعد ذلك انه لا بد من موجود اخر غير هذا العالم المحسوس يكون واجب
الوجود لذاته فنقول الذي يدل على ان هذا العالم المحسوس ممكن الوجود
لذاته وجوه الحجة الاولى ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة وكل مركب
ممكن ينتج ان كل جسم ممكن اما قولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة فقد تقدم
ذكره في باب الهيولى والصورة على سبيل الاستقصاء اما قولنا كل مركب
فهو ممكن لذاته فتقريره ان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وكل
واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره
فهو ممكن لذاته فان قيل لم لا يجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته
الا انه يجب لوجوب جزئيه وهو الهيولى والصورة اجاب الحكيم
عنه بانه ثبت بالدليل انه يمتنع خلو الهيولى عن الصورة ويمتنع خلو الصورة
عن الهيولى فثبت كونهما متلازمين فيقول هذا التلازم اما ان يكون بين

مسلما ذكرهم

٩٦

ماهيتيهما كما في المضافين او من وجودهما والاول باطل والا لامتنع ان يعقل
احدهما مع الذهول عن الاخر لكان ذلك لا يفتقر في اثبات تلازمهما
الى برهان منفصل والثاني ايضا باطل هذا ثبت انهما متلازمان في الوجود ثم نقول انه يستحيل
كون الهيولى علة للصورة لان الهيولى من حيث هي هي قابلة للصورة
فلو كانت مؤثرة فيها لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وذلك محال
ويستحيل كون الصورة علة للهيولى لان الصورة حالة في الهيولى فتكون
مفتقرة اليها والمفتقر الى الشيء يمتنع كونه علة لوجوده فثبت انه لا الهيولى
علة لوجود الصورة ولا الصورة علة لوجود الهيولى وقد ثبت كونهما
متلازمين في الوجود وكل شيئين متلازمين في الوجود لا في الماهية ولا يكون
احدهما علة للاخر فلا بد وان يكونا معلولي علة واحدة اذ لو لم يكن كذلك
لكان كل واحد منهما غنيا عن صاحبه وعن كل ما يفتقر صاحبه اليه وذلك
يمنع من القول بثبوت الملازمة فثبت ان الهيولى والصورة معلولا علة
منفصلة وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فثبت ان الجسم كما انه ممكن الوجود
بحسب تمام ماهيته فهو ايضا ممكن الوجود بحسب كل جزء من اجزاء ماهيته
هذا تمام الكلام في هذا الدليل والاعتراض عليه ان يقال اما القول
بان الجسم مركب من الهيولى والصورة فقد سبق البحث فيه سلمنا ذلك لكن
لا نسلم كون الهيولى والصورة متلازمين والكلام على دلائلهم في اثبات
هذا التلازم قد سبق تحصيله سلمنا ذلك فلم لا يجوز كون الهيولى علة للصورة قوله
لانها قابلة والقابل لا يكون فاعلا قلنا الكلام في ان الشيء الواحد البسيط
لا يكون قابلا وفاعلا معا سبق تحقيقه لا نستقصيه سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان تكون
الصورة علة للهيولى قوله الصورة مفتقرة الى الهيولى والمفتقر الى الشيء
لا يكون علة له قلنا قد اجبنا عن هذا الحرف في باب مباحث الهيولى
والصورة سلمنا انه لا يجوز ان يكون واحد منهما علة للاخر فلم قلتم بانه
لما كان الامر كما ذكرتم وجب كونهما معلولي علة واحدة منفصلة
ولم لا يجوز ان يقال ان المضافين متلازمان في الماهية لذاتيهما من غير ان يكون

لاحدهما تقدم على الاخر البتة فكذلك الهيولى والصورة تتلازمان في الوجود
لذاتيهما من غير ان يكون لاحدهما تقدم على الاخر البتة ثم نقول قولكم
انهما انما تلازما لكونهما معلولي علة واحدة كلام ضعيف وبيانه من وجهين
الاول ان عندكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا التقدير
يمتنع كونهما معلولي علة واحدة دفعة بل لا بد من كون احدهما واسطة
بين العلة وبين الثاني وحينئذ يرجع القول بكون احدهما علة للثاني من
بعض الوجوه الثاني انكم زعمتم ان الصورة شريكة للعلة المؤثرة ولا معنى
لهذه الشركة الا ما يكون جزء العلة والدليل الذي ذكرتم في ابطال كون
الصورة علة للهيولى قائم بعينه في ابطال كون الصورة جزء العلة للهيولى
وهذا تمام القول في هذا الباب الحجة الثانية للفلاسفة في اثبات
كون الاجسام ممكنة الوجود لذواتها قالوا كل جسم فان وجوده غير
ماهيته وكل ما وجوده غير ماهيته فهو ممكن الوجود لذاته ينتج فكل جسم
ممكن الوجود لذاته اما الصغرى وهي قولنا كل جسم فان وجوده مغاير
لماهيته فالكلام المستقصى فيه قد سبق في باب الوجود واما الكبرى
وهي ان كل ما وجوده غير ماهيته فهو ممكن الوجود لذاته فالدليل عليه
ان ذلك الوجود اما ان يكون غنيا عن تلك الماهية او يكون محتاجا اليها
فان كان الاول يلزم ان لا يكون ذلك الوجود عارضا لتلك الماهية بل يكون
قائما بنفسه لا تعلق له بتلك الماهية لكنا فرضنا ان ذلك الوجود عارض
لتلك الماهية وان كان الثاني فنقول كل ما كان محتاجا الى الغير فهو ممكن
لذاته وكل ممكن لذاته فلا بد له من سبب وذلك السبب اما تلك الماهية او غيرها
لا جائز ان يكون السبب هو تلك الماهية لان كل علة فهي متقدمة بوجودها
على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت تلك الماهية
متقدمة بوجودها على وجود نفسها وذلك محال فتعين ان يكون سبب
ذلك الوجود شيئا غير تلك الماهية وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته مفتقر
في الوجود الى غيره فثبت ان كل جسم فوجوده غير ماهيته وثبت ان
كل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته

سلم ان كل جسم فهو ممكن الوجود لذاته واعلم ان الكلام في انه هل العقل
ان يكون ماهية الشي علة لوجود نفسه سياتي بالاستقصا في باب
ان وجود الله تعالى هل هو نفس ماهيته ام لا **الحجة الثالثة** في بيان
ان الاجسام ممكنة الوجود لذواتها ان واجب الوجود يجب ان يكون
واحدا والاجسام ليست واحدة فواجب الوجود لا يمكن ان يكون جسما
والجسم لا يمكن ان يكون واجب الوجود لذاته اما بيان ان واجب الوجود
يمتنع ان يكون اكثر من واحد فالدليل عليه سياتي في باب اثبات ان واجب
الوجود لذاته واحد واما بيان ان الاجسام ليست واحدة بل كثيرة
فهذا امر مشاهد فلا حاجة في اثباته الى الحجة واعلم ان المباحث على الدليل
المذكور في ان واجب الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد كثيرة وهي مذكورة في
موضعها اللايق بها **الحجة الرابعة** في بيان ان الاجسام ممكنة الوجود
لذواتها ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتباينة في التعين وما به
المشاركة غير ما به المباينة فكل واحد منها مركب من الجسمية التي بها يشارك
ساير الاجسام ومن التعين الذي به يمتاز عن ساير الاجسام اذا ثبت هذا
فنقول اما ان يكون الجسمية مستلزمة لذلك التعين واما ان يكون ذلك التعين
مستلزما للجسمية واما ان لا يكون واحد منهما مستلزما للاخر والاول باطل
والا لزم ان يكون كل جسم موصوفا بذلك التعين فيكون كل جسم ذلك
المعين هذا خلف والثاني ايضا باطل وذلك لان تعين ذلك الجسم نعت من نعوته
وصفة من صفاته ونعت الشي مفتقر الى ذلك الشي والمفتقر الى الشي لا يكون
علة له فثبت انه لا الجسمية علة لذلك التعين ولا ذلك التعين علة
الجسمية ولما بطل هذان القسمان وجب ان يكون اجتماع هذين القيدين
معلول علة منفصلة واذا كان كذلك وجب ان يكون جسم معين فانه
يكون معلولا لعلة منفصلة وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته واعلم
ان هذه الحجة مبنية على ان التعين مفهوم ثبوتي والكلام فيه قد تقدم في
هذا الباب **الحجة الخامسة** في اثبات ان الاجسام ممكنة لذواتها

ان نقول كل متحيز منقسم بالدلايل المذكورة في مسالة نفي الجزء الذي لا يتجزى
وكل منقسم فهو مركب وكل مركب فهو ممكن الوجود بالدليل الذي سبق ذكره
مرارا فثبت ان كل جسم ممكن الوجود لذاته وفي كل واحد من هذه المقدمات ابحاث
ما هنا تحقيقها **الحجة السادسة** في اثبات ان الاجسام ممكنة الوجود
لذواتها ان نقول لا نشك ان ماهيات الاجسام قابلة للصفات والاعراض
فهذه الماهيات مقتضية لهذا القبول فلو كانت مقتضية لوجوب الوجود
ايضا لزم كون تلك الماهيات مقتضية لامرين احدهما قبول الصفات
والثاني وجوب الوجود وهذا محال لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وهذا الدليل مبني على ان القبول صفة وجودية وعلى ان
الوجوب صفة وجودية وعلى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
**الحجة السابعة** كل جسم فانه يمتنع خلوه عن بعض الاعراض وهي
المقادير والحصول في الاحياز والمقتضي لحصول هذه الاعراض ليس هو
الجسمية والا لزم تساوي الاجسام في هذه الصفات فالمقتضي لها غير
ذواتها فنقول الجسم يمتنع الخلو عن هذه الصفات وحصول هذه الصفات
موقوف على الغير فالجسم ممتنع الخلو عما يفتقر الى سبب منفصل وما كان كذلك
كان مفتقرا الى سبب منفصل وما كان مفتقرا الى سبب منفصل كان ممكنا لذاته
فهذا مجموع الطرق التي يقرر الفيلسوف على المتمسك بها في اثبات ان الاجسام
ممكنة الوجود لذواتها **والحجة الثامنة** وهي طريقة المتكلمين وذلك
انهم يعينون الدلالة على ان الاجسام محدثة ثم يقولون وكل محدث فانه ممكن
الوجود لذاته فهذه جملة الوجوه التي يمكن الرجوع اليها في اثبات كون
الاجسام ممكنة الوجود لذواتها وها هنا اخر الكلام في شرح اثبات
العلم بواجب الوجود بالاستدلال بامكان الذوات والله ولي التوفيق
**الفصل الخامس عشر** في اثبات اله العالم بناء
على التمسك بامكان الصفات اعلم ان مدار هذا الدليل على اثبات ان الاجسام
متساوية في تمام ماهياتها وهذا مطلوب صعب المرام فان القايل ان يقول

كما ان الصفات متساوية في كونها صفات ثم انها مختلفة بحسب ماهياتها
المخصوصة مثل كونها سوادا او بياضا وحلاوة وحموضة فكذا لا يبعد
كون الاجسام متساوية في عموم الجسمية والتحيز ثم انها تكون مختلفة بحسب
ماهياتها المخصوصة فجسمية النار تخالف جسمية الارض وجسمية كل
واحد منها تخالف جسمية الفلك واذا كان هذا الاحتمال قائما لم يلزم من
استواء الاجسام في عموم الجسمية استواؤها في الجسمية ماهياتها المخصوصة
والذي يقوي هذا السؤال ان المقادير من باب الاعراض عند الفلاسفة
والجسم عبارة عن الذات القابلة لهذه المقادير واذا ظهر هذا فنقول
حصل ها هنا امور ثلثة المقبول وهو المقدار وكون ذات الجسم قابلة
لذلك المقدار وهذه القابلية نسبة مخصوصة بين ذات القابل وبين هذا المقدار
وتلك الذات المحكوم عليها بكونها قابلة لهذا المقدار فنقول اما المقادير
فلا شك انها ماهيات متساوية في كونها مقادير واما كون ذوات الاجسام
قابلة لها فهذا ايضا مفهوم مشترك فيه بين الكل الا انه ثبت في علوم
العقل ان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلا يمتنع كون
ذوات الاجسام مختلفة بحقايقها المخصوصة ومتباينة بماهياتها
المتعينة ومع ذلك فانها تكون مشتركة في هذه القابلية فثبت بهذا انه
لا يلزم من تساوي الاجسام في المفهوم الذي هو الجسمية والمقدار وفي
كونها باسرها قابلة له كون ذواتها المعينة وحقايقها المخصوصة متساوية
اذا عرفت هذا فنقول المعلوم عندنا من الجسم انه شيء يلزمه
قبول المقادير الثلثة فاما ان ذلك الشيء بحسب ذاته المخصوصة ما هو
فغير معلوم عندنا واذا لم يكن معلوما عندنا لم نقدر على ان نحكم بمقتضى
الفطرة الاصلية كونها متماثلة او مختلفة فثبت بهذا البيان ان اثبات
كون الاجسام متماثلة في تمام حقايقها المخصوصة امر في غاية الصعوبة
والذي حصلناه في هذا الباب ان نقول لا شك ان الاجسام متساوية
في طبيعة الجسمية والمقدار وهذا القدر امر معلوم بالبديهة ثم نقول

هذه الاجسام التي علمنا كونها متساوية في طبيعة الجسمية نعلم ايضا
من حالها كون كل واحد منها مغايرا للاخر ومخالفا له في تعينه وتشخصه
وهذا ايضا معلوم ثم نقول هذه الاشياء المتساوية في الجسمية المتباينة
في التعين والتشخص اما ان تكون مختلفة بالماهية او لا تكون فان لم تكن
مختلفة بالماهية فحينئذ يصح قولنا ان الاجسام متماثلة في تمام ماهياتها
وحقايقها وذلك هو المطلوب واما ان قلنا انها مختلفة بالماهية
فنقول فعلى هذا التقدير حصل الاستواء بينها في الجسمية والاختلاف في الحقيقة
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان تكون جسميتها وتحيزها
مغايرا لتلك الحقايق المخصوصة التي لاجلها حصل الاختلاف فنقول فعلى
هذا التقدير ينقسم ذلك الى ثلثة اقسام لا مزيد عليها لانه اما ان يقال ان تلك
الامور التي بها حصل الاختلاف ذوات وتكون الجسمية التي بها حصل
الاشتراك صفات واما ان يقال بالعكس منه وهو ان تكون الجسمية التي بها
حصل الاشتراك ذوات وتكون الامور التي بها حصل الاختلاف صفات
واما ان يقال ان كل واحد من هذين الامرين مباين عن الاخر لا صفة له
ولا موصوف به فهذا تقسيم صحيح دائر بين النفي والاثبات ثم نقول
والقسم الاول باطل ولما بطل ذلك بقي الثاني والثالث واما الثالث وعلى كلي
التقديرين فالمقصود حاصل اما قلنا ان القسم الاول باطل وذلك لان الجسمية
والمقدار لا شك انه حاصل في الحيز والجهة لانه لا معنى للمقدار الا الامر
الممتد في الجهات والاحياز فهذه الحقيقة تكون لا محالة حاصلة في
الاحياز والجهات فاذا قلنا ان هذه الجسمية صفة حالة في تلك الاشياء
التي بها حصل الاختلاف فنقول تلك الاشياء اما ان تكون حاصلة في الاحياز
والجهات واما ان لا تكون كذلك والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم
منه التناقض وتقريره انا اذا قلنا الاجسام متساوية في الجسمية وكانت
مختلفة باعتبار اخر فالجسمية التي بها حصل الاستواء تكون لا محالة
مغايرة لتلك الاعتبارات التي بها حصل الاختلاف واذا كان كذلك

فتلك الاعتبارات المباينة للجسمية وتلك الحقائق المغايرة لها وصاف
لا يكون لها في حد ذاتها جسمية ولا تحيز البتة اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا
كونها حاصلة في الاحياز والجهات فحينئذ يكون لها امتداد في تلك
الاحياز وفي تلك الجهات فيلزم ان يقال الشي الذي ليس له في حد ذاته
امتداد وجسمية يكون له في حد ذاته امتداد وجسمية وذلك يوجب الجمع
بين النقيضين وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يقال ان تلك الاشيا
مجردة عن الحصول في الحيز والجهة مبرأة عن ان يكون بحيث يمكن الاشارة اليها
بحسب الحس فنقول ان هذا الشي يمتنع ان يكون الجسمية حالة فيه وذلك
لان الجسمية واجبة الحصول في الحيز المعين وفي الجهة المعينة وذلك الشي
يمتنع الحصول في الحيز المعين والجهة المعينة وحلول الشي الذي يجب
حصوله في الحيز والجهة في الشي الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة معلوم
الامتناع في بديهة العقل فثبت بما ذكرنا انه لو كانت الجسمية حالة في تلك
الحقائق المخصوصة لكانت تلك الحقائق اما ان تكون حاصلة في الاحياز
والجهات واما ان لا تكون فثبت فساد كل واحد من هذين القسمين فالزم
القطع بان القول بان الجسمية بصرحالة في محل قول فاسد ومذهب باطل
واما القسم الثاني وهو ان يقال الجسمية التي بها حصل الاشتراك ذات والاحوال
التي بها حصل الاختلاف صفات فهذا يفيد مقصودنا لانه اذا كانت الجسمية
هي الذات القائمة بالنفس وقد ثبت ان الاجسام والمقادير متشاركة
في هذه الماهية فحينئذ تكون الذوات متساوية في تمام حقائقها واذا
كان كذلك امتنع كونها مستلزمة للصفات المختلفة المتضادة لان الاشيا
المتساوية يمتنع ان يلزمها لوازم مختلفة بل يجب ان يقال كل صفة صح
حصولها لجسم فانه يصح حصولها في سائر الجسم وكل صفة صح خلو جسم عنها فانه لا يمتنع
خلو سائر الاجسام عنها واذا كان الامر كذلك فجسم الفلك يصح ان يزول عنه
الصفات التي باعتبارها صار الفلك فلكا ويحصل فيه الصفة الارضية وجسم
الارض يصح ان يزول عنه الصفة التي باعتبارها كان ارضا ويحصل فيه الصفة الفلكية

وذلك هو المطلوب واما القسم الثالث وهو ان يقال كل واحد من هذين الاعتبارين
مباين عن الاخر لا صفة له ولا موصوف به فنقول هذا باطل وبتقدير
ان يكون حقا فالمقصود حاصل اما انه باطل فلانا نعلم بالضرورة حصول
المخالفة بين جسم النار وبين جسم الارض في الاحوال والصفات فالقول
بان الجسمية التي بها الاشتراك وهذه الصفات التي بها الاختلاف موجودان
متباينان لا يتعلق احدهما بالاخر لا بكونه صفة له ولا بكونه موصوفا فهو مكابرة
واما انه بتقدير ان يكون حقا فالمقصود حاصل وذلك لانه على هذا التقدير
تكون الجسميات ذوات قائمة بانفسها متساوية في تمام ماهياتها ومتى كان الامر
كذلك وجب ان يصح على كل واحد منها كل ما صح على الاخر فهذا البرهان قوي
ظاهر في ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية واحتج القائلون بان الاجسام
لا يمكن ان تكون متماثلة في تمام الماهية بوجوه الاول ان الاجسام لو كانت
متماثلة في تمام الماهية لكان تعين كل واحد منها زائدا عليه وهذا محال فذاك
محال بيان الشرطية ان الاجسام لما كانت متساوية في الجسمية وكانت مختلفة
في التعين فمن المعلوم ان ما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم كون تلك
التعينات مغايرة لتلك الذوات وبيان ان القول بان التعين زائد على الذات
باطل ان التعينات مشتركة في كونها تعينات وممتاز كل واحد منها عن الاخر
بكونه ذلك التعين فيلزم ان يحصل للتعين تعين اخر ويلزم التسلسل وهو محال
سلمنا انا لو قلنا بان الاجسام متماثلة في تمام الماهية فانه يلزمنا هذا المحال
اما اذا لم نقل بهذا القول لا يلزمنا هذا المحال لانا نقول ان تعين كل جسم
عبارة عن حقيقته المخصوصة وتلك الحقيقة بتمام ماهيتها مغايرة للحقيقة
الاخرى فلا يلزم كون التعين زائدا على الذات الشبهة الثانية
قالوا لو كانت الاجسام متساوية في الجسمية ولا شك انها مختلفة بحسب
ما لكل واحد منها من التعين فحينئذ يلزم ان يكون تعين كل واحد منها زائدا
على ذاته المخصوصة واذا كان كذلك كان حصة كل واحد بتعينه المعين
اما ان يكون لا لامر وهو محال لان الممكن لا يستغني عن المرجح او لذاته وهو محال

لان الجسمية مشترك فيها بين الكل والتعين المعين غير مشترك فيه وما به
الاشتراك لا يكون علة لما به الاختلاف او للفاعل المباين وهو محال
لان الاجسام لما كانت باسرها متساوية في الماهية المسماة بالجسمية
كان اختصاص بعضها بقبول ذلك الاثر الى قوله من الفاعل المباين
حصولا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت انه لا بد وان يكون ذلك بسبب القابل
وهو ان ذلك القابل كان قبل حصول هذا التعين موصوفا باحوال مخصوصة
لاجلها استعد ذلك القابل لقبول هذا الاثر الى قوله وعلى هذا التقدير
فالاشياء المتساوية في تمام الماهية يمتنع حصول التغاير فيها الا بسبب القابل
حيث ان الاجسام لو كانت متساوية في تمام الماهية لما كانت ذوات
قائمة بانفسها بل كانت صفات حالة في القوابل والمحال وانتم قد دللتم
على ان يكون الجسم حالا في المحل امر محال حيث ان الاجسام يمتنع كونها
متساوية في تمام الماهية الشبهة الثالثة لو كانت الاجسام
متساوية في الجسمية لكان اختصاص كل واحد منها بصفته ~~المخصوصة~~ المعينة
رجحانا لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لان المقتضي لحصول تلك الصفة
لا يمكن ان يكون ذاته لان سائر الذوات مساوية لذاته في تمام الماهية
مع ان هذه الذوات مختلفة في هذه الصفات ولا يمكن ان يكون المقتضي
لتلك الصفة المعينة قوة حالة في ذلك الجسم ~~لان الكلام في اختصاص ذلك~~
الجسم لان الكلام في اختصاص ذلك الجسم بتلك القوة كالكلام في اختصاص
ذلك العرض فان كان ذلك لقوة اخرى لزم التسلسل ولا يمكن ان يكون للفاعل
المباين لان الذوات لما كانت متساوية في تمام الماهية امتنع كون بعضها
اولى ببعض الصفات بل كانت نسبة كل الذوات الى كل الصفات على السوية
فالقول بان الفاعل المباين خصص هذه الذات بهذه الصفة دون سائر
الذوات ودون سائر الصفات يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن على الآخر
لا لمرجح وهو محال فيسار القول بتماثل الاجسام يفضي الى هذا المحال اما اذا قلنا انها
ذوات مختلفة لذواتها وحقائقها زال هذا الاشكال فكان هذا القول اولى والله اعلم

والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول لم لا يجوز ان يقال ماهية
الجسم وماهية التعين اذا اتصل كل واحد منها بالآخر صار كل واحد منها علة
لتعين الآخر وبهذا الطريق ينقطع التسلسل والجواب عن الشبهة الثانية
ان نقول ان التعين ان كان عندنا زائدا لكن لم لا يجوز ان يكون عدميا
وعلى هذا التقدير يستغني عن العلة والجواب عن الشبهة الثالثة
ان الفلاسفة يقولون كل حالة حاصلة في المحل فهي مسبوقة بحصول حالة
اخرى ويكون الحالة السابقة توجب استعداد المادة لقبول الحالة
المتأخرة على التعين واما المتكلمون فانهم يقولون الفاعل المختار
لا يمتنع ان يخصص بعض الذوات ببعض الصفات لا لمرجح فهذا منتهى الكلام
في هذا الباب والله ولي التوفيق

## الفصل السادس عشر

في بيان كيفية الاستدلال بامكان الصفات على وجود الاله القادر
وتقرير هذه الطريقة ان يقال الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة
في الكيفيات والاحياز والمقادير فاختصاص كل واحد منها بحالته المعينة
وصفته المعينة اما ان يكون لا لامر او لامر والقسم الثاني باطل لان الاجسام
لما كانت متساوية في تمام الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح
على الباقي ولما ثبت ان المتماثلات في تمام الماهية يجب كونها متساوية
في قابلية الصفات والاعراض ولما ثبت استواء الكل في القبول فلو اختص
كل واحد منها بصفته المعينة دون الباقي لا لامر لزم وقوع الممكن لا لمرجح
وهو محال وقد ثبت فساده ولما ثبت فساد هذا القسم وجب ان يكون
اختصاص كل جسم بصفته المعينة لسبب منفصل وذلك السبب اما ان يكون
شيئا حالا في الجسم او شيئا يكون محلا له او شيئا لا يكون حالا فيه ولا محلا له
وهذا القسم الثالث ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون جسما او جسمانيا
او لا جسما ولا جسمانيا فهذه باسرها سوى القسم الاخير باطل فتعين ان يكون
الحق هو هذا القسم فاما القسم الاول وهو ان يقال المقتضي لحصول
هذه الصفات قوى حالة في هذه الاجسام فنقول هذا محال لان الاجسام

كما انها بعد تماثلها في ماهياتها قد اختلفت في الاعراض فكذلك قد اختلفت
في القوى الموجبة لتلك الاعراض فوجب ان تكون تلك القوى لقوى اخرى
الى غير النهاية وهو محال والقسم الثاني وهو ان يقال الموجب لهذه الصفات
المختلفة مواد الاجسام وقوابلها فهذا ايضا محال لانا اقمنا البرهان
اليقيني على ان الجسم يمتنع ان يكون حالا في محال وحاصلا في قابل واما القسم
الثالث وهو ان يقال المقتضي لحصول هذه الصفات جسم اخر مباين
فهذا ايضا محال لان ذلك الجسم يكون لا محالة مخصوصا بالصفات
التي لاجلها صار مؤثرا في ساير الاجسام ومدبرا لها والتقسيم الاول
يعود في سبب اختصاص ذلك الجسم بتلك الصفات والقسم الرابع وهو
ان يقال المقتضي لحصول هذه الصفات في هذه الاجسام صفات اخرى
حالة في اجسام اخر وهذا ايضا باطل لعين الدليل المذكور ولما بطل هذه
الاقسام ثبت ان الحق هو القسم الخامس وهو ان اختصاص كل جسم بصفته
المعينة انما كان لاجل موجود مباين ليس بجسم ولا جسماني ثم قال المتكلمون
في هذا المقام وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار
والاول باطل لان ذلك الموجود لما لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته حقيقته
الى جميع الاجسام نسبة واحدة ولما كانت الاجسام باسرها متساوية
في تمام الماهية كانت باسرها متساوية في قبول الاثر عن ذلك المباين
واذا كان الامر كذلك كان قبول كل واحد من تلك الاجسام لاثر خاص من ذلك
المباين المفارق رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال
ولما بطل هذا القسم ثبت ان اله العالم موجود ليس بجسم ولا بجسماني وانه
فاعل مختار وليس موجبا بالذات فهذا تمام تقرير هذه الحجة واعلم ان
مدار هذه الحجة على اثبات تماثل الاجسام وقد احكمنا القول فيه وهذه
المقدمة مقدمة شريفة عظيمة المنفعة في اصول الدين وذلك لان ٥
المتكلمين يفرعون عليها القول بالاله والقول بالنبوة والقول باحوال
الاخرة والقيامة اما اثبات الاله المختار فالوجه فيه ما ذكرناه

واما في اثبات النبوات فلان هذه المقدمة تدل على ان انخراق العادات
امر ممكن وذلك يدل على امكان المعجزات واما في اثبات القيامة فلان هذه المقدمة
تدل على ان تخريب السموات ممكن وتكوير الشمس والقمر ممكن وكل ما ورد به القران
في احوال القيامة فانه ممكن فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الطريقة واعلم ان
بالبيان الذي ذكرناه يظهر ان تركيب العالم الاعلى والاسفل يدل على وجود اله
قادر على ذلك التركيب الا انه بقي مطالب كثيرة لا يفي باثباتها هذا الدليل
فالمطلب الاول هذا الدليل لا يدل لا على حدوث ذوات الاجسام
ولا على امكان ذواتها فان لقائل ان يقول ان هذه الاجسام واجبة الوجود
لذواتها الا ان اله العالم قادر على تركيب هذا العالم الاعلى والاسفل منه
والمطلب الثاني ان هذا الدليل لا يدل على ان ذلك المدبر المركب لهذا العالم
واجب الوجود لذاته بل بقي احتمال انه ممكن الوجود لذاته فمن اراد
اثبات واجب الوجود لذاته وجب عليه ان يقيم الدليل على ان ممكن
الوجود حال بقائه يحتاج الى المؤثر ثم يقيم الدليل على بطلان الدور والتسلسل
حتى يحصل له القطع بوجود موجود واجب الوجود لذاته والمطلب
الثالث ان هذا الدليل لا يدل على ان واجب الوجود لذاته قادر مختار
فان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال هذا الموجود الذي تولى تركيب هذا العالم
وبالجملة موجود ممكن الوجود لذاته وهو معلول لموجود واجب الوجود لذاته
وذلك الواجب اوجب هذا الفاعل المختار ايجابا بالذات وعلى هذا التقدير
فهذا الدليل لا يفيد كون المبدأ الاول فاعلا مختارا فهذه جملة ما يجب التنبيه
عليه في معرفة هذا الدليل والله اعلم فان قيل السؤال على الدليل
الذي ذكرتم من وجوه الاول لم قلتم ان الذوات الجسمانية متساوية باسرها
في قبول الصفات فعله المتساويات في تمام الماهية يجب استواؤها في
قابلية الصفات قلنا هذا ممنوع وبيانه انا نقدر ان تكون الاجسام باسرها
متساوية في الجسمية فانه يجب كون كل واحد منها ممتازا عن الاخر بتعينه
وتشخصه ضرورة ان ما به المغايرة مغاير لما به المشاركة واذا كان كذلك

لم يعرا ان يكون ذلك القيد الزايد اعني التعين الخاص معتبرا في المقتضي من احد
الجانبين او كان ما نعا من الجانب الاخر واذا كان الامر كذلك لم يلزم من الاستوا
في تمام الماهية حصول الاستوا في القابلية السوال الثاني ان الذي
ذكرتموه من ان المتساويات في تمام الماهية يجب استواها في كل اللوازم
منقوض بصور كثيرة احداها ان الشي في الزمان الاول من ازمنة وجوده
واجب الاتصاف بكونه حادثا و ممتنع الاتصاف بكونه باقيا وفي
الزمان الثاني من ازمنة وجوده ينقلب الامر فيصير واجب الاتصاف
بكونه باقيا و ممتنع الاتصاف بكونه حادثا و معلوم ان التفاوت
بين الشي الواحد بحسب حصوله في زمانين مختلفين اقل من التفاوت الحاصل
بين الشيين المتغايرين فاذا كان التفاوت القليل الحاصل في الشي الواحد بسبب
حصوله في وقتين مختلفين يمنع من الاستوا في كل الاحكام فهذا التفاوت
الكثير اولى بكونه مانعا من وجوب الاستوا في كل الاحكام وثانيها
انكم قد زعمتم على ان مسمى الوجود في حق واجب الوجود لذاته وفي حق ممكن
الوجود لذاته مفهوم واحد اعني من حيث انه مسمى الوجود ثم ان وجود
واجب الوجود لذاته ممتنع الحصول في ذوات الممكنات ووجود الممكنات
ممتنع الحصول في ذات واجب الوجود لذاته فهذا ان الوجودان متساويان
في تمام الماهية مع انهما مختلفان في بعض اللوازم وهو الذي ذكرناه وثالثها
ان الذوات والماهيات والحقايق متساوية في كونها ذوات وحقايق
وماهيات ثم ان كل واحد منها اختص بالصفة التي باعتبارها امتاز عن ساير
الحقايق والماهيات اختصاصا على سبيل اللزوم ورابعها الحيوانية
التي في الانسان مساوية للحيوانية التي في الفرس من حيث انها حيوانية
فلو كان ما ذكرتموه صحيحا لزمكم صحة ان تبقى حيوانية الفرس بعينها
مع زوال الفرسية عنها وتبدلها بالانسانية وكذلك القول في حيوانية الانسان
وايضا اللونية التي في السواد مساوية للونية التي في البياض فيلزمكم ان تقولوا
بجواز انتقال اللونية التي في السواد مع زوال السواد عنها وتبدلها بالبياضية

ومعلوم ان ذلك باطل لا يقول به احد وخامسها هو ان الاجسام حال
حدوثها مقدورة وحال بقائها غير مقدورة لان تحصيل الحاصل محال مع
ان الجسم الحادث مساوي للجسم الباقي فهذه نقوض لا بد من الجواب عنها
ليتم دليلكم السوال الثالث لم لا يجوز ان يقال ان كل جسم انما اختص
بالصفة المعينة لانه حصل في ذلك الجسم قوة وطبيعة اوجبت ذلك العرض
قوله السوال عايد في اختصاص ذلك الجسم بتلك الطبيعة ويلزم التسلسل
قلنا نلتزم التسلسل فلم قلتم انه محال والذي يدل على جوازه وجوه الاول
ان الوحدة نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية
الثاني ان الصفات الاضافية قد ثبت بالدليل انها موجودات حاصلة في الاعيان
ثم انها من قبيل الاعراض فيكون حصولها في محالها اضافات مغايرة لذواتها
وذلك يوجب التسلسل الثالث انا نثبت ان الله تعالى عالم بالمعلوم وعالم بكونه
عالما به وكذلك في الدرجة الثالثة والرابعة الى ما لا نهاية له وذلك يقتضي التسلسل
السوال الرابع لم لا يجوز ان يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لاجل
مادة ذلك الجسم قوله الجسم يمتنع ان يكون حالا في محل قلنا الكلام في هذا الباب
ما تقدم في مسالة الهيولى والصورة السوال الخامس لم لا يجوز ان يكون
المؤثر في حصول هذه الصفات المعينة في هذه الذوات المعينة موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار قوله نسبة ذلك الموجب الى الكل على السوية
فيمتنع حصول الرجحان قلنا هذا ايضا بعينه لازم في الفاعل المختار وذلك لان
تلك القوابل اما ان تكون متساوية في قابلية الصفات من غير ان يكون لبعضها
رجحان على الباقي في قابلية تلك الصفات واما ان يكون بعضها اولى
ببعض تلك الصفات من بعض والثاني باطل لان الاجسام متساوية في تمام
الماهية وكونها كذلك يمنع من الاختلاف في هذه الاولوية واذا بطل
ذلك فلم لا يجوز اختلافها في ساير الصفات مع كونها متساوية في الماهية
ولما بطل هذا القسم تعين الاول واذا كان كذلك فكانت نسبة الفاعل
المختار الى كل تلك الاجسام بالسوية ونسبة كل تلك الاجسام اليه بالسوية

وحينئذ يكون تخصيص ذلك الفاعل بعض تلك الاجسام ببعض تلك الصفات
رجحانا لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت ان الذي اوردتموه
على الفلاسفة في القول بالموجب وارد بعينه على القائلين بالمختار والله اعلم
والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون التعين جزءا من المقتضي في احد الجانبين
او مانعا من القبول في الجانب الثاني قلنا لان التعين قيد عدمي والقيد العدمي
لا يكون داخلا في المقتضي او نقول انه اما ان يكون عدميا او ثبوتيا فان كان
عدميا فالسؤال زائل وان كان ثبوتيا عاد البحث في انه لم اختص هذه الذات
بهذا التعين والذات الثانية بالتعين الثاني ولم يحصل الامر بالعكس منه
واما النقوض فمدفوعة اما الحدوث والبقاء فهما ليسا معنيين زائدين
على الذات اذ لو كان الحدوث صفة زائدة لكانت حادثة فيكون حدوثها
زائدا عليها ولزم التسلسل وكذا القول في البقاء اما وجوب واجب الوجود
ووجود ممكن الوجود فهما وان كانا متساويين في مجرد كونه وجودا الا ان
الاختلاف في اللوازم انما حصل بسبب الماهية التي هي كالمحل لذلك الوجود
فان ماهية الحق سبحانه لما اقتضت ذلك الوجود امتنع زوال ذلك الوجود
عن تلك الماهية فهذا التفاوت انما حصل بسبب الاختلاف في المحل والقابل
واما ههنا فقد دللنا على ان الجسم يمتنع ان يكون حالا في المحل فظهر الفرق
قوله لم قلتم ان التسلسل باطل قلنا لما سبق في الدليل الاول قوله الاشكال
الذي اوردتموه في الموجب قائم بعينه في القادر قلنا الكلام المستقصى
في الفرق بين الموجب وبين المختار سيجيء في مسالة القدم والحدوث وهذا اخر
الكلام في تقرير هذا الدليل

## الفصل السابع عشر في تعديد

الدلايل المستنبطة من امكان الصفات اعلم ان العلماء تارة استعملوا هذه المقدمة
في الاجرام الفلكية والكوكبية واخرى في الاجرام العنصرية اما القسم الاول
وهو استعمال هذه المقدمة في الاجرام الفلكية فمعتبرة من وجوه الاول
ان كل فلك اختص بقدر معين وحجم معين مع جواز ان يكون اكبر مما يكون او ازيد
منه او انقص مثاله زعموا ان ثخن فلك المريخ اعظم من قطر فلك الشمس بالكلية

واما ثخن الفلك الاعظم فغير معلوم والثاني ان كل فلك فانه مركب من
الاجزاء بناء على المقدمة التي قررناها في مسالة الجوهر الفرد وهو ان كل ما يقبل
القسمة الوهمية فان الاجزاء يجب ان تكون حاصلة فيه قبل حصول ذلك الوهم
واذا ثبت هذا فنقول الجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس
فوقوع كل واحد منها في حيزه الخاص امر جائز الثالث ان الحركة والسكون
يجوز كل واحد منهما على كل واحد من الاجسام على سبيل البدل فاختصاص
الجسم الفلكي بالحركة والجسم الارضي بالسكون من الجائزات الرابع ان لكل حركة
فانه يمكن وقوعها اسرع مما وقع وابطأ مما وقع فذلك الحد المعين من السرعة
والبطء من الجائزات فانه الجائز يتحرك كرة الثوابت مرة واحدة ويتحرك كرة
الشمس سنة وفلك القمر شهرا واعجب من هذا ان الفلك الاعظم اعظم من فلك
الثوابت بما لا يعلمه الا الله ثم ان الفلك الاعظم على غاية عظمته يتحرك كل
يوم مرة واحدة وفلك الثوابت لا يتم دورة الا في ستة وثلثين الف سنة
الخامس كل حركة فقد وقعت متوجهة الى جهة معينة دون ساير
الجهات فيكون من الجائزات السادس كل فلك يفرض فانه يوجد فلك اخر
اما اعلى منه او اسفل منه وذلك الترتيب في الحيز من الجائزات السابع
اتصاف الاجرام الفلكية بالصورة الفلكية واتصاف الاجرام العنصرية
بالصورة العنصرية يكون من الجائزات الثامن اجرام الافلاك مخالفة
لاجرام الكواكب في الصفات فيكون من الجائزات التاسع حصول كل واحد
من الكواكب في بقعة معينة من الفلك يكون من الجائزات العاشر اختصاص
كوكب بلون معين وطبيعة معينة من الجائزات الحادي عشر اختصاص
كل برج بطبيعة معينة واثر معين من الجائزات الثاني عشر ثبت بالدليل
وجود خلا لا نهاية له خارج العالم فوقوع كرة العالم في الحيز المعين من ذلك
الخلا دون ساير الاجزاء من الجائزات الثالث عشر زعموا ان كل كرة
من كرات الافلاك فهو بسيط وهذا يوجب عليهم الاعتراف بوجوه كثيرة
احدها انه لما كان جميع اجزاء تلك الكرة متساوية في الطبيعة والماهية

كان حصول النقرة التي حصل فيها الكوكب في جانب معين من ذلك الفلك دون
ساير الجوانب من الجايزات وثانيها لما كانت طبايع الكرات بسايط كانت طبيعة
كل واحد من المتممين اللذين ينفصل عن الفلك الممثل بسبب انفصال الفلك الخارج المركز
عنه طبيعة بسيطة مع ان احد الجانبين اختص بالرقة والجانب الثاني اختص
بالثخن فيكون ذلك من الجايزات وثالثها ان طبيعة السطح الاعلى من كل فلك
تكون مساوية لطبيعة السطح الاسفل منه وكل ما جاز على الشي جاز على مثله
اذا ثبت هذا فنقول لما جاز على كرة عطارد ان تماس كرة القمر بمقعرها وجب ان
يجوز عليها ان تماسها بمحدبها ومتى ثبت هذا الجواز كان جواز الخرق والتفرق
والتمزق لازما ورابعها زعموا ان فلك التدوير مركوز في ثخن الفلك الخارج المركز
كما يكون الفص في الخاتم وحينئذ يعود السوال في انه لم حصلت كرة التدوير في ذلك
الموضع دون ساير المواضع مع ان جميع الاجزا المفترضة في كرة الفلك متساوية
في الطبيعة واعلم ان الاستقصا في شرح هذه الاحوال سيأتي في باب الاستدلال
على الصانع الحكيم بحدوث الصفات فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلايل الماخوذة
من اجرام الافلاك بحسب امكان صفاتها واما القسم الثاني وهو الدليل الماخوذ
من امكان صفات العناصر فنقول كرة الارض محفوفة بالما والما بالهوا والهوا
بالنار فاختصاص هذه الاجرام العنصرية بهذه الصفات وبهذه الاحياز من الجايزات
فوجب ان يكون بتقدير الفاعل المختار فان قيل السوال على هذا الدليل يجب ان
يكون مسبوقا بمقدمة وهي ان للناس في وجود هذا العالم المحسوس قولان فمنهم
من قال ان هذه السموات وهذه الكواكب وهذه العناصر موجودة بحسب ذواتها
وبحسب اشكالها وترتيب امكنتها ومنهم من قال انها محدثة اما القايلون
بالقول الاول فهم فريقان منهم من يقول انها واجبة الوجود لذواتها وهي غنية
عن السبب والموثر ومنهم من يقول انها ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود
بسبب تاثير علة قديمة في وجودها وزعم هولا ان ذلك الموثر موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار ويسمون ذلك الموثر بانه انية معلة واما القايلون
بان هذا العالم المحسوس محدث فلهم قولان منهم من يقول ان هذا العالم محدث

بحسب الذات والصفات فهذه الذوات المتحيزة محدثة وتركيب السموات
والعناصر منها ايضا محدث وهولا هم اكثر اهل الملل والنحل ومنهم من يقول
ان ذوات الاجسام قديمة اما التركيبات فهي محدثة والقايلون بهذا القول
ايضا فريقان منهم من يقول ان تلك الاجزا كانت في الازل متحركة بالطبع
في الخلا الذي لا نهاية له ومنهم من يقول انها كانت ساكنة واقفة اما القايلون
بكونها متحركة فهم اصحاب ديمقراطيس زعموا ان عنصر العالم الجسماني
اجزا لا تتجزى بحسب الوقوع ومتجزية بحسب الوهم وزعموا انها على
صورة الكرات والكرة اذا وقعت على الخلا المتشابه المتساوي في ماهيته امتنع
بقاها ساكنة لانه لما كانت جميع الاحياز بالنسبة اليه على السوا فلو كان بقاه على
الوضع الواحد رجحانا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح واذا ثبت هذا ظهر ان
تلك الاجزا يجب كونها متحركة لذواتها حركات مضطربة غير متناسبة ثم
اتفق لتلك الاجزا المضطربة ان تصادمت على وجه خاص فتمانعت وتدافعت
في حركتها فالتوى البعض على البعض واعتمد البعض على البعض فتولد من
تصادمها وتدافعها والتوا بعضها على البعض هذه الاجرام الفلكية فهذا
هو السبب في تولد الاجرام الفلكية فما لم يقيموا الدلالة على بطلان هذا الاحتمال
لا يحصل مقصودكم من اسناد تخليق هذا العالم الى الفاعل الحكيم لا يقال
ولم حصل كل واحد من تلك الاجزا الكرية في حيزه المعين قلنا قد ذكرنا ان
كل واحد منها كان متحركا من الازل الى الابد فحصول كل حالة لاحقة انما كان
لاجل ان الحالة السابقة اعدت المادة لحصول تلك الحالة اللاحقة فهذا
تقرير قولهم في كيفية تولد الافلاك اما كيفية تولد العناصر فقالوا انه
لما تولد جرم الفلك بالطريق المذكور واستدار كان باطنه خاليا من الاجسام
والحركة موجبة للسخونة فالفلك لاجل حركته القوية يوجب غاية السخونة
واللطافة فيما يلاصقه من الاجسام ويوجب غاية البرودة والكثافة في
الاجسام التي تكون في غاية البعد منه وهو الاجسام الحاصلة عند القرب
من المركز فلهذا السبب صار الجسم العنصري المماس لجسم الفلك في غاية
اللطافة والحرارة

وهو النار وصار الجسم العنصري الذي يكون في مكانه البعد من الفلك في غاية
الكثافة والبرودة وهو الارض والجسم المتصل بالنار هو الهواء لكونه شبيها
بالنار مع انه اقل لطافة وحرا من النار والجسم المتصل بالارض هو الماء
لكونه شبيها بالارض في الكثافة والبرد مع انه اقل كثافة وبردا من الارض
فهذا هو السبب في ترتيب هذه العناصر ثم لما استدارت الافلاك
بحركاتها المختلفة على هذه العناصر المختلفة اختلطت حركات الافلاك فامتزج
بعض اجزاء هذه العناصر ببعض وتولدت المواليد الثلثة من المعادن والنبات
والحيوان فهذا تفصيل مذهب ديمقراطيس في هذا الباب قالوا وما لم
يبطلوا بالدليل فساد هذا الاحتمال لم يحصل مقصودكم البتة من الاستدلال
باحوال الافلاك والعناصر على وجود الصانع الحكيم والجواب
اما ارسطاطاليس فقد ابطل هذا القول من وجوه احدها انه ثبت
ان كون الجسم متحركا لذاته محال وقد سبقت هذه المسئلة على سبيل الاستقصاء
في العلم الطبيعي وثانيها ان هذا بنا على اثبات الخلا خارج العالم وقد
سبقت هذه المسئلة ايضا على سبيل الاستقصاء وثالثها ان هذا بنا
على ان الاجسام المحسوسة مركبة من اجزاء لا تتجزى وقد سبقت هذه المسئلة
ايضا على سبيل الاستقصاء ولما كانت هذه القواعد الثلثة باطلة عند
ارسطاطاليس لا جرم حكم بفساد هذا المذهب ورابعها ان بتقدير
تسليم صحة هذه الاصول الثلثة فانه يجب ان لا يتحرك تلك الاجزاء البتة
لان الاجزاء المفترضة في الخلا اذا كانت متشابهة لم يكن بان يقتضي طبيعة
ذلك الجزء ان ينتقل الى حيز اولى من ان ينتقل الى حيز اخر ولما ثبت
الانتقالات والحركات وتدافعت وجب في كل واحد من تلك الاجزاء ان يبقى
في حيزه المعين واما المتكلمون فقد ابطلوا هذا المذهب بناء
على ان القول بثبوت حركات لا اول لها محال وهذا كلام مشهور في هذا الباب
وسنذكرها في مسئلة القدم والحدوث فهذا هو الاشارة الى القواعد الاصلية
تتفرع ابطال قول ديمقراطيس عليها ثم ان العلماء ابطلوا ذلك القول من وجوه

اخرى الاول ان على التقدير الذي ذهب اليه ديمقراطيس يكون حدوث
الافلاك لاجل اسباب اتفاقية عرضية نادرة واما حدوث المواليد الثلثة
من المعادن والنبات والحيوان فهو لاجل اسباب طبيعية اصلية جوهرية
ولو كان الامر كذلك لوجب ان يكون تركيبات الافلاك والكواكب اقل شرفا
وادون كمالا من تركيبات المواليد الثلثة ولما دل الحس على فساد
هذا القول ثبت فساد ذلك القول الثاني ان مقعر فلك القمر سطح
املس ومحدب كرة النار ايضا سطح املس واذا انزلق الاملس على الاملس
لم يلزم من حركة احدهما حركة الاخر اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقال ان
الفلك لاجل حركته يسخن جرما فاذا تسخن في ذاته صار سخونته سببا
لسخونة الجرم الملاصق له فلهذا السبب يحصل السخونة في جوهر النار
واما ان يقال الفلك اذا استدار لزم من استدارته وحركته استدارة
كرة النار وحركتها فلاجل شدة حركة كرة النار يتسخن ويصير نارا والاول باطل
لما ثبت ان الافلاك لا حارة ولا باردة والثاني ايضا باطل لما ثبت انه لا يلزم
من حركة كرة الفلك حركة النار التي في جوف الفلك الثالث ان نقول لو لزم
من حركة الفلك ان ينقلب الجسم الملاصق له نارا لزم ايضا ان ينقلب الجسم
الملاصق للنار نارا فعلى هذا التقدير يلزم من كون النار ملاصقا للهواء
ان يصير الهواء نارا ويلزم من كون الماء ملاصقا للهواء ان يصير الماء نارا
وعلى هذا التقدير فيلزم عند تمادي الدهور والاعصار ان ينقلب
كل العناصر نارا ومعلوم انه باطل فهذا جملة الكلام في هذا الباب
والله اعلم بحقائق الامور الفصل الثاني عشر
في اثبات العلم بوجود الاله بناء على التمسك بحدوث الذوات اعلم
ان جمهور المتكلمين لا يعولون الا على هذا الطريق وذلك لانهم يعولون
في الدلالة على كون الاجسام محدثة وحينئذ يقولون كل جسم محدث وكل
محدث فله فاعل وصانع ينتج ان كل جسم فله فاعل وصانع ثم هذا الدليل
انما يتم اذا قلنا ان ذلك الفاعل ان كان محدثا لزم التسلسل او الدور

وان كان فرعا واجب الوجود لذاته فهو المطلوب واما الكلام
في اثبات حدوث الاجسام فسياتي على سبيل الاستقصا واما الكلام
في قولنا كل محدث فلا بد له من فاعل وصانع فموضعه هاهنا
ولنا فيه قولان احدهما ان يقال كل محدث فهو ممكن الوجود لذاته
وكلما كان ممكن الوجود لذاته فله فاعل وصانع ينتج ان كل محدث فله
فاعل وفي هذا الطريق يستدل بحدوث الاجسام على كونها ممكنة
الوجود ثم يستدل بامكانها على افتقارها الى الفاعل وبحن نذكر
في هذا الفصل كيفية تقرير هذا الوجه فنقول كل محدث فهو ممكن الوجود
وكل ممكن الوجود فهو مفتقر الى المؤثر اما قلنا ان كل محدث فهو ممكن
الوجود وذلك لان كل ما كان محدثا فهو في الحال موجود وقد كان
قبل وجوده معدوما فنقول لو لم تكن حقيقته قابلة للوجود لما وجد
في الحال ولو لم تكن تلك الحقيقة قابلة للعدم لما كانت معدومة في الماضي
فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان محدثا فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة
للوجود ولا معنى للممكن الا ذلك فثبت ان كل محدث فانه ممكن الوجود
لذاته واما بيان ان كل ما كان ممكنا لذاته فلا بد له من المؤثر فلم مر تقريره
في البرهان الاول فان قيل لا نسلم ان كل محدث فانه ممكن الوجود
لذاته قوله انه كان معدوما ثم وجد وهذا يدل على ان حقيقته قابلة
للعدم وللوجود قلنا لم لا يجوز ان يقال انه كان واجب العدم لذاته في الزمان
الاول ثم انقلب واجب الوجود لذاته في الزمان الثاني والذي يدل
على ان هذا الذي ذكرناه محتمل وجوه الاول ان العرض عند كثير من الناس
مستحيل البقا واذا كان كذلك فوجوده في الوقت الاول حال يمتنع عدمه
في الوقت الثاني واجب فاذا عقل ان يكون عدمه بعد وجوده عدما
واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير معدوما فلم لا يجوز ان يصير
وجوده بعد عدمه واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يصير موجودا
الثاني وهو ان الان الذي هو اخر الماضي واول المستقبل لما وجد امتنع
بقاه

لان الحاضر يمتنع ان يكون عين المستقبل فاذن هذا الان الحاضر كان معدوما
قبل حضوره ثم صار واجب الحدوث بعد ان كان معدوما ولعد حدوثه
امتنع بقاه فصار واجب العدم بعد ان كان موجودا فاذا عقل هذا
في الانات التي هي اجزا الزمان فلم لا يعقل مثله في جميع الحوادث الثالث
العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا ممتنع الحصول في الازل
لان الجمع بين النقيضين محال ثم في لا يزال حدث ذلك الامكان وحدوث
ذلك الامكان ليس بالفاعل لان كل ما بالغير فانه واجب الارتفاع عند ٥
ارتفاع ذلك الغير وكون العالم صحيح الوجود في لا يزال امر ثابت لذاته
لا لاجل سبب منفصل فعلمنا ان هذه الصحة حدثت وتجددت لا لفاعل
بل لذاته فثبت بما ذكرنا ان حدوث الشي لذاته معقول في الجملة سلمنا
ان ما ذكرتم يدل على ان كل محدث ممكن لكنه معارض بوجوه داله على
ان القول بوجود شي ممكن الوجود محال فالحجة الاولى انا اما ان
نقول الوجود نفس الماهية واما ان نقول الوجود غير الماهية وعلى
كل واحد من القولين فالقول بالامكان باطل اما على القول بان الوجود
نفس الماهية فنقول الامكان غير معقول وذلك لان الشي الموصوف
بامكان الوجود والعدم هو الذي يكون تارة موصوفا بالوجود واخرى
بالعدم والوجود يمتنع بقاه حال العدم فثبت ان بتقدير ان تكون
الماهية عين الوجود استحال الحكم على الماهية بامكان الوجود والعدم
واما على القول بان الوجود غير الماهية فنقول ان على هذا التقدير
الموصوف بالامكان اما ان يكون هو الماهية او الوجود او كون الماهية
موصوفة بالوجود والكل محال اما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان
هو الماهية فلانا اذا قلنا السواد يمكن ان يكون سوادا كان معناه
ان السواد يمكن ان يحكم عليه بانه غير سواد وذلك محال لانه يقتضي
ان يكون حال كونه سوادا يمكن ان لا يكون سوادا وذلك جمع بين النقيضين
وهو محال واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الوجود

الفساد

ولانه يرجع حاصله الى ان الوجود يمكن ان يكون لا وجودا وهذا ظاهر
واما انه لا يجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية
بالوجود لان الذي ذكرناه في الماهية وفي الوجود عائد بعينه
في موصوفية الماهية بالوجود فثبت ان القول بامكان الوجود
غير معقول سواء قلنا الوجود عين الماهية او قلنا انه غيره الحجة
الثانية لو فرضنا شيئا من الاشياء ممكن الوجود فذلك الامكان اما ان يكون
موجودا او معدوما لا جائز ان يكون موجودا لانه لو كان موجودا
لكان اما ان يكون واجب الوجود لذاته وهو محال لان الامكان صفة
للممكن ومفتقرة اليه والمفتقر الى الممكن لا يكون واجب الوجود لذاته واما
ان يكون ممكن الوجود لذاته فحينئذ يكون امكانه امكان زائدا عليه ولزم
التسلسل ولا جائز ان يكون الامكان معدوما لانه اذا كان الامكان
معدوما فحينئذ لا يكون الامكان حاصلا وايضا فالامكان نقيض ثبوته
يكون دافعا للامتناع والامتناع عدمي ورافع العدم ثبوتي فوجب
ان يكون الامكان موجودا فثبت انه لو فرض شيء من الاشياء ممكن الوجود
لكان امكانه اما ان يكون وصفا وجوديا او عدميا والقسمان باطلان فكان
القول بكون الشيء ممكن الوجود باطلا الحجة الثالثة الحكم على الشيء
بانه يجوز ان يكون موجودا او يجوز ان يكون معدوما يقتضي بقاء تلك الماهية
حال طريان العدم لان الشيء الذي يمكن اتصافه بشيء وجب ان يكون
متقررا حال حصول تلك الصفة فاذا وصفنا هذا الشيء بانه ممكن
العدم فهذا يقتضي ان لا يمتنع حصول ماهيته حال طريان العدم وهذا
يقتضي كون المعدوم شيئا وانتم لا تقولون به وايضا القائلون بان المعدوم
شيء لا يمكنهم القول بالامكان ايضا لان على هذا المذهب اما ان يكون
وصفا للماهية او للوجود ولا جائز ان يكون وصفا للماهية لان الماهيات
يستحيل عليها الانقلاب والتغير فلا يعقل كون الامكان وصفا لها ولا جائز
ان يكون وصفا للوجود لان الامكان حاصل قبل الحدوث والموصوف بذلك

الامكان يجب ان يكون حاصلا قبل حصول الوجود والوجود يمتنع كونه
حاصلا قبل نفسه واذا كان كذلك امتنع القول بكون الامكان صفة للوجود
الحجة الرابعة ان الامكان اما ان يحصل بالنسبة الى الماضي او الحاضر
او المستقبل والقسمان الاولان باطلان لان في هذين القسمين احد الطرفين قد وجد
وحصل ومع حصول احد الطرفين كان الطرف الثاني ممتنع الحصول واما المستقبل
فمعلوم حصول الامكان بالنسبة الى المستقبل محال ايضا ويدل عليه وجهان
الاول انا اذا قلنا زيد يخرج الى السوق غدا فاما ان يكونا صادقين معا
وهو محال لاستلزامه الجمع بين النقيضين واما ان يكونا كاذبين معا وهو محال
لامتناع ارتفاع النقيضين معا ولما بطل هذان القسمان تعين ان يقال
احدهما صادق والاخر كاذب فاما ان يكون احدهما صادقا بعينه والاخر
كاذبا بعينه واما ان يكون احدهما لا على التعيين صادقا ويكون الثاني لا على
التعيين كاذبا والقسم الثاني باطل لان كون القضية صادقة وكاذبة صفة
حقيقية والصفة الحقيقية الموجودة في الاعيان لا بد لها من محل موجود
في الاعيان وكل ما كان موجودا في الاعيان فهو متعين في نفسه فان
كل ما كان موجودا في نفسه فهو من حيث انه هو متعين فثبت ان كل ما كان
موجودا في الاعيان فهو متعين في نفسه فوجب ان يقال ان كل ما لا يكون
متعينا في نفسه فانه لا يكون موجودا في الاعيان وما لا يكون موجودا
في الاعيان امتنع كونه محلا للصفة الموجودة في الاعيان وقد بينا ان كون الخبر
مطابقا للمخبر في نفسه او كونه غير مطابق للمخبر في نفسه امر ثابت في نفس
الوجود فثبت بما ذكرنا ان قول من يقول ان الصادق احدهما لا بعينه
باطل ولما بطل هذا ثبت ان احدهما في نفس الامر صادق بعينه وان الثاني
في نفس الامر كاذب بعينه ومتى كان الامر كذلك كان الطرف المطابق
للجانب الصادق يكون واجب الحصول وكان الطرف المطابق للجانب
الكاذب ممتنع الوجود فثبت ان الشيء في نفسه لا يكون ممكن الوجود البتة
بل اما ان يكون واجب الحصول او ممتنع الحصول الا ان العقل لما كان

لا يعرف الجانب الواقع والجانب الممتنع بقي متوقفا مترددا فاذن
فهذا الامكان حاصل في الاعيان فانه ممتنع الحصول فهذا جملة الوجوه
الدالة على نفي الامكان وهو اخر الكلام في السؤال والجواب
ان مرادنا من لفظ الامكان هو كون الشي بحيث يجوز ان يستمر على ما كان عليه
قبل ذلك ويجوز ان لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك واذا ظهر مرادنا من لفظ
الامكان فالشبهات المذكورة لانا نعلم ~~بالضرورة~~ ان الانسان الجالس
لا يمتنع بقاؤه على الجلوس ولا يمتنع زوال ذلك الجلوس والعلم به ضروري
واذا عرفت هذا فنقول الذي حدث بعد العدم الازلي فان العلم
الضروري حاصل بانه يجوز بقاؤه على ذلك العدم الاصلي وكان يجوز تبدل ذلك
العدم بالوجود ولما تساوى الامران امتنع رجحان احدهما على الاخر الا
لمرجح فهذا هو المراد من هذا الدليل وعند الوقوف عليه يظهر ان السؤالات
المذكورة ساقطة وبالله التوفيق

الفصل التاسع عشر

في تقرير طريقة الحدوث بحيث لا يحتاج فيها الى ذكر الامكان اعلم ان جمهور
المتكلمين اتفقوا على ان مجرد الحدوث يكفي في صحة الاستدلال به على وجود
الفاعل الا ان القائلين بهذا القول فريقان احدهما الذين قالوا العلم بافتقار
المحدث الى المحدث علم ضروري وهذا قول ابي القسم الكعبي من المعتزلة وقول
طائفة عظيمة من اهل الاسلام والثاني قول من يقول العلم بافتقار المحدث
الى الفاعل والصانع علم استدلالي لا يتم الا بعد الدليل وهو قول ابي علي
وابي هاشم واصحابهما من المعتزلة اما الكعبي فكان يقول انا نرى
العقلاء متى احسوا بحدوث حادث طلبوا له سببا وعلة من غير توقف
ولا تامل فعلمنا ان العلم بافتقار المحدث الى المؤثر والمرجح علم بديهي مركوز
في عقول العقلاء ولهذا بل ان نقول بديهة العقل تحكم بان الحادث لا بد
له من سبب حادث ولا نكتفي باسناد حدوث الحادث الى سبب كان موجودا
قبل ذلك الحدوث بشهور وسنين الا ترى ان من سمع حدوث صوت فانه
يطلب له علة وسببا فلو قيل السبب في حدوثه كون السما فوقنا والارض تحتنا

حكم صريح العقل بفساد هذا التعليل وكل عاقل يقول ان كون السما فوقنا
والارض تحتنا كان حاصلا قبل هذا الوقت فكيف يمكن جعله سببا لحدوث
الصوت في هذه الساعة بل لا بد لهذا الصوت الحادث من سبب حادث
فان قالوا اليس ان انسانا اذا كان مبغضا لانسان اخر من قديم الدهر
ثم انه وقع في بلاء او محنة فانه يقال ان وقوعه ~~[illegible]~~ في هذه
المحنة ليس لهذا السبب الحادث بل انما كان لاجل البغض القديم قلنا
انهم لا بد وان يقولوا ان البغض القديم كان يوجب ايصال الافة اليه اما وقت
القدرة والمكنة انما حصل في هذه الساعة فقد اعترفوا هاهنا بان حدوث
هذا الاثر انما كان لان شرايط التاثير انما حصل في هذا الوقت فقط
واذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا ان حكمنا بافتقار الحكم الحادث الى
سبب حادث لزمنا الاعتراف باسناد كل حادث الى حادث اخر قبله
والكعبي لا يرضى بهذا القول البتة وان حكمنا باسناد الاثر الحادث الى
موثر كان موجودا قبله من غير ان يحصل لذلك الموثر تغير حال وتبدل شرط
البتة فهذا اما يستبعده كل العقلا فثبت ان الذي يحكم به صريح عقل جمهور
العقلا فالكعبي لا يرتضيه ولا يقول به والذي يريده الكعبي ويقول به فالعقل
لا يحكم به والسؤال الثاني ان العقل يستبعد الحدوث من غير فاعل
فكذلك يستبعد الحدوث من غير سبق مادة ومدة فانه كما ان حدوث البنا
من غير الباني مستبعد فكذلك حدوث البنا من غير تقدم الخشب والحجر
واللبن مستبعد وليس احد الاستبعادين اقوى من الثاني وايضا حدوث
الحادث لا في وقت ولا في زمان مخصوص مستبعد ايضا فان كان الاستبعاد
في احد البابين حجة فليكن في جميع المواضع حجة وان جاز الاعراض عنه
في بعض الصور فكذلك في ساير الصور فان قالوا حكم العقل بان المحدث
لا بد له من فاعل اقوى من حكمه بان المحدث لا بد له من مادة ومدة قلنا نحن نرى
الجمهور الاعظم من العقلا لا يختلف حكم عقولهم في هذه الصور اما المتكلمون
فانهم يصححون هذا الحكم في الحاجة الى الفاعل ويبطلونه في الحاجة الى المادة والمدة

فنقول اما انا وبالارباب الجدل والشغب غير معتبر فانهم قد تعودوا
انكار البديهيات اذا احتاجوا الى انكارها وتعودوا ادعا البديهة
في غير موضعها اذا احتاجوا اليها فثبت انه لا عبرة في هذا الباب
بقولهم وانما العبرة بالاحكام الجازمة المركوزة في عقول اهل السلامة
ونرى حكمهم في هذه الابواب على التسوية فكان الفرق محض التحكم فهذا
ما في هذا المقام من البحث والله اعلم بالصواب

## الفصل العشرون

في تقرير قول من يقول الاستدلال بالحدوث على الفاعل لا يتم الا بدليل منفصل
قد حكينا ان هذا القول هو مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار
بن احمد واصحابهم من المعتزلة قالوا وتقرير هذا الدليل ان يقال العالم
محدث فوجب ان يفتقر الى الفاعل قياسا على افعالنا المحتاجة الينا
في حدوثها قالوا وكل قياس فلا بد فيه من اركان اربعة الاصل والفرع والعلة
والحكم فالاصل هو كون العبد محدثا لافعال نفسه والفرع هو العالم والحكم
هو الاحتياج الى الفاعل والعلة هي الحدوث فيفتقر الى اثبات هذه المقامات
الاربعة اما الاصل فهو قولنا ان افعالنا محتاجة في الحدوث الينا فهذا
وهذا المقام لا بد فيه من تقرير امرين احدهما اثبات الاعراض اعني اثبات
ان حركاتنا وسكناتنا امور موجودة والثاني بيان ان افعالنا واقعة بنا
بمعنى ان محدثها نحن لا غيرنا اما المقام الاول فقد ذكرنا فيه الدلايل الدالة
على اثبات الاعراض واما المقام الثاني فقد احتجوا عليه بان هذه الافعال
يجب وقوعها عند دواعينا الخالصة ويجب انتفاها عند قيام الصوارف
واذا كان الامر كذلك وجب القطع بكونها واقعة بنا لا بغيرنا والدليل على
وجوب وقوعها عند حصول الدواعي القوية ان الظمآن في الصيف الصايف
اذا اشتدت شهوته لشرب الما والشارع يامره بالشرب والطبيب يامره
به وعلم هذا الانسان انه لا مضرة له في هذا الشرب لا في دينه ولا في
دنياه وانه يحصل له عند هذا الشرب اعظم اللذات فان عند حصول
هذه الاعتقادات في قلبه يستحيل ان لا يشرب الما فثبت ان الفعل

عند توفر الدواعي الخالصة عن الصوارف واجب الوقوع والدليل على ان
الفعل يمتنع الوقوع عند حصول الصوارف الخالصة ان من علم ما في
دخول النار من الضرر العظيم وعلم انه لا منفعة له في دخولها البتة لا في
الحال ولا في المستقبل ولا يتوسل بذلك الدخول الى دفع ضرر اعظم منه فان
عند حصول هذه الاعتقادات في قلبه يمتنع منه دخول النار فثبت
بهذا البيان ان عند خلوص الدواعي يجب حصول الافعال وعند خلوص
الصوارف يمتنع حصولها واذا ثبت هذا فنقول وجب القطع بان هذه
الافعال واقعة بنا لا بغيرنا لانه لو لم يكن وقوعها بنا لكان وقوعها اما
ان يكون لا لموثر او لموثر غيرنا وعلى التقديرين فكان لا يمتنع ان يقع وان
كرهناها وان لا يقع وان اردناها كما ان فعل الله لما لم يكن واقعا بعمرو
لا جرم ربما وقع وان كرهه عمرو وربما لا يقع وان اراده عمرو وذلك يقدح
فيما بيناه من ان تلك الافعال واجبة الوقوع عند توفر الدواعي وممتنعة
الوقوع عند توفر الصوارف فثبت بهذا البيان الذي ذكرناه ان افعالنا
واقعة بنا فهذا هو اثبات اصل القياس المذكور واما اثبات العلة
فهو انا ندعي ان احتياج افعالنا الينا انما كان لاجل حدوثها والدليل عليه
ان احتياج افعالنا اما ان يكون لعدمها السابق او لحدوثها او لبقائها
والاول باطل لان العدم السابق لا يعلل بالفاعل والثالث ايضا باطل
لوجهين الاول انه لو احتاج الباقي الى الفاعل لكان هذا تحصيلا للحاصل
وهو محال والثاني ان البناء قد يبقى بعد فناء الباني والنقش قد يبقى بعد فناء
النقاش ولما بطل هذان القسمان علمنا ان علة الحاجة هي الحدوث فثبت
ان افعالنا محتاجة الينا لاجل حدوثها وثبت ان علة الحاجة هي الحدوث
فلما ثبت ان الاجسام محدثة كانت علة الحاجة الى الفاعل حاصلة فيها
فوجب القطع بافتقارها الى الفاعل هذا تمام تقرير هذا الدليل والله اعلم
والاعتراض عليه من وجوه الاول انا لا نسلم وقوع افعالنا بنا
قوله الدليل عليه انه يجب وقوعها عند دواعينا ويجب انتفاها على العدم

وقوعها

عند صوارفنا وذلك يقتضي وقوعها بنا قلنا القول بان افعالنا تجب
عند دواعينا وتمتنع وقوعها عند عدم دواعينا لا يستقيم على قول
المعتزلة والدليل عليه ان تلك الافعال اذا كانت واجبة الوقوع عند
حصول هذه الارادات وكانت ممتنعة عند حصول الكراهات فحصول
تلك الارادات والكراهات ان كان من العبد افتقر العبد في احداثها الى
ارادات اخرى ولزم التسلسل وهو محال وان لم يكن حدوثها من العبد
بل من الله فعند ما يحدث الله تلك الدواعي في العبد كان الفعل واجب
الصدور عنه وعند ما لا يحدثها فيه كان الفعل يمتنع الصدور عنه وحينئذ
لا يكون العبد مستقلا بفعل نفسه وذلك ضد مذهب المعتزلة السوال
الثاني سلمنا وقوع تصرفاتنا عند دواعينا وامتناع وقوعها عند صوارفنا
فلم قلتم ان ذلك يدل على كونها واقعة بنا قوله لو لم يكن واقعة بنا لجاز
ان يقع حال ما نكره وقوعها وان لا يقع حال ما نريد وقوعها قلنا لم لا يجوز
ان يقال انها تقع عند حصول اراداتنا لا لموثر ولا لمرجح بل لمحض الاتفاق
وتقرير هذا السوال ان يقال ان حدوث الحادث لمحض الاتفاق من غير سبب
ومرجح اما ان يكون معلوم البطلان بالبديهة او لم يكن كذلك فان كان الحق
هو الاول فحينئذ متى علمنا ان العالم محدث علمنا بالضرورة افتقاره الى الفاعل
كما هو قول الكعبي وحينئذ يصير هذا القياس الذي ذكرتموه ضايعا وان
كان الحق هو الثاني وهو ان امتناع حدوث الحادث لا لسبب لا يعلم الا
بالدليل فحينئذ يبقى للسايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان افعالنا وان
وقعت عند حصول اراداتنا الا انها وقعت على سبيل الاتفاق من غير موثر
اصلا فان اثبتنا هذه المقدمة بقياس اخر لزم التسلسل وهو محال فان قيل
الدليل على فساد هذا الاحتمال انه لو كان وقوع افعالنا عند حصول اراداتنا
ووقوعها بمحض الاتفاق من غير تاثير موثر ولا حصول مرجح اصلا وجب
ان لا يطرد على نسق واحد لان الاحوال الاتفاقية لا تطرد بل تختلف
احوالها فكان يلزم انه قد يتفق حدوثها عند كراهتنا وان لا يتفق حدوثها

عند اراداتنا فنقول في الجواب عن هذا السوال لم لا يجوز ان يقال
انها وان حدثت على سبيل الاتفاق الا انه اتفق في هذه الصورة الواحدة
من الاتفاقيات انها بقيت دايمة على نسق واحد وذلك لان بتقدير ان لا يكون
الحدوث على سبيل الاتفاق ممتنعا في اول العقل لم يكن كون بعض الاتفاقيات
دايما على نسق واحد ممتنعا ايضا في اول العقل وحينئذ يسقط هذا الدليل
وهذا سوال واقع على هذا الدليل السوال الثالث سلمنا ان افعالنا
واقعة بنا فلم قلتم ان علة هذه الحاجة هي الحدوث وتقريره انا سننقض
الدلايل الكثيرة في مسالة الحدوث والقدم على ان الحدوث لا يجوز ان يكون
علة للحاجة الى الموثر ولا جزءا من هذه العلة ولا شرطا لها السوال
الرابع سلمنا ان حدوث افعالنا علة لاحتياج افعالنا الينا فلم قلتم انه يلزم
منه ان يكون حدوث العالم علة لاحتياج العالم الى الفاعل وتقريره
ان حدوث افعالنا عبارة عن حدوث مقيد بقيد كونها حاصلة في افعالنا
ولا يلزم من كون هذا المجموع علة للحاجة كون الحدوث فقط علة للحاجة
فان قلتم انا نعلم بالضرورة ان ذلك الحدوث ما كان علة لتلك الحاجة
لكونه ذلك الحدوث الخاص بل لمجرد كونه حدوثا فنقول فهذا الكلام
لو ثبت لكم ان الحدوث من حيث هو حدوث علة للحاجة فان كان ذلك
معلوما بالبديهة فقد ضاع سعيكم في تقرير هذا الدليل الطويل وان كان
ذلك محتاجا الى الحجة فانتم ما ذكرتم الا هذا القياس وقد ظهر من هذا السوال
ان هذا القياس لا يصح الا اذا ثبت ان الحدوث من حيث هو حدوث
علة للحاجة وحينئذ يتوقف الدليل على المدلول والمدلول على الدليل
ويلزم الدور فهذا تمام الكلام في هذا الموضع وبالله التوفيق

## الفصل الحادي والعشرون في اثبات العلم

بالله العالم بطريق حدوث الصفات اعلم انا قبل العلم بامكان ذوات
الاجسام وقبل العلم بحدوثها نشاهد حدوث احوال وصفات لا يقدر
البشر عليها فلا جرم يمكننا ان نستدل بها على وجود الصانع واعلم

ان الاجسام التي هي المحال لهذه الحوادث المشاهدة المحسوسة
اما ان تكون هي الاجسام الفلكية او الاجسام العنصرية اما الاجسام
الفلكية فهي الافلاك والكواكب والبحث عنها اما ان يقع في كيفية حركاتها
وادوارها وطلوع الكواكب وغروبها واما ان يقع بحسب الليل
والنهار واعتبار احوال الاضواء والاظلال والظلمات واما ان يقع
بحسب الاحوال المختلفة التي تعرض للكواكب بسبب قربها وبعدها
من سمت الرؤوس بسبب المصالح التي حصلت من الفصول الاربعة واما
الاجسام العنصرية فهي اما بسائط او مركبات اما البسائط فالبحث
عن احوال العناصر الاربعة وتركيباتها وصفاتها وكيفية ما اودع الله
فيها من العجايب والمنافع واما المركبات فهي اربعة الاثار العلوية والمعادن
والنبات والحيوان والانسان داخل في الحيوان والبحث عن الانسان اما عن
تشريح بدنه وفيما اودع الله فيه من العجايب والغرايب واما عن تشريح
القوى النفسانية واحوالها العجيبة في انواع ادراكاتها وافعالها
واعلم ان هذا النوع من الدلايل اوقع في القلوب والزم باثر في العقول
وابعد عن جهات الشبهات والسبب فيه وجوه الاول ان في هذا النوع
من الدلايل الحس والخيال معاضدان للعقل فتزول الشبهات والثاني انها
كثيرة متوافقة متعاضدة فبسبب الكثرة والتوالي تفيد القوة والجزم والثالث
ان هذه الاشيا وان كانت دلايل من بعض الوجوه فانها منافع من وجه اخر
والانسان مجبول على حب المنافع فكان رغبته لها وميل طبعه اليها يمنعه من
انكارها ومن القا الشبهات فيها والرابع انه لا ينفك في شي من احواله عن مشاهدة
شي منها ومباشرة شي من اجناسها وكثرة الممارسة تفيد الملكة الراسخة
واذا عرفت هذه الوجوه المقتضية لرجحان هذه الطريقة على ساير الطرق
فنقول لما كان الامر كذلك كانت الكتب الالهية مملوة من هذا النوع من الدلايل
لا سيما القران العظيم ولذلك فانك متى اوردت انواعا كثيرة من هذه الدلايل
طابت القلوب وخضعت النفوس واذعنت الافكار للاقرار بوجود الاله

الحكيم ومن اراد الاستقصا فيه فكانه لا ينتهي مقصوده الا بشرح اسرار
حكمة الله في جميع مخلوقاته وكل مبدعاته في عالمي الخلق والامر وجليلي
الاجساد والارواح الا انا ننبه على معاقد هذه الاجناس والانواع
حتى يصير الانسان فيها قادرا على التفريع والتفصيل ومن الله الهداية والتوفيق

## الفصل الثاني والعشرون في الاستدلال على وجود الاله الحكيم

الرحيم بكيفية تولد الانسان من النطفة وتقرير هذا الدليل ان نقول ان
بنية الانسان مركبة من الاعضا مختلفة في المقدار والشكل والترتيب والصلابة
والرخاوة ثم ان هذه البنية مع اختلاف اجزايها في الصفات والاحوال
نراها متولدة من النطفة ثم نقول هذه النطفة اما ان تكون جسما متشابه
الاجزا في نفس الامر واما ان يقال انه وان كان متشابه الاجزا بحسب الحس
الا انه مختلف الاجزا في الحقيقة وذلك لان المني جسم ينفصل من ذوبان
الاعضا فما ينفصل من اللحم جز حصلت فيه الطبيعة اللحمية ومن العظم جز
حصلت فيه الطبيعة العظمية وكذا القول في جميع الاجزا والابعاض
واعلم ان كثيرا من الطبيعيين ذهبوا الى هذا القول واحتجوا على صحته
بوجوه الاول عموم اللذة في جميع الاعضا عند انفصال النطفة والثاني
مشابهة اعضا المولود لاعضا الوالدين في النقصان والزيادة والكيفية
لان المني لما انفصل من كل البدن كانت المشابهة حاصلة في كل البدن ولو كان
المني لا ينفصل الا من بعض الاعضا وجب ان لا تحصل المشابهة الا في تلك الاعضا
والثالث انه لو حصل الخلل في عضو من اعضا الوالدين فقد يحصل
مثله في عضو الولد وكذا القول في الشامات والعلامات الموجودة في جلد
الوالدين فانه يحصل في جلد الولد مثله فهذه الاحوال امارات قوية توهم
ان المني انما انفصل من كل البدن لا من بعض اجزايه وعلى هذا القول فالجز الذي
ينفصل من اللحم ينعقد لحما والجز الذي ينفصل من العظم ينعقد عظما واذا عرفت
هذا ظهر ان جرم المني وان كان متشابه الاجزا بحسب الحس الا انه مختلف الاجزا
في الحقيقة واذا عرفت هذا فاعلم انا نذكر كيفية الاستدلال بتكون البدن

من المني على وجود الصانع الحكيم على كل واحد من القولين اما على القول
بان جسم المني متشابه الاجزا في الحقيقة فتقرير الدليل ان نقول ان المني متشابه
الاجزا في الحقيقة ونسبة حرارة الرحم والقوة الطبيعية وتاثيرات الطبايع
والانجم والافلاك الى جميع اجزاء ذلك المني على السوية والقابل اذا كان
متشابه الاجزا وكانت نسبة تاثير الفاعل الى جميع تلك الاجزا على السوية
فعلى هذا التقدير يجب ان يكون الاثر متشابها وان يكون الفعل متساويا
فكان يجب ان يكون بدن الانسان جسما متشابه الاجزا في الطبع والصفة
والى صنة (؟) ومعلوم انه ليس كذلك وايضا مذهب الحكما ان القوة الواحدة
اذا عملت في المادة الواحدة وجب ان يكون الشكل الحاصل هو الكرة فكان يلزم
ان يكون بدن الانسان من جسم واحد متشابه الاجزا في الطبيعة وان يكون
شكله هو الكرة وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان المؤثر في تكوين بدن الانسان
ليس هو القوة العقلية بل الاله الحكيم الرحيم واما على القول بان جسم المني
جسم مركب من اجزا مختلفة الطبايع فنقول يمكن تقرير هذا الدليل بناء على
هذا القول من وجهين الاول ان كل مركب فانه ينتهي تحليل تركيبه الى البسايط
فلو كان جسم المني مركبا من اجسام مختلفة الطبايع فكل واحد من تلك الاجسام
يجب ان يكون جسما بسيطا في نفسه والقوة العاملة في تلك المادة البسيطة
قوة واحدة والقوة البسيطة العاملة في المادة البسيطة لا تفيد الا شكلا
متشابها وهو الكرة وحينئذ يلزم ان يكون جسم الانسان متشكلا بشكل
كرات مضمومة بعضها الى بعض ولما لم يكن الامر كذلك فقد فسد هذا القول
والوجه الثاني ان جسم المني جسم رطب والجسم الرطب لا يحفظ وضع الاجزا
وترتيبها فالجزء الذي يكون مادة للدماغ جزء مخصوص والجزء الذي يكون مادة
للقلب جزء آخر واذا كان الجسم الرطب لا يحفظ الوضع والترتيب فلعل
الجزء الذي هو مادة القلب يحصل فوق والجزء الذي هو مادة للدماغ يحصل
في الوسط وحينئذ يجب ان يتولد ذلك الانسان بحيث يصير قلبه في فوق
ودماغه في الوسط وحيث لم يحصل الامر كذلك البتة علمنا ان حصول

جواهر هذه الاعضا وحصول ما لها من الترتيب انما كان بتخليق اله
مدبر حكيم عليم لا بتاثير الطبايع والافلاك فان من لا يكون عليما حكيما امتنع
ان يصدر عنه الافعال المحكمة المتقنة الموافقة للمصالح فهذا دليل قوي
كامل ولقوته وظهوره ذكره الله في القران العظيم في اكثر من ثمانين موضعا
فان قيل السوال عليه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال ان كل واحد
من اجزا الرحم مخصوص بخاصية لاجلها يوجب حدوث الكيفية المخصوصة
في الجزء الذي يتصل به من المني فيكون تولد الاعضا المختلفة لهذا السبب السوال
الثاني لم لا يجوز ان يقال حصل في جسم المني قوة مخصوصة وهي المسماة بالقوة المولدة
فتلك القوة المولدة هي التي افادت هذه الاثار المختلفة وفعلت هذه الافعال
العجيبة فان قالوا هذا محال لان هذه القوة المولدة اما ان يكون لها علم
بوجوه المنافع والمصالح وقدرة على تحصيل الوجه الاصلح الاصوب من
التركيبات الموافقة واما ان يقال هذه القوة قوة لا شعور لها بشي ولا قدرة
لها على تحصيل شي بل هي قوة خالية عن الشعور والادراك اما القسم الاول
فهو باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت تلك القوة عالمة بوجوه المنافع
والمصالح والمضار والمفاسد وقادرة على تحصيل المنافع ودفع المضار
ولكانت هي التي خلقت هذا البدن وركبت هذه البنية على هذا التركيب
العجيب والتاليف الغريب لكنا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك لان القوى
البدنية والنفس الانسانية في حال كمال العقل وفي حال كمال البدن اكمل
حالا مما كانت في اول الامر حال ما كان البدن نطفة علقة لم تقدر النفس
الانسانية حال كمالها على شي من هذه الاحوال ففي الحالة التي كانت
في غاية النقصان والقصور كيف يعقل ان يقال انها قدرت على هذه
الافعال العجيبة واما القسم الثاني وهو ان يقال القوة المولدة قوة خالية
عن الشعور والادراك والفهم فنقول فعلى هذا التقدير يكون قوة موجبة
لذاتها تاثيرا لا باختيار من غير شعور ولا ادراك ولا قصد والمادة بسيطة
متشابهة وحينئذ يرجع الالزامات المذكورة من كون بدن الانسان كرة
واحدة.

الثالث في جسم المني القوة المسماة بالقوة [illegible]

او لزم ان ينضم بعضها الى البعض من غير ان يكون وضع الاعضاء وترتيبها
[?] بل يكون بغير الترتيب واقعا كما يقع الاشياء الاتفاقية وكل ذلك
باطل الجواب السائل عنه ان كثيرا من الاطباء والفلاسفة يقولون ان الطبيعة
حكيمة وانها كاملة الحكمة والقدرة والمعرفة واذا كان هذا قولا قاله
بعض الناس جاء الدليل على فساده سلمنا انها ليست موصوفة بالعلم والقدرة
لكن لم لا يجوز صدور الافعال المحكمة المتقنة عنها ويدل على ان الذي ذكرناه محتمل
وجوه الاول ان الافعال الصناعية اذا صارت ملكات راسخة في النفس
وبلغت الى حد الكمال والتمام فان العقلاء اذا ارادوا وصفها بالكمال والتمام
شبهوها بالطبيعة فيقولون ان هذا العمل صار طبيعيا له وهذه الحرفة صارت
طبيعية له ولولا انه تقرر في عقولهم ان افعال الطبيعة اكمل واقوى
والا لما شبهوا الصناعة بالطبيعة حال محاولة وصفها بالكمال
والتمام الثاني ان من يتعلم حرفة الكتابة او حرفة ضرب الطنبور فانه
ما دام يحتاج في الاتيان بتلك الى الروية في بعض نقوش ونقر ونقرة فانه لا يكون
كاملا في تلك الحرفة ولا ماهرا في تلك الصنعة فاما اذا بلغ حد الكمال
والتمام في الحرفة فذاك انما يكون اذا استغنى عن التامل في حرف حرف
ونقرة نقرة بل يصير مسترسلا على الاتيان بذلك العمل بمقتضى الطبيعة وهذا
يدل على ان عمل الطبيعة في غاية الكمال والتمام السؤال الثالث ان
نقول ان دل ما ذكرتم على ان هذا التركيب لم يصدر الا من اله العالم فههنا
ما يدل على فساده وذلك لان هذه التركيبات العجيبة كما انها حاصلة
في تركيب بدن الانسان فهي ايضا حاصلة في تركيب بدن البعوض والبق
والقملة والدود فلو قلنا بان هذه التركيبات لا تحصل الا بايجاد خالق العالم
لزمنا ان نقول بان تولد الدود في البيت [?] لم يحصل الا بتخليق اله العالم
وكذلك القول في تولد جميع الحيوانات الخسيسة القذرة وذلك بعيد
لان اله العالم على جلالة قدره يبعد ان يتولى ايجاد هذه الحيوانات الخسيسة
السؤال الرابع ان بدن الحيوان لا يتكون الا بتخليق فاعل حكيم فلم لا يجوز

ان يقال ذلك الخالق هو فلك من الافلاك او كوكب من الكواكب وهي احياء
ناطقة عالمة حكيمة تامة الحكمة كاملة العلم فما لم تبطلوا هذا الاحتمال
لم يتم دليلكم في اثبات الاله الحكيم السؤال الخامس هب ان خالق
ابدان الحيوانات شيء اخر سوى الافلاك والكواكب فلم لا يجوز ان يقال
خالقها روح من الارواح الفلكية مثل نفس او عقل او ملك من الملائكة
على ما هو مذهب الهند فانهم يعتقدون ان المدبر لكل طرف من اطراف الارض
ولكل بقعة من بقاع العالم روح سماوي على التعيين ثم انهم لاجل هذا الاعتقاد
سووا لكل واحد من تلك الارواح هياكل وصورا وزعموا انها تجري مجرى التمثال
لذلك الروح ثم بالغوا في تعظيمه ويزعمون ان تلك الملائكة باسرها عباد
الله وان البشر ليس لهم اهلية عبادة الله بل الغاية القصوى في حقهم عبودية
الملائكة الذين هم عباد الله فما لم تبطلوا بالدليل هذا الاحتمال لم يحصل
مقصودكم والله اعلم والجواب قوله لم لا يجوز ان يختص كل واحد
من اجزاء الرحم بخاصية لاجلها يتولد الاثر المخصوص قلنا ان كنت تدل على ان
الرحم متشابهة الاجزاء في الطبيعة والخاصية وايضا فالكلام في الاعضاء المختلفة
في الصورة والصفة انما يكون في داخل البدن واجزاء الرحم لا يلاقي شيئا
منها قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في حدوث هذه الابدان هو القوة الطبيعية
المولدة قلنا نحن نعلم بالضرورة ان القوى الطبيعية الموجودة في اعضائنا
ليس لها الحكمة التامة ولا القدرة النافذة ونعلم بالضرورة ان الخالي عن العلم
والقدرة لا يمكنه ايجاد مثل هذه البنية المشتملة على هذه المنافع العجيبة
وكل ما ذكره في تقرير هذه المقدمة فهي تجري مجرى ايضاح الواضح ثم كل
ما ذكره الخصم في ابطالها فهي مجرى [?] في البديهيات وقد صنف محمد بن زكريا
الرازي كتابا في اقامة الدلالة على وجود الاله الحكيم بواسطة بدن الانسان
وقال في اول تلك الرسالة ان من راى ابريقا وتامل في كيفية تركيبه
فراى راس الابريق كالفم الواسع وراى بلبلة معتدلة في الضيق
والسعة وراى عروته على شكل مخصوص علم ان راسه الواسع يصلح

لا ان يصب الماء فيه وعلم ان ثقبة البلبلة الواقعة على الحد المتوسط في السعة
والضيق صالحة لان يخرج الماء منه بالقدر المعتدل وعلم ان العروة صالحة
لان توخذ باليد فمن كان عقله سليما عن اصناف الآفات قطع بان
هذا الابريق المركب من هذه الاجزاء الصالحة لهذه المنافع لم يتكون
بنفسه ولم يتخلق بذاته وان هذا لم يتكون بحسب الطبيعة الخالية
عن الشعور والادراك بل يقطع بان فاعلا عالما قادرا علم ان الانتفاع
لا يتم بهذا الابريق في المقاصد المخصوصة به الا عند هذه الاجزاء الثلثة على
هذه الصفات المخصوصة اما الراس الواسعة فلاجل ان يسهل صب الماء
في الابريق واما الثقبة المعتدلة في البلبلة فليحسن خروج الماء منه
بالقدر المعتدل واما العروة فليسهل اخذها باليد عند الحاجة الى
استعمالها فلما علم ذلك الفاعل الحكيم ان الانتفاع بالابريق لا يكمل الا
عند حصول هذه الصفات الثلثة لاجرم ركب ذلك الحكيم خلقة هذا الابريق
على هذا الوجه الصالح والهيئة الموافقة لهذا المقصود ثم ان محمد بن
زكريا الرازي بعد ان ذكر هذا المثال الحسن الموافق للمقصود شرع في
شرح آثار حكمة الرحمن في تخليق بدن الانسان وذكر بعض ما فيها من
التركيبات العجيبة والهيئات المطابقة للحكمة والمصلحة ثم قال بعدها
وصريح العقل شاهد بان هذه العجائب والبدائع في تركيب هذا البدن
لا يمكن صدورها الا عن قادر حكيم خلق هذه البنية بقدرته واحكمها بحكمته
واعلم ان هذا البيان الذي ذكره محمد بن زكريا في هذا الموضع بيان حسن
كامل وعند هذا يظهر للعقل السليم ان الوجوه المتكلفة المذكورة في
بيان انه كيف تصدر هذه الآثار العجيبة الى ما في تخليق بدن الانسان
عن الطبيعة المحضة الخالية عن العلم والقدرة وجوه ضعيفة خسيسة
جارية مجرى اخفاء قرص الشمس بكف من التراب وقال في الكتاب الالهي
الم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين الى قدر معلوم فقدرنا فنعم
القادرون ويل يومئذ للمكذبين فقوله فجعلناه في قرار مكين الى قدر

معلوم معناه ان طبيعته هي الثقل والنزول الا انا دبرنا خلقة الرحم
تدبيرا عجيبا يقتضي استمساك تلك القطرة الثقيلة في الجوف ثم اذا دبرنا
خلقة ذلك العضو بحيث يقتضي استمساكها الى حد معين وزمان معلوم
وهو المدة التي يحتاج الجنين فيها الى الاستكمال والتمام فاذا تم البدن
وكملت الخلقة زال ذلك الامساك وبطل ذلك الحفظ وانقلبت الطبيعة
الى قطعة المهلكة مزيلة مخرجة فعند ذلك ينفصل الولد عن الرحم فقوله
الى قدر معلوم اشارة الى ان بقاء ذلك الجسم في الجوف المعلق ممتد الى مقدار
الحاجة فاذا انقضى زمان الحاجة لم يبق الاستقرار في ذلك الموضع ثم قال
ويل يومئذ للمكذبين يعني ان من عرف ان هذه افعال واقعة على وجه
الحكمة والرحمة وافاضة النعمة ثم انه نسب الواضعها الى الطبيعة لا شعور
لها ولا ادراك ولا قدرة على فعل من الافعال كان مكذبا بالعلوم الضرورية
حتى المعارف البديهية فيكون مستحقا للويل والبلاء اما قوله
لم لا يجوز ان يضاف ذلك الى الطبيعة بسبب ان الناس يضيفون الافعال
الحسنة الى الطبيعة قلنا دفع البديهيات لاجل التمسك بكلمات يذكرها
بعض اهل العرف باطل قوله يلزم اضافة تخليق جميع الحيوانات الى خالق
العالم قلنا وهكذا نقول واما ما يتعلق بالحسن والقبح فالكلام فيه سياتي
بالاستقصاء قوله لم لا يجوز ان يكون المباشر لتخليق هذه الابدان هو الافلاك
والكواكب قلنا لا شك ان هذا الاحتمال قائم لكنا لما بينا ان الاجسام متماثلة
محدثة فظهر لنا ان اختصاص كل فلك وكل كوكب بصفته المعينة وخاصيته
المعينة انما كان بتخليق الاله الحكيم وعلى هذا التقدير فلا يضرنا هذا الكلام
واما قوله لم لا يجوز ان يكون فاعل هذه التركيبات عقلا او نفسا قلنا
هذا الاحتمال قائم الا انا نقول ذلك العقل او النفس ان كان ممكن الوجود
افتقر الى السبب والدور والتسلسل باطلان فلا بد من الانتهاء الى واجب
الوجود لذاته وان كان ذلك الشيء واجب الوجود لذاته فهو المقصود
واعلم ان الحرف المعتبر الكائنات والضرورات لا تندفع الا بالانتهاء

الى واجب الوجود لذاته علة لهذا السبب ما في الكتاب الالهي قوله وان الى ربك المنتهى ومن تامل على الوجه الحقيقي عرف ان هذه الكلمة ينبوع الخيرات ومركز المصالح والسعادات وبالله التوفيق

الفصل الثالث والعشرون في اقامة الدلالة على وجود اله العالم بنا على حدوث الصفات من طريق اخر اعلم ان الطريق الذي ذكرناه في الاستدلال بحدوث بدن الانسان انه استدلال بحاله من احوال عالم العناصر وهاهنا طريق اخر شبيه به ولكنه استدلال بحاله من احوال عالم الافلاك وهو العالم الاعلى ومن المعلوم ان الاستدلال باحوال ذلك العالم على وجود الاله اقوى واظهر كما قال في الكتاب الالهي لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وهذا الطريق هو الذي كان يعول عليه قدماء الفلاسفة في اثبات الاله لهذا العالم فالوا حصل في العالم ادوار لا نهاية لها وحركات لا اول لها ولا اخر ولا بد لها من فاعل وفاعله يكون قويا على افعال لا نهاية لها ومن على الافعال التي لا نهاية لها يمتنع ان يكون جسما او جسمانيا فوجب الاعتراف بموجود ليس بجسم ولا بجسماني وهو المحرك لهذه الافلاك والكواكب وذلك الموجود هو الله سبحانه واعلم ان هذا الدليل مركب من مقدمات المقدمة الاولى اثبات حركات لا اول لها ولا اخر لها والحكما عولوا في اثبات هذا المطلوب على ان الزمان مقدار الحركة ثم قد ثبت ان الزمان يمتنع ان يحصل لها اول واخر فوجب الاعتراف بوجود حركة لا اول لها ولا اخر لها ومقدمات هذه الحجة مشهورة وعندي انه يمكن تقريره بطريق اخر على اصول الفلاسفة فيقال لا شك ان هاهنا حركات وتغيرات فهذه الحوادث لا بد لها من سبب وسبب هذا الحادث اما ان يكون قديما واما ان يكون حادثا فان كان قديما فاما ان يتوقف اقتضاؤه لهذا الحادث على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف البتة كان هذا القديم موجودا من الازل من غير صدور هذا الحادث عنه من غير ان يتميز هذا الوقت عن سائر الاوقات بما لاجله

يصير هذا الحادث حادثا

صار اولى بحدوث هذا الحادث وهذا يقتضي رجحان الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت انه يتعذر ان يكون السبب المؤثر في حدوث هذا الحادث موجودا قديما الا انه يجب الاعتراف بان تاثيره في وجود هذا الحادث مشروط بشرط حادث فحينئذ يرجع الامر الى القسم الثاني وهو ان الاثر الحادث لا بد له من سبب حادث ثم الكلام في ذلك الحادث كالكلام في الاول فيفضي هذا الى التسلسل فاما ان يحصل التسلسل في اسباب ومسببات توجد دفعة واحدة وهو محال واما ان يحصل بحيث يكون كل واحد منها مسبوقا باخر لا الى اول وذلك هو الذي يقول به الفلاسفة ويذهبون اليه وعند ظهور هذا المعنى ثبت لهم وجود حوادث لا اول لها ووجود حركات لا اول لها اما المقدمة الثانية وهي قولهم هذه الحوادث لا بد لها من مؤثر وفاعل وموجد وتقرير هذه المقدمة مبني على ان الجسم يمتنع ان يتحرك لنفسه ولذاته والكلام في هذه المسالة مذكور في العلم الطبيعي على سبيل الاستقصاء واذا ثبت انه يمتنع كونها متحركة لذواتها وجب القول بانه لا بد لها من محرك يحركها ومؤثر يؤثر في وجود حركاتها واما المقدمة الثالثة وهي بيان ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية وتقرير هذه المقدمة ان كل قوة جسمانية فهي حالة في محل متحيز وكل متحيز منقسم بنا على نفي الجوهر الفرد وكل ما كان حالا في محل منقسم فهو منقسم فكل قوة جسمانية فهي منقسمة اذا ثبت هذا فنقول جزء تلك القوة اما ان لا يقوى على شيء اصلا او يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل او يقوى على شيء انقص مما يقوى عليه الكل والاقسام الثلثة باطلة اما قلنا انه يستحيل ان يقال ان جزء القوة لا يقوى على شيء اصلا لان مجموع تلك القوة ليس الا تلك الاجزاء فاذا كان كل واحد من تلك الاجزاء لا يقوى على شيء اصلا وجب ان يقال ان مجموع القوة لا يقوى على شيء اصلا فيلزم ان يقال ان القوة على الشيء ليست قوة على الشيء هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يقال ان جزء القوة يقوى على تمام ما يقوى عليه كل القوة

وهذا ايضا محال لانه يلزم ان يكون الكل مثل الجزء من غير تفاوت اصلا
وذلك محال واما القسم الثالث وهو ان يقال ان جزء القوة يقوى على
بعض ما يقوى عليه الكل فنقول اذا كان الامر كذلك فاذا فرضنا ان كل
تلك القوة وجزءها اخذا في التحريك من مبدا معين فحينئذ يلزم ان يتناهى
فعل الجزء واذا كان كذلك ففعل الكل يكون اضعاف فعل الجزء مرات
متناهية واضعاف المتناهي متناهي فوجب ان يكون فعل كل تلك القوة
متناهيا فثبت ان القوى الجسمانية يجب ان يكون افعالها متناهية ويمتنع
صدور افعال غير متناهية عن القوة الجسمانية فقد ظهر من هذا الوجه
صحة هذه المقدمات واذا ثبت ذلك فنقول ثبت بالدليل وجود حركات
غير متناهية وثبت بالدليل انها لا بد لها من مؤثر يؤثرها ومن موجد
يوجدها وثبت بالدليل ان موجد الافعال الغير المتناهية يمتنع ان يكون
جسما وجسمانيا فلم يبق الا الاعتراف بوجود موجود ليس بجسم وليس
بجسماني وهو المحرك لاجرام الافلاك والكواكب وهو المحرك للعناصر
بحسب امتزاجاتها التي لا بداية لها وذلك الموجود هو اله العالم ومدبر العالم
فهذه الطريقة كان قدما اصحاب ارسطاطاليس يعولون عليها في اثبات
الاله لهذا العالم واعلم ان مذهب المتكلمين ان القول بوجود حوادث
لا اول لها محال وانه يجب انتهاء الحوادث الى حادث اول هو اول الحوادث
ودلائلهم كثيرة سنذكرها في مسئلة الحدوث والقدم الا انا نذكر هاهنا
واحدا من تلك الدلائل فنقول الدليل على ان الامر كما ذكرناه ان ماهية الحركة
وحقيقتها انها انتقال من حالة الى حالة وكل ما كان كذلك فان حقيقته
تقتضي ان يكون مسبوقة بالحالة المنتقل عنها وكل ما كان كذلك فان حقيقته
تقتضي ان يكون مسبوقة بغيرها فثبت ان حقيقة الحركة وماهيتها تقتضي
ان يكون مسبوقة بغيرها واما حقيقة الازل فهي نفي الاولية فهي تقتضي ان
لا يكون مسبوقة بغيرها واذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا حركة
موجودة في الازل فهي لكونها حركة يجب ان يكون مسبوقة بغيرها

ولكونها ازلية يجب ان لا يكون مسبوقة بغيرها وذلك يوجب الجمع بين النقيضين
وهو محال فثبت بهذا البرهان انه لا بد للحركات من اول ومن بداية
واذا ثبت هذا فنقول ان قبل ذلك الوقت الذي هو اول الحركات
اما ان يقال كانت الاجسام باسرها معدومة ثم حدثت وتحركت او يقال
الاجسام وان كانت موجودة الا انها كانت واقفة ساكنة فلما جاء ذلك
الوقت احدث فيها حركاتها السريعة بعضها الى المشرق وبعضها الى المغرب
وبعضها الى الشمال وبعضها الى الجنوب وعلى كلا التقديرين فصريح العقل
يشهد بافتقارها الى محركها ومدبرها اما ان قلنا انها كانت معدومة
محضة ثم حدثت وتحركت فالعقل يقضي بافتقارها الى الموجد واما ان
قلنا انها كانت موجودة لكنها كانت واقفة ثم ابتدات من ذلك
الوقت بالحركة فان العقل ايضا يقضي بافتقارها الى المحرك والمدبر
فثبت ان حركات الافلاك تدل على جميع الاعتبارات على افتقارها
الى مدبر يدبرها ومحرك يحركها واعلم ان الفلاسفة قالوا حركات الافلاك
لا اول لها فوجب افتقارها الى محرك يحركها ومدبر يدبرها والمتكلمون
قالوا حركات الافلاك لها اول فوجب افتقارها الى محرك ومدبر
ويمكن ايضا ان يقال هذه الحركات اما ان يقال انه لا اول لها واما ان يقال
لها اول فان قلنا انه لا اول لها وجب افتقارها الى الاله الذي ليس بجسم
ولا جسماني بالطريق الذي ذكره الفلاسفة وان قلنا ان تلك الحركات لها بداية
ولها اول وجب افتقارها الى المدبر والمحرك بالطريق الذي ذكره المتكلمون
فظهر ان على جميع التقديرات لا بد من الاعتراف بوجود اله لهذا العالم
يدبره ويتصرف فيه كيف شاء واراد له الامر والحكم تبارك الله رب العالمين

## الفصل الرابع والعشرون في تقرير طريقة اخرى في اثبات الاله لهذا العالم

اعلم ان من تدبر في اجزاء عالم الاعلى والاسفل
ظهر له ان هذا العالم مبني على الوجه الاصلح الاصوب والترتيب الافضل
الاتقن ومن له العقل شاهد بان وقوع الشيء على هذا الوجه لا يكون الا من
حكيم عليم

فهذا الطريق يدل على وجود الاله لهذا العالم ولنذكر ضوابط هذا الباب
فنقول محل الاعتبار اما ان يكون هو العالم الاسفل او العالم الاعلى
فان كان محل الاعتبار هو موجودات العالم الاسفل فهذا يقع على وجوه
احدها العجايب الكثيرة التي اودعها الله تعالى في بدن الانسان وتمام
الكلام فيه مذكور في كتاب تشريح بدن الانسان وثانيها العجايب
الكثيرة التي اودعها الله في روح الانسان ونفسه وتمام الكلام فيه
مذكور في كتاب النفس وثالثها عجايب احوال الحيوانات وتفاصيلها
مذكور في كتاب الحيوان ورابعها عجايب احوال النبات وهي مذكورة
في كتاب النبات وخامسها عجايب احوال المعادن وهي مذكورة
في كتاب المعادن اعني خواصها وتاثير بعضها في بعض وتولد العجايب
والغرايب من كيفية امتزاجاتها وكتب الاكسير يدل على احوال كثيرة
منها وسادسها عجايب احوال الاثار العلوية وهي مذكورة في كتاب
الاثار العلوية وسابعها عجايب طبقات العناصر وهي مذكورة في كتاب
صفات العناصر وثامنها العجايب الحاصلة بسبب المناسبات المعتبرة
بين تلك الاشيا وكيفية معونة كل واحد في حفظ نوع الباقي واما اذا كان
محل الاعتبار هو العالم الاعلى فالبحث من وجوه احدها معرفة
طبايع اجرام الافلاك والكواكب وثانيها معرفة مقاديرها وحيز كل
واحد منها وثالثها معرفة حركاتها المختلفة بحسب الطول والعرض ووقوع
تلك الحركات على الوجه الاصوب الاصلح وهي خمسة واربعون نوعا من
الحركات وذلك لانه يعرض لكل واحد من الكواكب السبعة ست حركات
الى ستة جهات مختلفة احدها من المشرق الى المغرب وثانيها من المغرب
الى المشرق وثالثها من الجنوب الى الشمال ورابعها من الشمال الى الجنوب
وخامسها من الاعلى الى الاسفل وسادسها من الاسفل الى الاعلى فيكون
جملتها اثنين واربعين نوعا من الحركة ويعرض للكواكب الثابتة حركتان
وللفلك المحيط حركة واحدة فتلك خمس واربعون نوعا من الحركة ولكل واحد

منها مقدار خاص في البطو والسرعة والجهة ولكل واحد منها ماثر
خاص في منافع هذا العالم لو لم يوجد لاختلت مصالح هذا العالم ولا شك
ان هذه الترتيبات العجيبة لم تقع لذات الجسم فهو لتدبير مدبر حكيم عليم
ورابعها ارتباط احوال العالم الاسفل باحوال حركات الاجرام الفلكية
فان بسبب الحركة اليومية تعاقب الليل والنهار مع كثرة ما فيها من
المصالح وبسبب الحركة الشهرية الحاصلة بسبب القمر تكثر المصالح وبسبب
الحركة السنوية الحاصلة بسبب الشمس تحصل الفصول الاربعة التي
لا يعرف كمية مصالحها الا الله وخامسها كيفية ارتباط احوال
هذا العالم بحركة الشمس وسيرها وبيان انه تعالى جعل الشمس سلطان
عالم الاجسام وجعل ساير الكواكب كالرعية لها وربط بسيرها احوال
البحار والجبال ومواضع العمرانات والمواضع الخربة من الارض وسادسها
التامل في احوال الكواكب الثابتة وفي احوال الكواكب السيارة والنفس
حاصل بانه تعالى اودع في كل واحد منها حكما باهرة واسرارا عجيبة لا سبيل
للعقول البشرية الى معرفتها الا في القليل القليل واعلم ان هذا النوع
من البحث بحر لا ساحل له وليس في شي من الكتب شان هذا النوع من الدلايل
كما في القران فانه مملو من هذا النوع من البينات قال تعالى ان في خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع
الناس وما انزل الله من السما من ما فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها
من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السما والارض لايات
لقوم يعقلون فهذه الاية مشتملة على ثمانية انواع من الدلايل فالثلثة
الاولى من الدلايل الفلكية وهي قوله ان في خلق السماوات والارض واختلاف
الليل والنهار والخمسة الباقية من الدلايل هي دلايل عالم العناصر فبدا
اولا باحوال العناصر وهو قوله والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
ثم ذكر بعده دلايل النبات فقال وما انزل الله من السما من ما فاحيى به
الارض بعد موتها ثم ذكر بعده دلايل الحيوان فقال وبث فيها من كل دابة

ثم ذكر بعده دلايل الحيوان فقال ومنه ثم ذكر دلايل الاثار العلوية
وذكر منها تصريف الرياح والسحاب فقال وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السما والارض فلما ذكر هذه الدلايل الثمانيه قال لايات لقوم
يعقلون ونختم هذه الفصول بخاتمة عظيمة النفع وهي ان الدلايل
التي ذكرها الحكما والمتكلمون وان كانت كاملة قوية الا ان هذه الطريقة
المذكورة في القران عندي انها اقرب الى الحق والصواب وذلك لان تلك
الدلايل دقيقة وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت ابواب الشبهات
وكثرت السوالات اما الطريق الوارد في القران فحاصله يرجع الى
طريق واحد وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال
وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلايل العالم الاعلى والاسفل ومن
ترك التعصب ومن جرب مثل تجربتي علم ان الحق ما ذكرته ولما كانت هذه الطريقة
التي ذكره الله في القران انفع وفي القلوب اوقع لاجرم افردنا له
بابا مستقلا وهو القسم الثاني من هذا الكتاب ونسال الله الهداية والرحمة
والارشاد الى الحق بفضله انه خير موفق ومعين

## القسم الثاني من هذا الكتاب

في تفصيل الدلايل الدالة على وجود الاله القديم الموجودة في عالم
العناصر وفيه فصول

## الفصل الاول في بيان ان الاستكثار

من هذه الدلايل من اهم المهمات اعلم ان الدلايل قد تكون قطعية وقد تكون
اقناعية والاستكثار من الدلايل الاقناعية قد ينتهي الى افادة القطع
وذلك لان الدليل الاقناعي الواحد قد يفيد الظن فاذا انضم اليه دليل ثاني
قوي الظن وكلما سمع دليلا اخر ازداد الظن قوة وقد ينتهي بالاخرة
الى حصول الجزم واليقين وهذا المعنى هو احد الفوايد التي ذكرها صاحب
المنطق في تعليم قوانين الجدل قال لان القوانين الجدلية وان افادت الظن
الا ان تلك الظنون اذا قويت فقد ينتهي الى حد اليقين حتى ان الجدل قد يقوم
مقام البرهان في افادة اليقين وفي المواضع يرعاية الاحتياط فيه

والمبالغة في التقرير وازالة الشكوك والشبهات معرفة الاله الحكيم
ولما بالغنا في تقرير الدلايل العقليه في القسم الاول اردنا ان نجمع
الدلايل الظاهرة الجلية المتبادرة الى الافهام في هذا القسم ليكون ذلك
سعيا في الفوز بهذه السعادة باقصى ما يقدر عليه وبالله التوفيق

## الفصل الثاني في حكاية كلمات منقولة من اكابر الناس

في هذا الباب الاول روي ان النبي عليه السلم قال لعمران بن الحصين
كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك وكربك والامر العظيم الذي ينزل
بك قال الله فقال عليه السلم ما لك من اله الا الله الثاني روي ان بعض
الزنادقة انكر الصانع عند جعفر بن محمد الصادق فقال جعفر ما حرفتك
فقال التجارة فقال هل ركبت البحر قال نعم قال هل رايت اهواله قال نعم
هاجت في بعض الايام رياح هايلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين
فتعلقت انا ببعض الواح السفينه ثم ذهب ذلك اللوح عني فوجدت نفسي
في تلاطم الامواج حتى اندفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك
من قبل على السفينه والملاح ثم على اللوح فلما ذهبت هذه الاشيا عنك
هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجوا النجاه قال بل كنت ارجوا النجاة
قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذي كنت ترجوه
في ذلك الوقت ونجاك من الغرق واوصلك الى السلامة واعلم ان هذا الدليل
ماخوذ من القران قال تعالى فاذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين
الثالث كان ابو حنيفة سيفا على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة
في قتله فبينما هو قاعد في مسجد يوما اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة
وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسالة ثم افعلوا ما شيتم فقالوا
هات فقال ما تقولون في رجل يقول لكم اني رايت سفينه مشحونة
مشحونة بالاحمال مملوة من الاثقال قد احتوشتها في لجة البحر امواج
متلاطمة ورياح مختلفة وهي في هذه الاحوال تجري مستوية ليس لها ملاح
يجريها ولا متعهد يحفظها هل يجوز ذلك في العقل قالوا لا هذا شي لا يقبله العقل

فقال ابو حنيفة يا سبحان الله اذا لم يجز في العقل سفينة تجري مستوية
من غير متعهد ولا حافظ فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف
احوالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ
فبكوا جميعا وقالوا صدقت واعلم ان هذه الدلالة ماخوذة من قوله سبحانه
ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره ومن قوله الله الذي رفع السموات
بغير عمد ترونها الـــرابع سالوا الشافعي رضي الله عنه عن الدليل
على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد
ثم ياكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم وياكلها النحل فيخرج منه
العسل وياكلها الظباء فيعقد في نوافجها المسك وتاكلها سائر الحيوانات
فيصير مع العفونة والفساد فالذي دبر احوال هذه الاجسام
على هذه المناهج العجيبة هو الله سبحانه الخـــامس سيل جعفر
بن محمد ايضا عن هذه المسئلة فقال شاهدنا قلعة حصينة ملساء
ظاهرها كالفضة المسبوكة وباطنها مملو من الذهب المذاب والفضة
المذابة ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير
فلا بد من مدبر يدبره وصانع يخلقه وعنى بالقلعة البيضة وبالحيوان
الفرخ الســـادس سال هرون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل
باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات وهو ماخوذ
من القران من قوله واختلاف السنتكم والوانكم الســـابع
سيل ابو نواس عن هذه المسئلة فقـــال

تامل في نبات الارض وانظر الى اثار ما صنع المليك
على قصب الزبرجد شاهدات بان الله ليس له شريك

الثـــامن سيل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث
على الحمير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
اما تدل على العليم القدير التـــاسع قيل لطبيب بم عرفت ربك قال
باهليلج مجفف اطلق ولعاب مليّن امسك وقال اخر عرفته بحيوان صغير

وضع السم في احد طرفيه والشفاء في طرفه الاخر وعنى به النحل العاشر
سيل ابو حنيفة عن الدليل مرة اخرى فقال اصبروا فان قلبي مشغول
ببعض المهمات فاذا فرغت منه اخبرتكم بذلك الدليل فقالوا وما ذاك
المهم قال ان امتعتي في ذلك الجانب من الدجلة وان بعض السفن يذهب
بنفسه الى ذلك الجانب وتلك الامتعة تقع في تلك السفينة من تلقاء
ذواتها وتمتلي السفينة من تلك الامتعة وتعود الى هذا الجانب وتخرج
تلك الامتعة من تلقاء نفسها وتقع على الارض ثم ان تلك السفينة تعود
مرة اخرى الى ذلك الجانب فقلبي متعلق بهذا المهم فاصبروا الى ان يتم
فقالوا يا ابا حنيفة هذا الكلام لا يقوله الا معتوه قال ولم قالوا
لان حدوث هذه الاحوال وظهور هذه الافعال لا يعقل الا بحافظ
يحفظها وفاعل يدبرها فكيف يعقل حدوثها من غير فاعل فقال ابو حنيفة
فلان اقررتم بوجود الاله لان احوال هذا العالم ليست اقل درجة
من احوال هذه السفينة فاذا كان صريح العقل شاهدا بان هذه الاحوال
لا تتم الا بمدبر ومقدر فاولى اذا لا تتم احوال هذا العالم الا بمدبر ومقدر
واعلم ان مقصود ابي حنيفة من هذا الكلام التنبيه على ان العلم بافتقار
الحادث الى المحدث علم بديهي ضروري غني عن الدليل الحادي عشر
سيل جعفر بن محمد مرة اخرى عن الدليل فقال اقوى الدلايل على وجوده
وجودي وذلك لان وجودي حدث بعد ان لم يكن وله فاعل وممتنع ان
يقال في علة وجودي انا لانه لا يخلو اما ان يقال انا احدثت نفسي
حال ما كنت موجودا او حال ما كنت معدوما فان احدثت نفسي حال
ما كنت موجودا فالموجود اي حاجة به الى الموجد وان احدثت نفسي
حال ما كنت معدوما فالمعدوم كيف يكون موجدا للموجود فدل هذا
على ان الصانع الفاعل لوجودي موجود غيري الثاني عشر سيل
علي بن ابي طالب رضوان الله عليه عن الدليل فقال الدليل عليه نقض
العزايم وفسخ الهمم ويقرب من هذا الدليل وهو ان الانسان يسعى في تحصيل
شي من المطالب على افضى الوجوه

متعذر عليه ذلك وقد لا يسعى في تحصيله البتة فيحصل فلو كان
حصول هذه الاحوال بسعيه لوجب ان يحصل ما سعى في تحصيله وان
يمتنع ما سعى في امتناعه فلما كان الامر بالعكس من ذلك علمنا ان تدبير
احوال هذا العالم وتقدير حوادثه متعلق بحكم موجود قهر قدرته
قدر العباد والثالث عشر سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن الدليل
فقال ان الناس بالغوا في تعظيم الاعاجم حيث استخرجوا علم الشطرنج
فانهم وضعوا طريقا عجيبا يظهر في الرقعة المختصرة انواع من اللعب
والمناسبات غير متناهية ثم قال وان رقعة وجه الانسان اصغر من
رقعة الشطرنج وان تلك القماشات الموضوعة في بيوت الشطرنج قد
تنتقل من بيت الى بيت واما الاعضا الموضوعة في رقعة وجه الانسان
فانها لا تنتقل عن امكنتها ثم مع هذه الاحوال فانك لا ترى انسانين في
المشرق والمغرب متشابهين في صورة الوجه البتة وهذا يدل على كمال
قدرة هذا الخالق المصور حيث اظهر الانواع التي لا نهاية لها من التفاوت
في هذه الاجسام القليلة الموضوعة في هذه الرقعة الصغيرة واعلم
انك اذا وقفت على هذه الدقيقة علمت انه لا يوجد انسانان يتشابه صورتاهما
البتة ولا يوجد انسانان يتشابه احوالهما حتى ان كل احد فالبد وان يخالف
صاحبه في الطبع والخلق والمشي وفي كور العمامة وفي الخط والكتابة
وفي الحظ من السعادة وهذا باب واسع وبحر لا ساحل له الرابع عشر
٥ قيل لعلي بن ابي طالب هل رايت ربك فقال لا اعبد ما لم اره فقيل له
كيف رايته فقال ما راته العيون بمشاهدة العيان ولكن راته القلوب
بحقايق العرفان فقيل له صف ربك فقال ازلي لطيف الرحمة
لين الكبريا جليل الجلالة قبل كل شي ولا يقال له قبل وبعد كل شي وليس له بعد
ظاهر لا بتاويل المباشرة باطن لا بملابسة سميع بلا اله بصير بلا حدقة
لا تحده الصفات ولا تاخذه السنات سبقت القدم وجوده والابد ازليته
الذي اين الاين لا يقال له اين والذي كيف الكيف لا يقال له كيف الخامس عشر
قيل لذي النون المصري بم عرفت ربك قال عرفت ربي بربي ولولا ربي لما عرفت
ربي واعلم ان معنى هذا الكلام انه سبحانه غرس شجر المعرفة في اراضي
الارواح فهذه الشجرة ارضها الطاعة وماها العبودية واغصانها
الذكر وثمراتها الفكر فمن واظب على هذه الاعمال وجد هذه الاثار
ولولا انه سبحانه ملا الارواح من معرفته وانار القلوب بمحبته
والا فكيف يليق بكف من التراب معرفة رب الارباب وهذا الكلام
الذي ذكره ذو النون ماخوذ من قول النبي عليه السلم والله
لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا السادس عشر
كان رجل مضطجعا في ظل شجرة فسقطت ورقة من تلك الشجرة على وجهه
فتعجب من كيفية تولد هذه الورقة الخضرا الناعمة من تلك الخشبة اليابسة
الكثيفة فقال من الذي انبت الورق على الشجر فنام فراى في نومه كان
قايلا يقول الذي انبت الورق على الشجر هو الذي شق على الوجه
البصر ويقرب من هذه الحكاية ان النبي صلعم كان يقرا في سجدة التلاوة
سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه وبصره بحوله وقوته وكان علي
بن ابي طالب رضي الله عنه يقول سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم
السابع عشر كان بعض الملوك قد وقع في قلبه شك في وجود الله تعالى
وكان له وزير عاقل وكان العادة جارية بان ذلك الوزير كان يتخذ له ضيافة
في كل سنة مرة واحدة ثم امر الوزير في بعض المفاوز النائية عن الزرع
والضرع باجرا المياه الجارية فيه وبنا البساتين الطيبة ووضع
القصور العالية ثم احضر السلطان في تلك المواضع فتعجب السلطان
وقال للوزير كيف عمرت هذه المواضع فقال الوزير اطال الله بقا السلطان
ان ما عمرتها ولكنها كانت خرابا فقفرا الى هذه الايام ثم انا لما عدنا
اليها وجدنا هذه الاشيا حدثت من تلقا نفسها من غير باني ولا مصلح
فاشتد غضب السلطان وقال كيف يليق بمثلك ان تهزا بي فقال
اطال الله بقا السلطان اذا كان حدوث هذا القدر من العمارة بلا معمار
ولا مصلح ممتنعا

بحدوث العالم الاعلى والاسفل مع كثرة ما فيهما من العجايب والغرايب
بالاهتمام وإلا لما تراءى بالاستباح فانتبه السلطان من هذا الكلام
وعاد الى الدين الحق الثالث من عشر سئل جعفر بن محمد عن الدليل فقال
للسايل اخبرني عن حال هذا العالم لو كان له مدبر وسايس وحافظ
ما كان يزيد حاله عليه حينئذ على هذه الاحوال الموجودة واذا كان كذلك
فهذه الاحوال وجب ان تكون دالة على ان لها الها مدبرا حكيما
الثاني عشر روي عن النبي عليه السلام انه قال من عرف نفسه فقد عرف ربه
وجاء في التورية يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك وعند هذا قال اهل
التحقيق من عرف نفسه فقد عرف ربه لا بطريق المساواة بل بطريق
المخالفة يعني من عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ومن عرف
نفسه بالامكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالتركيب والتاليف
عرف ربه بالوحدانية والفردانية ومن عرف نفسه بالجهل والعجز
والحاجة عرف ربه بالعلم والقدرة والاستغنا وعلى هذا الباب فقس
الخامس عشر روي ان الموفق بالله لما حج وكان قد حضر عنده جمع من
المنجمين مثل ابي معشر البلخي وما شا الله وغيرهما فقال لهم اني اسمع انكم
تدعون ان الانسان يضمر في قلبه ضميرا وانتم تستخرجون ضميره فانا اضمرت
الان ضميرا فاستخرجوه ثم ان اوليك المنجمين استخرجوا طالع الوقت وقال
كل واحد منهم كلاما فلم يوافق كلام احد منهم فقال ابو معشر البلخي انك
اضمرت ذكر الله سبحانه فقال صدقت فاخبرني كيف عرفت قال لانك
لما اضمرت اخذت الارتفاع فوجدت نقطة الراس في وسط السما
ونقطة الراس شي لا يرى ذاته ويرى اثار خيره ورحمته ووسط السما
ارفع موضع في الفلك فعرفت انك اضمرت ذكر موجود لا يرى ذاته ويرى
اثار خيره ورحمته وذلك الموجود هو ارفع الموجودات وليس هذا الموجود
الا الله سبحانه فعرفت بهذا الطريق انك اضمرت ذكر الله فاستحسن
القوم منه هذا الكلام واعلم ان امثال هذه الوجوه فيها كثرة والقدر الذي ذكرناه

الفصل الثالث في تعديد الدلايل التي تذكرها اصناف
طوايف العالم اعلم ان اصناف العلوم واقسامها كثيرة ولكل احد من
اصناف العلما طريق تختص به في اثبات معرفة الله تعالى ونحن نعد منها
عدة انواع الطبقة الاولى العلما الباحثون عن تواريخ اهل الدنيا
ومعرفة الاحوال الماضية من احوال هذا العالم ودليل هذا الصنف
من العلما على اثبات الاله لهذا العالم من وجهين الاول ان حاصل البحث
عن تواريخ اهل الدنيا يدل على انه لم يوجد احد من الناس طايفة فيهم
كثرة معتبرة ينكرون وجود الله سبحانه واما النزاع الواقع بين الخلق
في الصفات اما الاعتراف بوجود شي يدبر هذا العالم فامر متفق عليه
بين الكل والذي يدل عليه ان اهل العالم فريقان منهم من يعترف بنبوة
الانبيا ومنهم من ينكر النبوة اما المعترفون بنبوة الانبيا عليهم السلام
فلا نزاع في انهم معترفون بوجود الله تعالى واما المسلمون فالامر فيهم
ظاهر واما اليهود فاعترافهم بوجود الاله اظهر من ان يحتاج الى البيان
والذكر الذي يذكرونه كثيرا في لهم ايلوهيم ادوناي اهيا شراهيا
وكلما في التورية من معجزات موسى فهو بعينه دليل وجود الاله وكان
موسى عليه السلام يقول الههم هو الذي اتى بهذه العجايب واظهر هذه الغرايب
واما النصارى فاعترافهم بوجود الاله ظاهر ويقولون ابن الاها ربا
قديشا والفاظ من السريانية ومن العربية قليل واما المجوس
فانهم يسمون الله سبحانه بلغتهم هرمز وايزد ويزدان ويزعمون انهم انما
جعلوا النار قبلة صلاتهم لان النار جسم مشرف عالي قاهر وهذه الصفات
تناسب مناسبة بعيدة لصفات جلال الله من بعض الوجوه فلهذا السبب
جعلوا النار قبلة صلاتهم وخضوعهم لمزيد التعظيم وقال زرادشت
في كتاب الابستا وهو الكتاب الذي زعم ان الله انزله عليه وبلسانهم
بهشتيه هرمز والاعاجم كانوا يقولون خداي وترجمته بالعربية انه بنفسه
جا يعني انه بذاته وجد وحصل وتفسيره انه واجب الوجود لذاته فهذه الطوايف
الاربعة

وهم الطوايف المعتبرون ممن يقر بنبوة الانبيا كلهم مطبقون متفقون
على الاقرار بوجود الله تعالى واما ساير الطوايف فاخرها
اهل الجاهلية وهم العرب الذين كانوا موجودين قبل ظهور الاسلام
وكلهم كانوا مطبقين على الاقرار بوجود الاله والدليل عليه قوله تعالى
حكاية عنهم ولين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى
افي الله شك فاطر السموات والارض وكانوا يطلقون لفظ الاله على
الاوثان اما لفظ الله فما كانوا يذكرونه الا في حق الله سبحانه وتعالى
والصنف الثاني من اصناف اهل الدنيا الهند وكلهم مطبقون
على الاقرار بوجود الاله الحكيم الرحيم ولذلك فانهم يبالغون في العبادة
ويحرقون انفسهم بالنار على حب الله والصنف الثالث من اصناف
اهل الدنيا الزنوج وهم ابعد طوايف اهل الدنيا عن العقل ومع ذلك
فهم مقرون بوجود اله العالم ويقولون بكلوي جلوي ومعناه الرب
الاعظم والصنف الرابع من اهل الدنيا الترك وهم مقرون بوجود
الاله تعالى فيقولون بير تنكري يعني الرب واحد وقد يقول بعضهم الغ
بايات ومعناه الغني الاعظم والصنف الخامس اهل الصين ولهم
غلو عظيم في الاقرار بوجود الاله المدبر الحكيم والصنف السادس
الروم والبربر والقبط والحبشه وهولا الغالب عليهم النصرانية
وفيهم المسلمون وعلى التقديرين فهم مقرون بوجود الاله والصنف
السابع اليونانيون وهم كانوا المشغوفين بهذا العلم والعاشقين عليه
وما طلبوا علما من العلوم الدقيقة ولا انفقوا بحثا من المباحث النفيسه
الا ليتوسلوا به الى معرفة وجود الله ومعرفة صفات كبريايه فهذا
هو ضبط اصناف اهل الدنيا وكلهم مطبقون على وجود الاله والتواريخ القديمة
دالة على ان اهل الدنيا من الدهر الداهر والزمان الاقدم هكذا كانوا وما كان
فيهم احد ينكر وجود الاله واذا ثبت هذا فنقول ان من المعلوم بالضرورة
ان عقل جميع اهل المشرق والمغرب في مدة سبعة الاف سنه او اقل او اكثر

ازيد من عقل رجل واحد معمور فيما بين الخلق فعلى هذا لو اتفق لانسان
واحد شبهة او شك في وجود الاله فيجب ان يقطع بان ذلك الشك والشبهه لقصور
عقله وقلة فهمه لا لعدم المطلوب فان صريح العقل شاهد بان عقول جملة
الخلق في هذه الدهور المتطاولة كانت اكمل من عقل هذا الواحد وهذا طريق
قوي جلي في اثبات العلم بوجود الاله الحكيم بشرط ان يعترف الانسان بان
عقله اقل من عقل الكل ونسال الله الرحمة الوجه الثاني من دلايل هذه الطايفة
ان اصحاب التواريخ لما تتبعوا احوال اهل الدنيا وفتشوا عن اخبارهم وجدوا ان
كل طايفة كان تمسكهم بعبودية الله اشد وكان اشتغالهم بطاعة الله اكثر وكانت
مواظبتهم على ذكر الله وعلى الفكر في دلايل الله اكثر كانوا في الدنيا احسن ذكرا
واطول اعمارا واكثر خيرا وبهجة وابعد عن الشرور والافات واقرب الى
دوام الخيرات والسعادات وكل من كان ابعد عن طاعة الله واكثر استغراقا
في طلب الدنيا وجهاتها كانوا الى الهلاك والبوار اقرب والى الوقوع في الافات
والمخافات اوصل وهذه احوال لا يعرفها الا من طالت تجربته في احوال اهل الدنيا
وكثرت فكرته في كيفية احوالهم وطالع اصناف كتب التواريخ وعرف احوال الماضين
من المقرين ومن المنكرين فانه يقطع بعد التجربة التي ذكرناها وبعد الافكار التي
ارشدنا اليها ان الامر كما ذكرناه وانه لا شبهة في حقية ما ادعيناه ومما
يقوي ذلك وجوه الاول ان وقوع الظلمة وطلاب الدنيا في انواع القتل
والنهب اكثر من وقوع اهل العلم في تلك الافات الثاني ان المدرسة الحقيرة المبنية
لاهل العلم او الرباط الحقير الذي بني لاهل الطاعة قد يبقى مايتي سنة او ثلثماية سنة
واما القصور العالية والابنية الشديدة التي للملوك فانها لا تبقى الا زمانا قليلا
وذلك يدل على ما قلناه الثالث ان باني المدارس والرباطات كلما كان اقرب الى
الدين والطاعة كانت ابنيته ابقى الرابع ان ذكر اهل العلم واهل الدين
والطاعة ابقى من ذكر الظلمة واهل الشر الى ان ميل القلوب الى اهل
الدين والطاعة اكثر من ميلها الى اهل الدنيا وكل ذلك يدل على ان كل من كان اوغل
في عبودية الله كان الى الخيرات اقرب ولما رايتنا بحسب هذه التجربة ان الاقرار

بالالهية والاعتراف بوجوب الطاعة والخدمة راس مال السعادات في الدنيا
وهذا من احد الدلايل على وجود الاله الرحيم الحكيم وهذا النوع من الدليل
كثير في القران العظيم قال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب
وقال كم تركوا من جنات وعيون الى قوله فما بكت عليهم السما والارض وما كانوا
منظرين وبالجملة فما دلتنا المشاهدة والتجربة على ان الاعتراف بهذه المعاني
سبب انفتاح ابواب السعادات والاعراض عنها سبب لانغلاق ابواب
الافات علمنا ان الطريق الحق والمنهج الصدق هو الاقرار بوجود الاله
الحكيم الرحيم فهذا هو الاشارة الى الدلايل المستنبطة من علم التواريخ
على وجود الاله لهذا العالم الطريق الثانية من طوايف العلما
اصحاب الرياضات وارباب المكاشفات واعلم ان طريقتهم تدل على وجود
الاله الحكيم الرحيم من وجوه الاول ان نقول ان صريح العقل شاهد
بان الموجودات على ثلثة اقسام الاجسام وصفات الاجسام والذي
لا يكون جسما ولا حالا في الجسم اما القسمان الاولان فهما اللذان يسميان
بالجسمانيات واما القسم الاخير فهو المسمى بالروحانيات فثبت بهذا التقسيم
ان الموجودات اما جسمانية واما روحانية اذا عرفت هذا فنقول ان فطرة
جميع العقلا الكاملين تشهد بان الموجودات الروحانية موجودة وانها مع
كونها موجودة فهي اعلى واكمل واشرف من الموجودات الجسمانية والذي يدل
على صحة ما ذكرناه وجوه اعتبارية فالاول ان كل انسان كان استغراقه
في حب الجسمانيات اكثر وكان شغفه بوجدانها والوصول اليها اشد كان
عند العقلا من الناس اكثر حقارة واكمل خساسة وكل من كان اعراضه عن
الجسمانيات اكثر وكان التفاته اليها اقل وكان شغفه بالفكر وطلب المعارف
اتم كان عند كل الخلق اعلى حالا واكمل درجة والذي يقرر هذا انهم اذا
اعتقدوا في انسان انه جعل ايامه وفكره وذكره وقفا على تحصيل المطعوم
والملبوس والمنكوح وصار بالكلية معرضا عن الاحوال الروحانية فان كل
عاقل يقضي عليه بانه من البهايم وانه خارج عن صفة الانسانية وينظرون اليه

بعين الحقارة والاهانة ولا يقيمون له في نظرهم البتة وزنا واما اذا اعتقدوا
فيه انه معرض عن طلب هذه الجسمانيات قليل الميل اليها عديم الالتفات
اليها فانهم يعظمونه ويعترفون له بوجوب التعظيم والاعتراف بالتقديم
واعلم ان هذا الحكم غير مختص بالعقلا والاكياس من الناس بل جميع طوايف
اهل العالم مطبقون متفقون على هذا الحكم وهذا يدل على ان جميع الخلق
مطبقون على تحقير الجسمانيات وعلى تعظيم الروحانيات بل نقول ان
الاجلاف من الترك والهند والزنج مقرون بهذه الاحوال لانهم يحترمون
شيوخهم ويعظمونهم وما ذاك الا لانهم اعتقدوا فيهم انهم بسبب
طول العمر عرفوا ما لم يعرفوه ووقفوا على ما لم يقفوا عليه حتى ان اهل
هذا الجيل يحترمونهم حتى اذا احسوا من بعض الشيوخ بافعال لا
تليق بالمشايخ فانهم يبالغون في اهانته واذلاله ويزيدون اهانته على
اهانة الصبيان وكل ذلك يدل على ان اهانة الجسمانيات وتعظيم
الروحانيات امر مركوز في العقول مغروز في النفوس يعترف به اهل
الملل والنحل ويقر به جميع طوايف اهل العالم بلا مزيد ونقول ان
الصبيان اذا راوا الاكابر من الناس يحتشمونهم ويعترفون بتميزهم وما ذاك الا
لاجل ان روحانية الاكابر اقوى وروحانية الاصاغر اقل بلا مزيد ونقول
ان السباع القوية والبهايم الشديدة اذا رات الانسان فانها تهابه
وتحتشم مع ان الانسان بالنسبة اليها في غاية الضعف وما ذاك الا لان
الصفات الروحانية مهيبة معظمة بالطبع فالسباع والبهايم
الشديدة القوية تهاب الانسان وتحترمه وتعظمه وتفر منه لهذا السبب
فثبت بهذه الوجوه التنبيهات ان تعظيم جانب الروحانيات
على الجسمانيات كالامر المتفق عليه بين جميع الحيوانات والوجه
الثاني من الدلايل الدالة على ترجيح جانب الروحانيات على جانب
الجسمانيات ان الصبي اذا بلغ الى حد ان يفهم الكلام فان المراة الشيخة
اذا جلست وذكرت حكايات من باب الخرافات لذ لذلك الصبي وصار الصبي
مستغرقا في سماع تلك الخرافات

فاذا اعرض عليه اطيب الطعام والذ الشراب فانه يعرض عنه
ولا يلتفت اليه ويبقى مشتغلا بسماع تلك الحكايات وذلك يدل
على ان اللذة الحاصلة بسبب سماع تلك الخرافات اقوى واشد من اللذة
الحاصلة من ذلك الطعام وذلك الشراب وذلك يدل على ان الروحانيات
اقوى حالا من الجسمانيات وكذلك المشتغل بلذة النرد والشطرنج قد يبقى
معرضا عن الاكل والشرب مدة طويلة مع ان الحس البتة بالم الجوع
والعطش وما ذاك الا لان لذة الغلبة ابلغ عنده من لذة الاكل والشرب
والوقاع وكل ذلك يدل على ان الروحانيات اشرف واتم من الجسمانيات
والوجه الثالث ان كل ما كان سعادة وغبطة وكمالا فان اظهاره
يكون مطلوبا لكل احد فاذا كان اظهاره مستقبحا عند كل احد فيدل
ذلك على ان ذلك الشي ليس من جنس الكمالات اذا عرفت هذا فنقول
اقوى اللذات الجسمانية لذة الوقاع فلو كانت هذه اللذة من جنس
السعادات والكمالات لوجب ان يكون اظهارها مستحسنا في العقول
ومعلوم انه ليس الامر كذلك بل العاقل يستحي من ذكره فضلا عن
اظهاره وايضا قد جرت العادات بان الناس لا يشتم بعضهم بعضا
الا بذكر الالفاظ الدالة على تلك الاحوال ولو كان تلك اللذة من باب
السعادات لما كان ذكرها اعظم انواع الشتم والاهانة وكل ذلك يدل
على ان هذه الاحوال ليست من باب السعادات البتة فاما الاحوال
الروحانية وهي العلم بحقائق الاشيا والاعراض عن الجسمانيات
والاقبال على عالم الروحانيات فان كل احد يبتهج بها ويستسعد بذكرها
حتى ان من كان خاليا عنها فانه ياتي بافعال واحوال توهم كونه موصوفا
بها ليتوصل بذلك الى اقبال الناس على خدمته والانقياد لطاعته وكل
هذه الاعتبارات دالة على ان الجسمانيات مستحقرة باتفاق الخلق وعلى
ان الروحانيات مهيبة معظمة باتفاق جمهور الخلق الوجه الرابع
من الاعتبارات الدالة على صحة ما ذكرناه انا نجد القلوب والنفوس

كلما اقبلت على ذكر الدنيا وكيفية الحيلة في تحصيلها وترتيب الوجوه التي
يتوسل الى الفوز بها اظلم روحه وضاق قلبه وكثر ضجره وعظم اضطرابه
وبقي في الحيرة والدهشة وكلما كان توغله في حب الدنيا وطلب خيراتها
اكثر كانت هذه الاحوال الموحشة الظلمانية عنده اقوى واكمل
فاما اذا اهمل القصة وعكس القضية واعرض عن اللذات الجسمانية
واقبل على طلب المعارف وعلى عالم الروحانيات حصل في قلبه انواع
البهجة والراحة والسرور والى هذا التحقيق الاشارة بقوله سبحانه
الا بذكر الله تطمئن القلوب وكل ذلك يدل على ان الروحانيات اكمل
حالا من الجسمانيات الوجه الخامس في تقرير هذا المعنى ان الانسان
اذا حصل في قلبه نور من انوار عالم الروحانيات قويت قوته وعظمت
شوكته وصار بحيث لا يبالي بملوك الدنيا وكل من سواه فانهم يهابونه
ويستعطفون القرب منه قال علي بن ابي طالب رضي الله عنه والله ما قلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن بقوة الهية وايضا فالانبيا والاوليا
لا يبالون بكثرة الاعدا ولا يقيمون لهم وزنا عند ظهور الاحوال الروحانية
عليهم فدلت هذه الاعتبارات على ان العالم الروحاني اعلى واعظم
وابهج من العالم الجسماني اذا عرفت هذا فنقول ان اصحاب الرياضات
والمشاهدات قد انكشف لهم ان العالم الجسماني كالمثال للعالم الروحاني
وان الاصل هو العالم الروحاني وان العالم الجسماني كالظل والرسم والخيال
من العالم الروحاني واذا عرفت هذا فلنعتبر احوال العالم الجسماني
ثم ننتقل منها الى اعتبار عالم الروحانيات فنقول انا لما تاملنا في
موجودات هذا العالم الجسماني وجدناها مختلفة الدرجات في مراتب
الكمال والنقصان وذلك لان الجسم المحض الخالي عن القوى النفسانية
يكون في غاية النقصان مثل طبقات العناصر الاربعة ثم ان هذه العناصر
الاربعة ايضا متفاوتة في النقصان والكمال فكل عنصر كانت الجسمانية فيه
اكثر والروحانية اقل كان اخس وكل عنصر كانت الروحانية فيه اكثر

كان أشرف وأخس العناصر هو الأرض لأنه ليس فيها إلا القبول
والتأثر والقوة الفاعلة فيها ضعيفة جداً وأما الماء فإنه بسبب
ما فيه من اللطافة والحركة حصلت له قوة مؤثرة فلا جرم كان الماء
بالنسبة إلى التراب كالروح بالنسبة إلى البدن ولما كان الهواء
أكمل لطافة وأصفى جوهراً من الماء كان أشرف من الماء ولهذا السبب
فإن الهواء مستولي على الماء وأما النار فلأنها لما كانت مشرقة عالية
قوية على الفعل والتأثير لا جرم كانت أشرف العناصر وأعلاها
فظهر أنا لما اعتبرنا أحوال العناصر الأربعة وجدنا أنها كلما كانت
أقل روحانية كانت أخس وكلما كانت أكثر روحانية كانت أشرف وأعلى
وهذا الاعتبار يدل أيضاً على أن الروحانيات أشرف من
الجسمانيات وأما الأجسام السفلية المركبة فهي ثلاثة أنواع المعادن
والنبات والحيوان ولا شك أن القوى النفسانية الروحانية في المعادن
في غاية القلة وفي النبات في المرتبة المتوسطة وفي الحيوان في المرتبة
العالية فلا جرم كان أخس هذه الثلاثة هو المعادن وأوسطها النبات
وأشرفها الحيوان ثم إن الحيوانات أنواع كثيرة ولها درجات متفاوتة
في الخسة والشرف وأكثر الحيوانات روحانية هو الإنسان فلا جرم كان
الإنسان سلطان الحيوانات ومتصرفاً فيها وسائر الحيوانات كالعبيد
له ثم نقول وأصناف الناس فإنهم كثيرة إلا أنهم على اختلاف أصنافهم
وتباين مراتبهم مشتركون في حكم واحد وهو أن كل من كانت الروحانية
عليه أغلب كان أشرف وأعلى وكل من كانت الجسمانية عليه أغلب كان
أخس وأبعد من الكمال ثم لما تأملنا وضبطنا صفات الكمال وجدناها
محصورة في ثلاثة أنواع الاستغناء والعلم والقدرة ثم من المعلوم أن
هذه الصفات الثلاثة لا تحصل للإنسان على سبيل الكمال بل إنما تحصل له
بمقدار القوة البشرية والطاقة الإنسانية فنقول هذا إن أصناف أهل العالم
وإن كانوا كثيرين إلا أن الصنف الواحد من تلك الأصناف كلهم في هذه الصفات

ثم في ذلك الصنف يوجد أناس هم كثيرون إلا أنه يحصل فيهم شخص
واحد هو أكمل وأفضل الأشخاص وحينئذ يكون ذلك الشخص هو الأكمل
الأشرف من الموجودين في عالم الدنيا وهو المسمى عند أهل التصوف
بقطب العالم وفي لسان الشيعة بالإمام المعصوم ثم هؤلاء الأفاضل
الذين لا يوجد منهم في الدور الواحد إلا الفرد الواحد إذا قوبل بعضهم
بالبعض فيوجد في كل ألف سنة أو أقل أو أكثر شخص واحد هو رئيسهم
الأكبر وإمامهم الأعظم وذلك هو النبي الكامل صاحب الوحي والتنزيل
ولما عرفنا هذه المراتب في عالم الجسمانيات فاعرف مثله في عالم
الروحانيات فالموجودات الروحانية المجردة عن علائق الأجسام
كثيرة ومختلفة الدرجات بحسب الكمالات والنقصانات ولكنهم بأسرهم
مشتركون في كونهم بأسرهم أكمل من جنس الإنس ومعشر البشر في الصفات
الثلاثة المذكورة أعني الاستغناء والعلم والقدرة فإن الأرواح البشرية
بالنسبة إلى تلك الأرواح كالقطرة بالنسبة إلى البحر والشعلة بالنسبة
إلى الشمس وكما أن الأرواح البشرية وإن كانت كثيرة جداً إلا أنه لا بد وأن يوجد
فيهم شخص واحد كالرئيس المطلق لهم في الكمالات الروحانية بحيث يكونون
محتاجين إليه في الاستكمال ويكون هو غنياً عنهم فكذلك الموجودات
الروحانية وإن اختلفت درجاتهم وتفاوتت مراتبهم فإنه لا بد وأن يوجد
موجود هو أكمل من كل الروحانيات في صفة الاستغناء وفي صفة العلم
والقدرة ومتى كان الأمر كذلك فإنه يكون هو غنياً عن كل الروحانيات وكلهم
يكونون محتاجين إليه وقد ثبت أن الجسمانيات محتاجة إلى الروحانيات
وثبت أن جميع الروحانيات محتاجون إلى ذلك الواحد في جميع الكمالات
وأنه غني عنهم في جميع الكمالات وعند هذا ظهر أن ذلك الواحد يكون
مستولياً على جميع الروحانيات وعلى جميع الجسمانيات وكل ما سواه
فإنه يكون محتاجاً إليه في وجوده وفي جميع كمالات وجوده وأما هو
يكون غنياً عن كل ما سواه في وجوده وفي كل كمالات وجوده وذلك
الموجود هو الله سبحانه وتعالى

ثم هاهنا ظهر دقيقة شريفة وهي ان جميع الارواح البشرية
بالنسبة الى روح الشخص الذي هو قطب العالم كالقطرة
بالنسبة الى البحر والشعلة بالنسبة الى الشمس ثم ان ارواح
جميع الاقطاب والاولياء والانبياء بالنسبة الى الارواح الملكية
القدسية كالذرات والهباءات ثم ان الارواح الملكية لا تزال
متزايدة في الكمال والرفعة والجلال حتى تنتهي الى الارواح العالية
المقدسة ثم ان جميع تلك الروحانيات بالنسبة الى جلال الله كالعدم
فاثبتنا بالاعتبارات التي نبهنا عليها انها باسرها محتاجة اليه في صفة
الاستغناء وفي صفة العلم والقدرة وانه غني عنها باسرها في هذه الصفات
كما اخبر سبحانه عن هذه الدقيقة بقوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا
لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا واذا كان الامر كذلك فهذه
الارواح البشرية بالنسبة الى عظمة جلال الله اقل من العدم واحقر
من الذرة واذا كان الامر كذلك فمن المحال المحال كونها وافية بمعرفة
يليق بكنه صمديته وبشكر يليق بانواع الائه وكرمه وبطاعة يليق
بعزة جلاله بل اللائق عند البشر الا الذلة والقصور والمسكنة فهذا
هو الاشارة الى هذه الطريقة اللائقة باصحاب الرياضات والمكاشفات
في معرفة مقوم الروحانيات والجسمانيات ولو خاض الانسان
في شرح هذه التفاصيل لطال ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر
يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا اصل الكلام في
تقرير هذا الطريق وهو عند ارباب العقول الصافية من نفائس
المباحث وبالله التوفيق واعلم ان حاصل الكلام في هذه المباحث
الطويلة ان فطرة جميع العقلاء شاهدة بوجود الروحانيات وشاهدة
بان الروحانيات اعلى حالا من الجسمانيات وشاهدة بان الروحانيات
مستولية على الجسمانيات وشاهدة بانه كما ان مراتب الجسمانيات
متفاوتة بالكمال والنقصان فكذلك مراتب الروحانيات متفاوتة بالكمال

بالكمال والنقصان فيجب ان يحصل في الوجود موجود روحاني
هو اكمل واعلى واشرف من كل الروحانيات التي هي عالية في الشرف على
جميع الجسمانيات وحينئذ يلزم ان يكون ذلك الموجود اعلى من كل الموجودات
واشرف واكمل وبالله التوفيق النوع الثاني من دلائل
اصحاب المكاشفات وارباب المجاهدات انهم قالوا قد ثبت ان
الموجودات اما روحانية واما جسمانية فنقول اما عالم الاجسام فهي
اما نيرة او مظلمة اما النيرات فهي اربعة الشمس والقمر والكواكب
والنار ثم على هذه الاربعة واشرفها هو الشمس لانه ينبوع النور القاهر
والضوء الظاهر وعند طلوعه يضمحل الاضواء وتبطل الانوار واما
القمر فهو كالوزير له فلهذا السبب صار سلطان الليل واما الكواكب
فانها مرتبة على سبع درجات فاقواها في القوة واعظمها في الجثة
ما يكون في حد العظم الاول ولا يزال يتناقص حتى ينتهي الى العظم السابع
فيصير في غاية الصغر واما النار فانها نير العالم السفلي ونورها ضعيف
جدا من وجوه احدها انها وان قويت وعظمت الا انها تنطفي بادنى
سبب وثانيها انها وان كانت تفيد الاشراق الا انها تفيد الاحتراق
وثالثها ان نورها ممتزج بالدخان واذا استعلاها قليلا ويعلوها
الدخان والظلمة والكدورة قالوا فهذه مراتب النيرات في عالم الاجسام
واذا عرفت هذا فنقول قد ظهر ان عالم الارواح اصفى واكمل واشرف
من عالم الاجسام فلما حصلت هذه النيرات في عالم الاجسام فبان تحصل
النيرات في عالم الارواح كان اولى وكما ان درجات النيرات في عالم
الاجسام متفاوتة في الكمال والنقصان وكان اعظمها شيء واحد وهو
الشمس فكذلك يجب ان يكون النير الاعظم في عالم الارواح واحدا فقط
وكما ان من صفة النير الاعظم في عالم الاجسام ان عند طلوعه يبطل
انوار سائر النيرات ويبطل الظلمة عن الظلمانيات فيصير النير مظلما
والمظلم نيرا فكذلك النير الاعظم في عالم الروحانيات يظل في نوره كل نور

ويطلع من اشراق وجوده كل وجود فبكمال فضله ورحمته يصير
كل معدوم كالموجود وبقوته فبجلاله يصير كل موجود كالمعدوم فهذه
احوال قريبة عند الاذهان السليمة والعقول الصافية ومن خاض في
مقامات الرياضة وكانت نفسه من اصل الفطرة مشرقة علوية الهية
البصر بعين بصيرته كل ما ذكرناه استغنى عن الاشكال فيه والله ولي الارشاد
النـــوع الثالث من دلايل اصحاب الرياضات ان القلوب الواقفة
في الشكوك والشبهات وان اجتهدوا في تقرير الخيالات الباطلة
وتاكيد الشبهات الفاسدة في نفي الاله المدبر الا انه اذا نزلت بهم
حادثة مولمة وواقعة مهيبة فانهم بحروف محض صريح عقولهم وقلوبهم
التضرع واظهار الخضوع لاله العالم ويطلب منه ان يخلصه من تلك
البلية ويخرجه عن تلك المحنة ووجدان هذه الحالة كالامر المعلوم
بالضرورة ثم بعد الاستقرار والاختبار ثم بعد الخلاص عن تلك البلية فربما عاد
الى تقرير الشبهات وايراد الخيالات واليه الاشارة في القران بقوله تعالى
فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون
وهذا يدل على ان جميع العقول السليمة مقرة بوجود الاله الحكيم الفاعل
النـــوع الرابع من دلايل اصحاب الرياضات والمكاشفات
ما يعلمه كل احد بعد التجربة والاختبار من اجابة دعا المضطرين
واغاثة الملهوفين واعانة المظلومين على الظالمين وكل من كان
اصفى نفسا واقوى روحا وكان اقوى في الانجذاب الى الروحانيات
وابعد من الالتفات الى الجسمانيات كان في هذا الباب اقوى واكمل
وذلك يدل على ان لهذا العالم الها يسمع الدعا ويجيب النداء فهو تعالى
منتهى طلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات فالايدي ترفع اليه
والابصار تخشع له والرقاب تخضع لقدرته والالسنة متشوقة
بذكر جلاله فيستغنى به ولا يستغني عنه ويرغب اليه ولا يرغب عنه
فلا ينقطع عن حضرته حوايج المحتاجين ولا يتشوش عليه بكثرة

سوالات السايلين هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين
الحمد لله رب العالمين فهذه جملة الوجوه التي حصلناها من كلمات
اصحاب الرياضات والطـــ[ريقة] الثالثة من طوايف اهل
العالم الذين حصلت لهم عقول كاملة وافهام صحيحة الا انهم لم يشتغلوا
بطلب العلوم الدقيقة ولقد سمعت من هذا الجنس من الناس عبارات
صحيحة داله على اثبات الاله لهذا العالم فالطريق الاول قال بعضهم
رعاية الاحتياط في كل شي اولى من اهمال الاحتياط فنقول القول باثبات
الاله المختار المكلف اقرب الى الاحتياط من القول بنفيه فكان الذهاب
الى هذا القول اولى وبيان انه احوط ان نقول هذا العالم اما ان يكون له اله
واما ان لا يكون فان لم يكن لم يكن القول باثباته مضرا وان كان لهذا العالم اله
كان القول بانكاره مضرا فثبت ان القول باثبات الاله اقرب الى الاحتياط ثم نقول اله
العالم اما ان يكون فاعلا مختارا او لا يكون فان لم يكن فاعلا مختارا كان اثبات
الفاعل المختار غير مضر اما ان كان فاعلا مختارا كان نفيه مضرا فكان اثبات
الفاعل المختار ابعد عن الضرر واقرب الى الاحتياط ثم نقول هذا الاله الفاعل
المختار اما ان يقال انه كلف العباد وامرهم ببعض الاشيا ونهاهم
عن بعضها واما ان يقال انه ليس كذلك فان لم يكن كذلك لم يلزم من القول بكونه
امرا ناهيا ضرر وان كان كذلك كان انكار كونه امرا ناهيا من اعظم
المضار فثبت بما ذكرنا ان الاعتراف بان لهذا العالم الها وان ذلك
الاله فاعل مختار وانه امر ناهي ابعد عن الخوف واقرب الى الاحتياط
واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون المصير الى هذا المذهب والاعتقاد احوط فثبت
ان عند سبيلا الخوف الشديد يكون الاحرى الذهاب الى الاحوط سعينا والله ولي
الطــــريق الثاني كان بعض العقلا يقول ان بلطمة واحدة تضرب
على وجه صبي نظهر ان لهذا العالم الها وان ذلك الاله امر بعض عباده
باشيا ونهاهم عن اشيا وان ذلك الاله اعد للمطيعين ثوابا وللمذنبين
عقابا وانه بعث الى الخلق رسلا مبشرين ومنذرين فهذه هي الاصول الاربعة

الذي هو اشرف المطالب واعز المقاصد واما دلالة هذه اللطمة
على المطلوب الاول وهو اثبات الاله فنقول ان ذلك الصبي اذا
احس بتلك اللطمة ففي الحال يصيح ويقول من الذي ضربني ومن الذي
لطم وجهي ولو ان اهل الدنيا يجتمعون عليه ويقولون ان هذه اللطمة
حصلت بنفسها من غير فاعل فانه لا يقبل هذا القول ولا يوثر فيه
هذا الكلام وهذا يدل على ان صريح العقل واول الفطرة شاهد
بان الفعل لا بد له من فاعل والحادث لا بد له من محدث ومتى ظهرت
هذه المقدمة فنقول اذا كان صريح العقل يستبعد حدوث تلك اللطمة
من غير فاعل ومحدث فجملة الحوادث في عالم الافلاك وعالم العناصر فالعقل
حدوثها لا لمحدث وفاعل فصار هذا الاعتبار من ادل الدلايل على دلالة
حوادث هذا العالم على وجود الصانع المدبر واما دلالة هذه اللطمة
على المطلوب الثاني وهو كون الاله موصوفا بالامر والنهي والتكليف
فنقول ان ذلك الصبي اذا عرف ان ذلك الذي لطمه هو فلان فانه في الحال
يقول لم ضربني ولاي سبب اذيتني وهذا يدل على ان صريح عقله حكم بان الخلق
ما تركوا مهملين معطلين بل التكاليف عليهم لازمة والمطالبات عليهم
متوجهة ولما حكم صريح عقل ذلك الصبي بان تلك اللطمة الواحدة لا يجوز
خلوها عن التكليف والامر والنهي فافعال كل الخلايق مع كثرة ما فيها من
المصالح والمفاسد اولى ان لا يجوز خلوها عن التكاليف واما دلالة
هذه اللطمة على المطلوب الثالث وهو حصول دار الثواب والعقاب
فنقول ان ذلك الصبي اذا عرف ان ذلك الانسان لطمه بسبب تلك
اللطمة فانه يطلب منه القصاص ومتى عجز عن استيفايه استعان بغيره
ليعينه على تحصيل ذلك المطلوب وهذا يدل على ان صريح عقله حكم بانه
لا بد للحسنة من ثواب ولا بد للسيئة من عقاب فلما كان صريح عقله
حكم بان هذه اللطمة لا يمكن اخلاوها عن الجزا والقصاص فكيف اخلا افعال
كل الخلق عن القضا واما دلالة هذه اللطمة على المطلوب الرابع

وهو بعثة الانبيا فهو ان الصبي اذا قرر انه لا بد من القصاص
فعند ذلك يطلب انسانا يبين له مقدار ذلك القصاص بحيث يكون خاليا
عن الزيادة والنقصان وهذا يدل على انه تقرر في عقله انه لا بد
في الخلق من انسان يبين لهم مقادير المرغبات ومقادير الزواجر
وذلك الانسان ليس الا الرسول فظهر بهذا البيان الذي لخصناه
ان هذه اللطمة الواحدة كافية في اثبات هذه المطالب الاربعة الشريفة
العالية ومن الله التوفيق الطريق الثالث وهو طريقة
الباحثين عن حقيقة المدة والزمان فالوا ان بديهة العقل حاكمة
بان كل محدث فانه لا بد وان يكون وجوده متاخرا عن غيره وهذا العلم
علم بديهي لا يشك العاقل فيه اذا ثبت هذا فنقول لما كان هو متاخرا
عن غيره كان غيره متقدما عليه فذلك الامر الموصوف بهذا التقدم
والقبلية اما ان يكون عدما او وجودا والاول باطل لان العدم المتقدم
يشارك العدم المتاخر في المفهوم من كونه عدما ويخالفه في القبلية
والبعدية وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان يكون
المفهوم من القبلية والتقدم معنى مغايرا للعدم المحض فوجب ان
يكون صفة موجودة فلو كان الموصوف بهذا التقدم والقبلية عدما
محضا لزم منه ان يكون العدم المحض والنفي الصرف موصوفا بالصفة
الموجودة وانه محال ولما بطل هذا ثبت ان الموصوف بالقبلية والتقدم
موجود فثبت ان كل ما صح عليه ان يوجد بعد عدمه او يعدم بعد وجوده
فانه لا بد وان يكون مسبوقا بموجود اخر وان يكون ملحوقا بموجود
اخر فذلك الموجود ان صح عليه العدم والوجود افتقر الى موجود اخر ويمر
الى غير النهاية وهو محال وان لم يصح عليه العدم اصلا فذلك هو الموجود
الواجب لذاته وهو المطلوب الطريق الرابع وهو
طريقة الباحثين عن احوال الفلك فانهم قالوا ثبت انه متحرك بالاستدارة
وكل ما كان كذلك فمحركه نفسانية ارادية وكل ما كان كذلك فلا بد من جوهر مجرد

الفلك

عن الجسمية تولى تحريك ذلك الفلك بارادته وهذا المعنى حاصل في
الفلك الاقصى فلا بد له من موجود يحركه على سبيل الارادة فنقول
ان كان ذلك الشيء قديما واجب الوجود لذاته فهو المطلوب وان كان
حادثا افتقر الى فاعل آخر والتسلسل محال فلا بد من الانتهاء الى قديم
واجب الوجود لذاته ولنكتف في هذا الباب بهذه الوجوه ومن الله
الارشاد والرحمة والهداية القسم الثالث
من علوم هذا الباب الكلام في الوجوب والوجود والازلية والماهية
والتعين وما يشابههما من المطالب والمباحث وفيه مسائل المسألة
الاولى في البحث عن معنى قولنا انه واجب الوجود لذاته اعلم انه
يمكن تفسيره بامور ثلثة احدها انه الذي يستحق الوجود من ذاته وثانيها
انه الذي لا يقبل العدم او انه الذي لا يصح عليه العدم وثالثها انه الذي
لا يتوقف وجوده على سبب منفصل فهذه وجوه ثلثة متغايرة
ولنذكر الفرق بين هذه المفهومات الثلثة اما قولنا انه الذي
يستحق الوجود من ذاته فهذا مفهوم ثبوتي وهو بعينه كون ذاته
علة لوجود نفسه واما الوجهان الآخران وهو قولنا انه الذي
لا يقبل العدم او انه الذي يستغني عن السبب فمفهومان سلبيان ف
فقولنا انه واجب الوجود لذاته هو الذي لا يقبل العدم من حيث
هو هو فيه بحث وذلك لان الموجود من حيث انه موجود لا يقبل العدم
البتة مع ان مسمى الموجود ليس واجبا لذاته واما قولنا انه واجب الوجود
لذاته هو الذي لا يكون وجوده معللا بسبب منفصل فهذا ايضا فيه
نظر لان اقسام الموجودات بحسب التقسيم العقلي ثلثة الذي يكون
موجودا لذاته والذي يكون موجودا لغيره والذي يكون موجودا
لا لذاته ولا لغيره وهذا القسم الثالث معناه انه يحصل الوجود
للشيء من غير سبب اصلا لا من ذاته ولا من غيره ويصح انطراء
العدم عليه من غير سبب اصلا لا من ذاته ولا من غيره وهذا القسم

وان كان باطلا الا انه قسم من الاقسام المعتبرة بحسب التقسيم العقلي
الاولي واذا ثبت هذا فما لم يظهر فساد هذا القسم اما بحسب بديهة
العقل او بحسب الدليل المنفصل لم يلزم من كون الشيء غنيا في وجوده
عن السبب المنفصل كونه واجب الوجود لذاته لانه على تقدير كون هذا القسم
صحيحا يكون الشيء غنيا في وجوده عن السبب المنفصل مع انه يكون
في نفسه قابلا للعدم وللوجود اذا عرفت هذا فنقول من الناس
من لم يعرف هذه التفاصيل فقال الموجود اما ان يكون غنيا في وجوده
عن السبب واما ان لا يكون كذلك فان كان غنيا في وجوده عن السبب
المنفصل كان واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وان لم يكن
غنيا في وجوده عن السبب كان محتاجا الى السبب فوجوده يدل على
وجود السبب فثبت ان الاعتراف بوجود موجود يوجب الاعتراف
بوجود موجود واجب الوجود لذاته ولقائل ان يقول هذا القدر
لا يفيد المقصود لانه يقال لم لا يجوز ان يقال انه وجد لا لذاته ولا لغيره
بل حصل لا لامر اصلا مع ان ذاته وماهيته قابلة للعدم فهو لاجل
انه حصل لا لسبب اصلا كان غنيا عن السبب ولاجل ان حقيقته قابلة
للعدم لم يكن واجب الوجود لذاته فما لم يبطلوا هذا القسم لا يحصل مطلوبكم
المسألة الثانية في ان وجوب الوجود هل هو مفهوم ثبوتي
ام لا من الناس من قال هذا المفهوم مفهوم وجودي محصل ويدل عليه وجوه
الاول انا بينا ان المراد من الوجوب الذاتي كون تلك الماهية مقتضية
لوجود نفسها وكونها مستحقة للوجود من ذاتها وهذا الاستحقاق
ليس حصوله بحسب فرض العقل واعتبار الذهن فقط لان هذا المعنى
حاصل سواء اعتبره العقل او لم يعتبره ولو جاز ان لا يكون اقتضاء الوجود
صفة وجودية مع انه في نفسه نسبة متحققة محصلة لجاز
ان يقال ان نسبة الجسم الى الحيز بالحصول فيه ليس امرا ثبوتيا بل امرا
عدميا وعند هذا يظهر للمنصف ان الاشتباه الواقع في ان الوجوب

هل هو امر ثبوتي ام لا كان بسبب عدم التمييز بين المفهومات التي لخصناها وميزنا بين كل واحد منها وبين الاخر فتارة يسبق الذهن من الوجوب الى عدم توقفه على الغير فيحكم بكونه عدميا وتارة الى كونه عبارة عن استحقاق الوجود فيحكم بكونه ثبوتيا فان اقتضا الثبوت وايجابه كيف لا يكون ثبوتيا ولكن لعدم التمييز بين المعنيين ربما تحير الذهن الوجه الثاني في بيان ان الوجوب مفهوم ثبوتي ان الوجوب ماهية مركبة من قيدين احدهما انه لا يمتنع وجوده والثاني انه يمتنع عدمه اما القيد الاول وهو قولنا انه لا يمتنع وجوده فهذا مفهوم ثابت لان الامتناع قيد عدمي اذ لو كان موجودا لكان الموصوف به اولى ان يكون موجودا ضرورة ان العدم المحض يمتنع كونه موصوفا بالصفة الموجودة واذا ثبت ان الامتناع قيد عدمي كان نفيه نفيا للعدم ونفي العدم ثبوت فكان نفي الامتناع صفة موجودة فهذا يدل على ان هذا القيد مفهوم ثبوتي واما القيد الثاني وهو قولنا انه يمتنع عدمه فلا يتعلق غرضنا ببيان كونه وجوديا او عدميا لان البحث الاول يكفي في افادة المقصود الوجه الثالث في تقرير هذا المطلوب ان الوجوب تاكد الوجود فلو كان الوجوب عدميا لكان الشيء متاكدا بما يكون نقيضا له ومنافيا له وذلك محال الوجه الرابع ان استحقاق الوجود مقابله لا استحقاق الوجود لكن لا استحقاق الوجود يصدق على امرين احدهما الممتنع وهو واجب العدم والاخر الممكن وهو جائز العدم فاذن لا استحقاق الوجود صادق على المعدوم والصادق على المعدوم يمتنع ان يكون صفة موجودة فاذن لا استحقاق الوجود وصف سلبي فيجب ان يكون استحقاق الوجود وصفا ثبوتيا ضرورة ان النقيضين يجب ان يختلفا بالسلب والايجاب فان قيل قولكم اللا استحقاق يحمل على الممتنع وعلى الممكن الذي حال وهما معدومان فنقول هذا الكلام مغالطة وذلك لان الممتنع اما ان يكون

له خصوصية وتميز في نفسه او لا يكون فان كان الاول فحينئذ يمكن ان يكون موصوفا بالامتناع سواء كان الامتناع وصفا ثبوتيا او لم يكن وان كان الثاني فحينئذ لا يكون للممتنع في نفسه خصوصية ولا تميز فلا يمكن ان يكون هو في نفسه موصوفا بالامتناع لان ما لا يكون متميزا عن غيره في نفسه كيف يعقل ان يحكم عليه بحكم معين واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الحكم بالامتناع على الممتنع الا من حيث ان الذهن يستحضر ماهيته ثم يحكم عليها بامتناع حصول الوجود الخارجي لها وعلى هذا التقدير فالمحكوم عليه بهذا الحكم هو تلك الماهية المحصلة في الذهن والحكم هو امتناع الحصول الخارجي لها واذا كان كذلك فحينئذ لا يكون المحكوم عليه بالامتناع الا امرا موجودا في الذهن واذا كان كذلك فحينئذ يجوز ان يكون الامتناع وصفا وجوديا ويندفع كلامكم والجواب ان يقول المحكوم عليه بالامتناع ليس هو تلك الماهية الحاضرة في الذهن من حيث انها حاضرة في الذهن واما الممتنع هو وجودها في الخارج لكن وجودها في الخارج ليس حاصلا البتة فثبت ان المحكوم عليه بالامتناع ليس له ثبوت وحصول اصلا والبتة فسقط هذا السوال والله اعلم

واحتج القائلون بان الوجوب يمتنع ان يكون وصفا موجودا بوجوه الاول انه لو كان امرا موجودا لكان مساويا في الوجود لساير الموجودات ومخالفا في ماهيته لها فيلزم ان يكون وجود الوجوب زايدا على ماهيته فتلك الماهية تكون موصوفة بذلك الوجود فذلك الاتصاف اما ان يكون على سبيل الوجوب او على سبيل الامكان والثاني باطل والا لكان الوجوب بالذات ممكن الوجود فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فتعين الاول فنقول فعلى هذا التقدير يكون وجوب الوجوب زايدا عليه والكلام في الثاني كما في الاول وذلك يوجب التسلسل وهو محال الثاني لو كان الوجوب امرا ثابتا لكان اما ان يكون تمام ماهية الواجب او جزءا من تلك الماهية او امرا خارجا عنها والكل باطل اما انه يمتنع ان يكون تمام الماهية فلوجوه الاول انا اذا عقلنا الجسم واجب الوجود لذاته كان الكلام مفيدا

ولو قلنا واجب الوجود واجب الوجود لم يكن الكلام مفيدا فظهر الفرق
الثاني ان ماهية واجب الوجود لذاته غير معلومة وكونه واجب الوجود
لذاته معلوم فوجب التغاير الثالث لنا ان وجوب الوجود كيفية
لانتساب الموضوع الى المحمول ولذلك قال اهل المنطق الجهات ثلثة الوجوب
والامكان والامتناع واذا كان كذلك امتنع ان يكون الوجوب تمام الماهية
واما انه يمتنع ان يكون الوجوب جزءا من الماهية لان كل ما كان كذلك
كان مركبا وكل مركب فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانما يجب بايجاب غيره
فيلزم ان يكون الوجوب الذاتي ممكنا لذاته واجبا بغيره وهو محال واما
انه يمتنع ان يكون الوجوب خارجا عن الماهية فلان بتقدير ان يكون الامر
كذلك لم يكن جوهرا قايما بذاته مباينا عن الذات الواجبة بل يكون صفة
لتلك الذات والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته
واجب بغيره فيلزم ان يحصل قبل هذا الوجوب وجوب اخر حتى يكون
ذلك الوجوب السابق علة لوجوب هذا الوجوب اللاحق فيلزم وقوع
التسلسل ويلزم ان يحصل للذات الواحدة اعداد من الوجوب وكل ذلك محال
الوجه الثالث في بيان ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا
موجودا وذلك لان الوجوب بالذات ماهية مركبة وكل ماهية مركبة
فهي ممكنة لذاتها فيلزم ان الوجوب لذاته ممكن لذاته وهو محال انما قلنا ان
الوجوب بالذات ماهية مركبة فلان الوجوب بالذات والوجوب بالغير
يتشاركان في المفهوم من كونه وجوبا ويمتاز كل واحد عن الاخر بكونه وجوبا
بالذات وكون الاخر وجوبا بالغير وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم
ان يكون الوجوب بالذات مركبا من هذين القيدين فان قالوا لم لا يجوز ان
يقال الوجوب بالذات يمتاز عن الوجوب بالغير بقيد سلبي وهو انه
لا يحصل معه القيد الزايد الحاصل في جانب الوجوب بالغير قلت
لان الوجوب الذي هو القدر المشترك بين الصورتين اما ان يكون واجبا لذاته
واما ان يكون ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته امتنع ان يصير جزءا من ماهية الوجوب بالغير

لان ماهية الوجوب بالغير صفة عارضة لماهيات الممكنات والعارض
للشي يكون عارضا لذلك الشي بجميع اجزايه فاذا كان احد اجزايه هو الوجوب
الذي هو واجب الوجود لذاته لزم ان يكون الواجب لذاته مفتقرا الى غيره
وهو محال واما ان قلنا ان مسمى الوجوب الذي هو القدر المشترك
بين الصورتين امر ممكن لذاته ثم انه جزء من قوام ماهية الوجوب الذاتي
لزم ان يكون الواجب لذاته متقوما بالممكن لذاته وهو محال فثبت بما ذكرنا
انه لو كان الوجوب بالذات مفهوما ثبوتيا لزم كون هذه الماهية مركبة
وثبت ان هذا محال فكان القول بكونه مفهوما ثبوتيا محالا الوجه الرابع
في بيان ان الوجوب الذاتي يمتنع ان يكون مفهوما ثبوتيا هو ان مسمى الوجوب
محمول على العدم المحض والمحمول على العدم عدم وانما قلنا ان الوجوب
محمول على العدم لان الشي الذي يصدق عليه انه يمتنع ان يوجد يصدق عليه
لا محالة انه واجب ان لا يوجد فها هنا المفهوم من الوجوب محمول على اللاوجود
فثبت ان الوجوب محمول على العدم واما ان المحمول على العدم عدم فلانه
لو كان وجودا لزم ان يكون العدم المحض موصوفا بالصفة الموجودة وانه محال
فثبت ان مسمى الوجوب لا يمكن ان يكون صفة موجودة الوجه الخامس
في بيان ان الوجوب يمتنع ان يكون صفة موجودة وذلك هو ان الشي ما لم يجب
لم يوجد فوجوبه متقدم على وجوده فلو كان الوجوب صفة موجودة
لزم ان يكون حصول تلك الصفة الموجودة للماهية سابقا على وجود تلك
الماهية في نفسها وهذا محال لان وجود الشي في نفسه متقدم بالرتبة
على وجود غيره له فاما ان يقال ان وجود غيره له متقدم بالرتبة على
وجوده في نفسه فهذا محال لا يقبله العقل والله اعلم الوجه السادس
انا اذا قلنا في شي انه واجب الوجود لذاته فهذا التصور لا يحصل منه في العقل
امر محصل الا اذا فرضنا حقيقة ثم فرضناها موصوفة بالوجود ثم فرضنا
ان موصوفية تلك الحقيقة بذلك الوجود موصوفية منعوتة بنعت الوجوب
واللزوم واذا كان كذلك فهذا الوجوب صفة من صفات النسبة الحاصلة
بين الموضوع وبين المحمول

وتلك النسبة صفة من صفات ذلك الموضوع وصفة الشي مفتقرة الى
الموصوف والمفتقر الى الغير اولى بالافتقار وعلمت ان الوجوب الذاتي
مفتقر الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فالوجوب بالذات ممكن بالذات
وذلك متناقض وباطل فثبت ان الوجوب بالذات لا يمكن ان يكون وصفا
موجودا فهذا جملة ما ذكره في هذا الباب والجواب ان نقول
لا شك ان في الوجود موجودا ولا شك ان ذلك الموجود اما ان يكون
واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته وهذه الشكوك التي ذكرتموها
في الطعن في الوجوب بالذات معارضة بالشكوك المذكورة في الطعن
في الامكان الذاتي ولما تعارضت هذه الشكوك بقي ما ذكرناه من الدليل
الدال على ان الوجوب بالذات امر حاصل محقق سليما عن الطعن وبالله التوفيق
المسئلة الثالثة في ان وجود الله تعالى نفس ماهيته
او صفة زائدة على ماهيته ان من المعلوم بالضرورة انا نصف واجب الوجود لذاته
بانه موجود فنقول اما ان يكون وقوع لفظ الموجود على هذين القسمين
بحسب مفهوم مشترك بين هذين القسمين واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك بحسب
الاشتراك اللفظي فقط فان كان الحق هو القسم الاول فنقول هذا القسم ينقسم
الى قسمين اخرين وذلك لان ذلك المفهوم المسمى بالوجود اما ان يقال انه في حق
واجب الوجود مغاير لماهية اخرى ويكون هذا الوجود صفة لتلك الماهية
ولاحقا من لواحقها واما ان يقال انه امر قائم بنفسه مستقل بذاته من غير
ان يكون صفة لشي من الماهيات ومن غير ان يكون عرضا لشي من الحقايق
فثبت ان القول في وجود الله تعالى لا يمكن ان يخرج عن هذه الاقسام الثلثة
فالاول قول من يقول لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته
لا يفيد مفهوما واحدا مشتركا فيه بين القسمين بل هو بحسب الاشتراك اللفظي
فقط والثاني قول من يقول لفظ الموجود يفيد مفهوما واحدا الا انه
في حق واجب الوجود لذاته وجود مجرد اعني انه وجود بشرط كونه غير
عارض لشي من الماهيات بل يكون وجودا قائما بنفسه وبهذا التقدير يكون
وجود الله نفس حقيقته والثالث قول من يقول ان الوجود صفة
حقيقة الله ونعت من نعوت ماهيته وبهذا التقدير يكون وجود الله غير ماهيته
وهذه الاقوال الثلثة قد ذهب الى كل واحد منها عالم من الناس فالاول
قول طائفة عظيمة من المتكلمين كابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري
والثاني هو القول الذي اختاره ابو علي بن سينا في جميع كتبه والثالث
قول طائفة عظيمة من المتكلمين وهو الذي نصرناه في اكثر كتبنا ويجب
على العاقل ان يتامل في هذا التقسيم الذي ذكرناه حتى يعلم يقينا ان
هذه الاقوال الثلثة لا مزيد عليها البتة فنقول اما القول الاول وهو
ان لفظ الموجود واقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته لا بحسب مفهوم
واحد بل بحسب الاشتراك اللفظي فقط فنقول انا قد دللنا في مسايل الوجود
على فساده ولا باس باعادة بعض تلك الوجوه في هذا المقام فنقول
الذي يدل على فساده وجوه الاول ان بديهة العقل حاكمة بان الوجود
لا يقابله الا العدم وان العدم لا يقابله الا الوجود فوجب ان يكون الوجود
مفهوما واحدا كما ان العدم مفهوم واحد حتى يصح ذلك التقابل بينهما
والثاني ان الموجود يصح تقسيمه الى الواجب والممكن والجوهر والعرض
ومورد التقسيم مشترك بين كل الاقسام والثالث ان اعتقاد كونه
موجودا لا ينافيه اعتقاد كونه واجبا او ممكنا او جوهرا او عرضا فوجب
ان يكون المفهوم من كونه موجودا قدرا مشتركا بين الكل والرابع ان
بديهة العقل حاكمة بان المراد من كونه موجودا كونه متحصلا في الاعيان
متحققا في الاعيان وهذا المفهوم لا يختلف بان يكون ذلك المتحصل المتحقق
واجبا او ممكنا او سوادا او بياضا كما انه لما كان المعقول من التحيز
والامتداد في الجهات لم يختلف ذلك باختلاف كونه لطيفا او كثيفا
او حارا او باردا وكما ان بديهة العقل حاكمة بان المفهوم من التحيز امر
واحد فكذلك حاكمة بان المفهوم من الحصول والتحقق امر واحد لا يختلف
باختلاف الحقايق الى ان قال واحد من الشعراء الذي ذكر شعرا

ووصفه اصحابنا بكون الوجود لكنه بانه موجود

اعقل العقلا
وجعل قافيته ابيانه الوجود او الثبوت او الحصول لقضي جميع العقلا
بان تلك القافيه مكررة ولوانه ذكر شعرا وجعل قافيه ابياته لفظ العين
الا انه اراد بهذا اللفظ في كل بيت معنى غير المعنى الذي اراده في
البيت الاخر لقضى عقل كل عاقل بان القافيه غير مكررة في المعنى
وذلك يدل على ان صرائح عقول العقلا شاهدة بان معنى الحصول والوجود
والتحقق معنى واحد في الكل السادس انا اذا رجعنا الى عقولنا
وجدنا معنى الحصول والوجود معنى معلوما من فطرة العقل ومن بديهته
وانا لا نجد البتة شيا اخر اعرف من معنى الحصول نعرف معنى الحصول به
وهذا انما يكون لو كان معنى الحصول معنى واحدا في الكل اما لو كان معنى
الحصول معنى يختلف باختلاف المواضع وليس بين تلك الحصولات معنى
واحد مشترك تحسنه وجب ان لا نقدر على تصور معنى الحصول المطلق
وان نفتقر في تصور كل واحد من المعاني المسماة بالحصول والوجود الى تعريف خاص
وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان معنى الحصول والوجود واحد في الكل السابع
انا اذا عقلنا معنى السواد ومعنى البياض قضى العقل بامتياز معنى السواد
عن معنى البياض بنفسه من غير ان يحتاج فيه الى الكاف فيه اخر به يوجب
الامتياز ولو كان وجود الواجب حقيقة مخالفة لوجود الممكن لكنا اذا تصورنا
هذين الوجودين لوجب ان يحكم بديهة العقل بامتياز احدهما عن الاخر لكن من
المعلوم بالضرورة انه ليس كذلك فانا ما لم نضف احد الموجودين الى الواجب
والموجود الاخر الى الممكن لم يحصل في العقل امتياز احد الوجودين عن الاخر
فعلمنا ان الوجودات في انفسها ليست متباينة من حيث انها وجودات
بل الوجود من حيث مفهوم واحد وانه انما يتميز بعضها عن بعض بنسب خارجة
عن ماهياتها الثامن انا اذا اقمنا الدلايل على ان العالم محدث قضى العقل
بافتقاره الى موجود يوجده ثم بعد ذلك نقع البحث في ان ذلك الموجود
الذي اوجد العالم هل هو قديم او محدث وبتقدير ان يكون قديما فهل هو واجب
لذاته او واجب بسبب وجوب علته وهل هو جسم او حال في الجسم

او لا جسم ولا حال في الجسم وعلى جميع التقديرات فان اعتقاد ان العالم لابد
له من موجد يوجده ومن كان يكونه باق بايت عند تغيره وكل ذلك يدل على ان
المعقول من كونه موجودا متحققا في الاعيان امر واحد مشترك فيه بين كل
الاقسام التاسع ان بديهة العقل شاهدة بان المعقول من كونه واجب
الوجود لذاته ينافي المعقول من كونه ممكن الوجود لذاته وبالعكس وايضا
المعقول من كونه جسما متحيزا ينافي المعقول من كونه موجودا مجردا فجميع
هذه الاعتبارات متناقضة متعاندة وصريح العقل شاهد بان المعقول
من كونه موجودا حاصلا في الاعيان لا ينافي شيا من هذه الاعتبارات ولا
ينافيها وذلك يدل على ان كونه موجودا مفهوم مغاير لهذه الاعتبارات
المخصوصة باسرها مع كل واحد منها وذلك يدل على ان المفهوم من كونه موجودا
مفهوم واحد لا يختلف باختلاف هذه الصور العاشر انا اذا قلنا
الوجود غير مشترك فيه بين جميع الموجودات فهذا الحكم انما يتناول جميع ٥
الموجودات لو كان المفهوم من الوجود من حيث انه وجود مفهوما واحدا
اذ لو كان الوجود له مفهومات كثيرة فلعل هذا المفهوم وان كان غير مشترك فيه
بين الموجودات فالمفهوم الاخر يكون مشتركا فيه بين كل الموجودات فثبت
ان قولنا الوجود غير مشترك فيه انما يعم هذا الحكم ويثبت في كل وجود لو ثبت
ان الوجود مشترك فيه فثبت ان قولنا الوجود غير مشترك فيه كلام
يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا واعلم انا قد استقصينا في هذه المسلة
في اول كتاب الوجود واحكامه الا انا اعدناه مع زوايد كثيرة في
هذا الموضع حتى يكون الكلام في هذه المسلة مجموعا في موضع واحد فثبت
بهذه البراهين ان لفظ الموجود الواقع على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته
ليس بحسب الاشتراك اللفظي فقط بل بحسب انه يفيد معنى واحدا مشتركا فيه
بين الصورتين واذا ثبت هذا فنقول ثم لنا في المسلة قولان احدهما
قول من يقول بان حقيقة الله هو هذا الوجود بشرط كونه غير عارض لشي من الماهيات
والثاني قول من يقول ان وجود الله تعالى صفة عارضة لماهية مخصوصة
والقول الاول باطل

والذي يدل عليه وجوه الحجة الاولى ان نقول الوجود من حيث انه وجود
اما ان يقتضي ان يكون قائما بنفسه مستقلا بذاته غنيا عن كل ما سواه او لا يقتضي
ذلك فان كان الاول وجب ان يكون كل وجود كذلك فجميع الوجودات
قائمة بانفسها مستقلة بحقائقها واجبة التقرر لما هي هي وهذا ظاهر البطلان
والا لزم ان لا يكون شيء من الممكنات موجودا اصلا وان كان الثاني فحينئذ الوجود
من حيث انه وجود لا يكون قائما بنفسه ولا مستقلا بحقيقته فوجب ان لا يكون
في الوجود وجود قائم بنفسه مستقل بحقيقته وذلك يناقض قول من يقول
ان وجود الله تعالى وجود قائم بنفسه مستقل بحقيقته من حيث انه هو هو وهذا
كلام بلغ في الجلاء والوضوح الى حيث يشهد فطرة العقل وغريزته بانه لا يقبل
السؤال والاعتراض البتة الحجة الثانية وهي قريبة مما تقدم ان نقول
الوجود من حيث انه وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا لماهية من الماهيات
او يقتضي ان يكون غير عارض لشيء من الماهيات او لا يقتضي لا العروض ولا التجرد
فان كان الحق هو الاول فكل وجود فهو عارض لماهية ما من الماهيات فوجود
واجب الوجود كذلك وان كان الحق هو الثاني فكل وجود فهو مجرد غير عارض
لشيء من الماهيات فيلزم ان يقال هذه الممكنات ليست موجودة اصلا وان كانت
موجودة كانت موجودة بوجودات هي اعيانها فحينئذ يلزم ان يكون لفظ
الوجود واقعا على الموجودات بالاشتراك اللفظي وهو محال وان كان الحق
هو الثالث فحينئذ يمتنع ان يصير الوجود متقيدا بقيد كونه عارضا تارة
وقيد كونه لا عارضا تارة اخرى الا لسبب منفصل فيكون وجود واجب الوجود
لذاته متعلقا بسبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود
لغيره وذلك محال الحجة الثالثة وهي ايضا قريبة مما تقدم اذا قلنا
ان وجود واجب الوجود مجرد عن كونه عارضا لشيء من الماهيات فالمقتضي
لهذا التجرد ولهذا الاستغناء اما طبيعة الوجود من حيث انه وجود واما
ما يكون حالا فيه واما ما يكون محلا له واما ما لا يكون حالا فيه ولا محلا له والكل
باطل اما بيان بطلان القسم الاول فلانه يلزم ان يكون كل وجود كذلك لان الطبيعة
التجرد لازم

مشترك فيه بين جميع افراد الماهية واما بيان بطلان القسم الثاني فلان
تلك الصفة الحالة في ذلك الوجود اما ان يكون لازما لذلك الوجود او لا يكون لازما له
والاول باطل لانه يعود التقسيم في ان المقتضي لذلك اللزوم اما نفس طبيعة
الوجود او ما يكون حالا فيها او محلا لها او ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها فان
كان ذلك لسبب حال اخر لزم التسلسل وهو محال واما ان كانت تلك الصفة
الحالة في ذلك الوجود ليست لازمة لذلك الوجود فحينئذ يكون ممكن الزوال
وبتقدير زوالها فانه يجب زوال ذلك الاستغناء ويجب زوال ذلك الاستقلال
فحينئذ يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال واما بيان بطلان القسم
الثالث وهو ان يكون المقتضي لذلك التجرد ولذلك الاستغناء شيئا يكون محلا لذلك
الوجود فنقول هذا باطل لان على هذا التقدير يكون الوجود عارضا لذلك
الشيء ويكون ماهية ذلك الشيء موصوفة بالوجود فحينئذ يكون وجود الله
صفة قائمة بماهيته مع ان الغرض في التقدير هو ان وجود الله ليس عارضا
لشيء من الماهيات وهذا خلف واما بيان بطلان القسم الرابع وهو ان
كون ذلك الوجود مستقلا بنفسه قائما بذاته معلل بسبب منفصل مغاير لذلك
الوجود ولما يكون حالا فيه ولما يكون محلا له فنقول على هذا التقدير يلزم ان يكون
واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وذلك محال لان بتقدير فرض
عدم ذلك الغير ان لم يبق ذلك الشيء قدح ذلك في كونه واجب الوجود لذاته وان بقي
قدح ذلك في كونه واجب الوجود بغيره فثبت ان هذا القسم يوجب كون الشيء
الواحد واجب الوجود لذاته مع كونه واجب الوجود بغيره وثبت ان هذا الاجتماع
باطل فوجب القطع بان هذا القسم محال فثبت بما ذكرنا انه لو كان وجود الله
وجودا قائما بنفسه لكان الحق هو احد هذه الاقسام الاربعة وثبت ان كل
واحد منها باطل فثبت ان ذلك الكلام باطل الحجة الرابعة انا قد دللنا
على ان لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد اذا ثبت هذا
فاما ان يكون المعقول من كونه تعالى موجودا او المعقول من كونه واجبا لذاته امرا واحدا
من غير التغاير البتة واما ان يكون المعقول من كل واحد منهما مغايرا للمعقول
من الاخر والاول باطل

لانه لما كان كونه واجبا لذاته غير مشترك فيه بينه وبين الممكنات وجب ان لا يكون
كونه موجودا امرا مشتركا فيه بينه وبين الممكنات لكنا بينا ان الموجودية
مشترك فيها بينه وبين الممكنات والوجوب الذاتي غير مشترك فيه بينه وبين الممكنات
فوجب القطع بان كونه موجودا مغاير لكونه واجبا واذا ثبت هذا التغاير فنقول
اما ان يقال الوجوب بالذات يستلزم الوجود او يقال بالعكس منه
وهو ان الوجود يستلزم الوجوب بالذات او يقال لا هذا يستلزم ذاك ولا
بالعكس ولكن حصلت ماهية ثالثة بلك الماهية تكون مستلزمة لهذين القيدين
واما ان يقال لا هذا يستلزم ذاك ولا ذاك يستلزم هذا وليس هناك ماهية
ثالثة تستلزمهما معا فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما القسم الاول
وهو ان يقال الوجوب بالذات يستلزم الوجود فنقول على هذا التقدير
يكون الوجود عارضا للوجوب بالذات وقد فرضنا ذلك الوجود غير عارض
لشي من الماهيات هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يقال الوجود يستلزم
الوجوب بالذات وهذا فاسد لان مسمى الوجود هو القدر المشترك بينه وبين
الممكنات وما به المشاركة يمتنع ان يستلزم ما به الممايزة لان الاشيا المتساوية
في النوع يمتنع ان يلزمها لوازم مختلفة بالنوع واما القسم الثالث وهو
ان يقال حصل هناك مفهوم ثالث يستلزم هذين القيدين فنقول فعلى
هذا التقدير يكون الوجوب بالذات ويكون الوجود عارضين لتلك الماهية
وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف واما القسم الرابع وهو ان لا يكون
واحد منهما مستلزما للاخر وليس هناك ثالث يستلزمهما فنقول على هذا التقدير
لا يكون ذلك الوجود مستلزما للوجوب الذاتي بل يكون ذلك الوجوب عارضا
مفارقا لذلك الوجود وحينئذ لا يكون الواجب لذاته واجبا لذاته بل ممكنا
لذاته وذلك محال فثبت بهذا البرهان ان القول بان واجب الوجود لذاته
لا حقيقة له الا الوجود المجرد كلام باطل فاسد الحجة الخامسة لا شك انه تعالى
مبدا الوجود الممكنات فكونه مبدا لها اما ان يكون لنفس كونه وجودا او لنفس
كونه وجودا مع قيد سلبي او لنفس كونه وجودا مع قيد وجودي والاول باطل

والا لوجب ان يكون وجود كل موجود خسيس مبدا لجميع الاثار الصادرة
عن واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل والثاني باطل لوجهين الاول ان
على هذا التقدير يصير القيد العدمي جزءا من ماهية المبدا الاول من حيث انه مبدا
لغيره وذلك محال لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء علة للوجود والثاني
وهو ان المقتضي لذلك السلب ان كان هو طبيعة الوجود لزم حصوله
في كل الوجودات وحينئذ يلزم ان يكون كل وجود مساويا لذات المبدا الاول
في اقتضا كل الاثار وذلك باطل وان كان قيدا اخر سلبيا عاد التقسيم الاول فيه
واما القسم الثالث وهو ان يقال ان كون ذلك الوجود مبدا الوجود الممكنات
ليس لكونه وجودا فقط بل لكونه موجودا مع قيد ثبوتي فنقول ذلك القيد
الثبوتي اما ان يكون معروضا لذلك الوجود او عارضا له او لا معروضا
له ولا عارضا له فان كان معروضا لذلك الوجود كان ذلك الوجود عارضا
لماهية اخرى وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف وان كان عارضا لذلك
الوجود فكل عارض فهو محتاج فالمقتضي لذلك العارض ان كان هو الوجود فقط
او الوجود مع قيد سلبي عادت المحالات المذكورة وان كان المقتضي لذلك العارض
هو الوجود بقيد عارض اخر كان الكلام فيه كما في الاول ولزم التسلسل
وهو محال وبتقدير ان لا يكون التسلسل محالا لكنا نقول هل هاهنا شي
يستلزم شيا ام لم يحصل ذلك فان كان الاول كان ذلك الاستلزام اما لنفس
الوجود او لنفس الوجود مع قيد سلبي او لنفس الوجود مع قيد ثبوتي وان كان
الثاني كان ذلك نفيا للاستلزام بحسب الحجة في المبدا الاول وكونه مبدا لغيره
ولا يحتمل غيره كونه محتاجا اليه بل ارتفاع العلية فيصير الواجب ممكنا والممكن واجبا
وكل ذلك باطل محال فثبت ان القول بان حقيقة واجب الوجود وجود مجرد
يفضي الى هذه الاباطيل فكان القول به باطلا الحجة السادسة ان
صريح العقل يشهد بان فرض شي لا حقيقة له الا مجرد الحصول في الاعيان يكون
محالا بل لابد وان يعرض العقل ماهية وحقيقة ثم يحكم عليها بانها حاصلة
في الاعيان فاما فرض موجود لا حقيقة له ولا ماهية له الا مجرد الحصول في الاعيان
فهذا لا يقبله العقل البتة

والذي يقرر هذا الكلام تقريرا وذلك لان الحكماء ذكروا في باب الوجود مسئلة
وهي انهم قالوا الوجود هو نفس الكون في الاعيان لا ما به يحصل الكون في الاعيان
واطنبوا في تقرير هذا المعنى وفي ايضاحه واذا ثبت ان الوجود ليس له
حقيقة الا مجرد الحصول في الاعيان فالحصول في الاعيان يمتنع تقرره في العقل
الا اذا فرض العقل ماهية يحكم عليها بانها حصلت في الاعيان واذا كان كذلك
كان هذا اعترافا بان الوجود بدون الماهية لا تتقرر البتة بل لا بد وان يفرض العقل
حاكما بانه متى حصل معنى الحصول في الاعيان فقد حصلت هناك ماهية
هي المحكوم عليها بانها حصلت في الاعيان وذلك يفيد الجزم بان الوجود بدون
الماهية لا يعقل البتة ومما يقوي ذلك ان الحكماء اتفقوا على ان طبيعة
الوجود لا يمكن تعقلها وحدها بل لا بد وان يفرض العقل امرا من الامور يحكم
عليه بانه حصل في الاعيان اسمى الامنه ادراك معنى الحصول في الاعيان
فاذا كان معنى الوجود امرا يبلغ في الضعف والحاجة الى حيث لا يمكن تعقله
وحده بدون الماهية ثبت ان طبيعة الوجود من حيث هو وجود امر
واحد في الواجب وفي الممكن فكيف يعقل طبيعة الوجود من حيث انها وجود
طبيعة واحدة في الواجب والممكن ثم انه يبلغ في القوة في جانب الواجب الى
حيث كان غنيا عن كل ما سواه وكان كل ما سواه محتاجا اليه ويبلغ في الضعف
والحاجة في جانب الممكن الى حيث كان محتاجا الى الماهية في الخارج وفي الذهن
حتى ان العقل لا يمكنه ان يتصوره وحده بل لا بد ان يجعله تابعا لغيره في امكان
ادراكه وتصوره وكل من انصف علم ان هذا الكلام معلوم البطلان
ببديهة العقل الحجة السابعة اتفق الحكماء على ان تصور الوجود
تصور بديهي جلي غني عن كل التعريفات واتفقوا ايضا على ان الحقيقة
المخصوصة لواجب الوجود غير معلومة للبشر وعبروا عن هذا المعنى
بهذه العبارة وهي قولهم كنه ذات الله غير معلوم للبشر فلما كان الوجود
اولي التصور والحقيقة المخصوصة غير متصورة فضلا عن ان يكون
اولي التصور كان هذا برهانا قاطعا في ان حقيقة الله تعالى غير وجوده

واقول حقا اني لكثير التعجب من هؤلاء الافاضل كيف جمعوا
بين هذين المذهبين فان قالوا مرادهم بقولهم ان كنه حقيقة الله تعالى
غير متصورة للبشر هو ان البشر ما احاط علمهم بكنه صفات الله تعالى
قلنا هذا بعيد جدا لان معرفة الصفات غير معرفة الذات عند
القوم قالوا الكنه الذات غير معلوم فكيف يجوز صرف هذا الكلام الى الصفات
وايضا فالقوم حصروا صفات الله تعالى في السلوب وفي الاضافات وهذان
القسمان معلومان فكيف يقال المراد ان الصفات غير معلومة وايضا فهب
ان القوم لم يسلموا ان الوجود بديهي التصور ولم يسلموا ان كنه ذات الله تعالى
غير معلوم للبشر لكن ههنا ان المقدمتان قد صححنا بالبراهين اليقينية اما
الاول ففي كتاب الوجود واما الثاني ففي المسئلة على ان حقيقة الله غير
معلومة للبشر واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب على اظهر الوجوه
الحجة الثامنة قد ثبت في المنطق ان الوجوب والامكان والامتناع
جهات وتقرير اهل المنطق هذا المعنى بان قالوا كل قضية فلها موضوع ولها
محمول ولا بد وان يحصل بين الموضوع وبين المحمول نسبة مخصوصة وتلك النسبة
معناها كون ذلك الموضوع موصوفا بذلك المحمول فكل قضية فلا بد لها من
حصول هذه الثلاثة ثم ان موصوفية الموضوع بالمحمول تارة تكون على نعت
الوجوب وتارة على نعت الامكان وتارة على نعت الامتناع فهذا الكلام مخصوص
في المنطق وهو كلام حق معلوم تشهد فطرة العقل بصحته اذا ثبت هذا
فنقول اذا قلنا الله واجب الوجود فهذه قضية فلا بد فيها من موضوع
ومن محمول ومن رابطة ومن جهة اما الموضوع فهو قولنا الله واما المحمول فهو
قولنا موجود واما الرابطة فهي محذوفة في اللفظ ولكنها معتبرة في المعنى
والتقدير الله هو موجود واما الجهة فهي الوجوب اذا عرفت هذا
فنقول المحكوم عليه بانه موجود اما ان يكون هو كونه موجودا او لا يكون
حقيقة غير الوجود وتلك الحقيقة هي الموضوع والوجود يكون محمولا
على تلك الحقيقة والاول باطل والا لصار تقرير هذه القضية الوجود يجب ان
يكون محكوما عليه بكونه موجودا

ومعلوم أن ذلك باطل والثاني حق إلا أنه تصريح بأن الوجود محمول وأن موضوع
هذا المحمول ماهية مخصوصة وحقيقة مخصوصة هي المحكوم عليها بهذا الوجود
وإذا عقلنا ذلك فقد عقلنا أن ماهية الله يجب أن تكون غير وجوده وذلك
هو المطلوب الحجة التاسعة أن الحكماء استدلوا على أن وجود الممكنات
زائد على ماهياتها بأن قالوا إنا يمكننا أن نتصور الماهية مع الشك في الوجود
والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم فالماهية غير الوجود فنقول هذا البرهان
بعينه قائم في وجود واجب الوجود وذلك لأنا إذا تصورنا أن واجب
الوجود أنه الذي يستغني في وجوده عن الغير وأنه الذي يستحق الوجود
من ذاته فمن المعلوم بالضرورة أن هذا القدر من التصور لا يوجب الجزم
بوجود هذا الموجود بل بعد حصول هذا التصور يبقى العقل شاكا
في أن هذه الحقيقة هل هي موجودة أم لا فثبت أن في هذا الموضع يمكن
تصور الماهية مع الشك في الوجود وهذا يقتضي كون الماهية مغايرة
للوجود فإن لم يلزم من هذا المعنى حصول التغاير في هذا الموضع لم يلزم أيضا
حصول التغاير في الممكنات فإن قالوا الفرق أن ممكن الوجود يمكن انفكاكه
عن الوجود فلا جرم أمكن تعقله مع الشك في الوجود أما واجب الوجود
فإنه لا يمكن تعقله من حيث أنه واجب الوجود إلا مع تعقل الوجود
لأنه من المستحيل أن يقال إنه مع كونه واجب الوجود لا يكون موجودا
فنقول فعلى ما ذكرتم يلزم في كل من تصور أن واجب الوجود لذاته ما هو أن
يجزم بأن واجب الوجود موجود ولما كان هذا باطلا فاسدا في بديهة
العقل علمنا أنه يمكن حصول تصور واجب الوجود مع الشك في وجوده وإذا
كان الأمر كذلك وجب أن يكون وجوده زائدا على ماهيته الحجة
العاشرة لا شك أن قولنا الله واجب الوجود كلام حق صدق فقولنا
الله موضوع وقولنا موجود محمول وقولنا واجب صفة لانتساب
الموضوع إلى المحمول فنقول المراد بالموضوع وهو قولنا الله إما أن يكون
هو الوجود أو أمرا مغايرا للوجود والأول باطل لوجوه أحدها أن على

هذا التقدير يصير معنى الكلام أن الوجود واجب الوجود لكن هذا باطل
لأن الوجود الذي جعل موضوعا إما أن يكون هو الوجود الذي جعل محمولا
أو غيره والأول باطل لأن جعل الشيء موضوعا لنفسه ومحمولا لنفسه كلام فاسد
عاري عن الفائدة فإن من قال الجدار جدار والمثلث مثلث فهو كلام فاسد
وإن كان الثاني لزم أن يكون الوجود الذي جعل موضوعا مغايرا للوجود الذي
جعل محمولا وحينئذ يلزم كونه موجودا مرتين وأيضا فلما كانت طبيعة الوجود
واحدة كان الوجود الذي هو الموضوع مساويا في تمام الماهية للوجود
الذي هو المحمول وحينئذ لم يكن أحدهما بأن يكون موصوفا والآخر بأن يكون
صفة أولى من العكس فثبت بهذا البرهان أنا إذا قلنا الله يجب أن يكون
موجودا لم يكن المشار إليه بقولنا نفس الموجود به بل حقيقة أخرى
سوى الموجودية وقد صدق حكم العقل عليها بوجوب اتصافها بالموجودية
وذلك يدل على أن وجود الله ليس أمرا قائما بنفسه بل هو صفة لماهية أخرى
فإن قالوا أليس لا يجوز أن يكون المراد من قولنا الله حقيقة لا ندري ما ماهيتها
ولا تعينها ولكنا نعرف في الجملة كونها موجودة فنقول هب
أنا لا نعرف أن تلك الحقيقة ما هي إلا أنا نعرف منها أنها إما أن تكون هي الوجود
أو حقيقة مغايرة للوجود فإن كانت هي الوجود لزمت المحالات وإن
كانت حقيقة مغايرة للوجود لزم كون وجود الله تعالى صفة لتلك الحقيقة
وذلك هو المطلوب ولما كان هذا الكلام الذي يعتمد مقصودنا متقررا سواء
عقلنا خصوصية تلك الحقيقة أو لم نعقلها لم يكن عدم علمنا بتلك الحقيقة
المخصوصة من حيث أنها هي قادحا في مطلوبنا والله أعلم الحجة الحادية عشر
في إثبات هذا المطلوب أن نقول لا شك أن الحق تعالى ذات متعينة ممتازة
بتعينها عن كل ما سواه من الذوات المعينة ولا شك أن الوجود من حيث
أنه وجود حقيقة يشترك فيها الواجب والممكن والجوهر والعرض فنقول
ذاته المخصوصة إما أن تكون هو هذا المفهوم المشترك فيه بين كل الموجودات
وإما أن تكون هو هذا المفهوم مع قيد زائد يقتضي تخصصه وتعينه والأول باطل

لان هذا المفهوم المشترك يصدق عليه كونه مشتركا فيه بين الكل وذاته المخصوصة
لا يصدق عليه هذا المعنى فبطل القول بان ذاته المخصوصة هو هذا المفهوم
المشترك فبقي ان يقال انه هو هذا المفهوم مع قيد زايد فيعود ذلك القيد الزايد
اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا والاول باطل لانه سيأتي انه من حيث انه هو ذلك
المعين موجود وما لاجله التعين جزء من المعين فلو كان ما لاجله حصل التعين
قيدا سلبيا لزم ان يكون القيد السلبي جزءا من الماهية الثابتة وهو محال واما ان كان
القيد الذي لاجله حصل التعين امرا ثبوتيا فاما ان يكون ذلك الامر المخصوص
موضوعا والوجود المشترك فيه محمولا واما ان يكون بالعكس منه والاول
هو المقصود لان على هذا التقدير تكون تلك الهوية المخصوصة المعينة
موصوفة بالوجود فيكون ذلك الوجود عارضا للماهية والثاني باطل لوجهين
احدهما انه ثبت في المنطق ان الاخص اولى بالموضوعية والاعم اولى بالمحمولية
والثاني هو انا لو جعلنا الوجود المطلق موضوعا وجعلنا تلك الخصوصية محمولة
لزم ان يقال الوجود المشترك فيه هو تلك الخصوصية وحمل تلك الخصوصية عليه
يمنع من كونه مشتركا فيه بينه وبين غيره فيلزم ان يقال الامر المشترك فيه غير
مشترك فيه وذلك محال فثبت ان القول بان حقيقته وجود مجرد يفضي
الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا الحجة الثانية عشر اجمع العقلاء
على ان افراد النوع الواحد يجب تساويها في اللوازم وصريح العقل شاهد
بصحة هذه المقدمة واذا ثبت هذا فنقول الوجود في حق واجب الوجود
والوجود في حق ممكن الوجود طبيعة نوعية واحدة فوجب ان يصح على
كل واحد منهما ما يصح على الاخر ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الحقيقة المخصوصة
لواجب الوجود لذاته حقيقة تخالف سائر الحقائق ايضا فقد اتفقت
الحكماء على ان الطبيعة النوعية انما يعرض لها التعدد بسبب القوابل والماهيات
الموصوفة بالوجودات جارية مجرى القوابل لتلك الوجودات فثبت انه
لولا الماهيات المختلفة لامتنع وقوع التعدد في طبيعة الوجود وحيث
وقع التعدد فيه علمنا ان وقوع التعدد فيها انما كان بسبب الماهيات المختلفة

فهذه البراهين التي ذكرناها ولخصناها وجوه ظاهرة جلية قطعية
في افساد هذا المذهب واحتج الشيخ الرئيس في بيان ان وجود الله تعالى
يمتنع كونه عارضا لشيء من الماهيات بوجه واحد ذكره في كتاب الاشارات
وانا اذكر ذلك الوجه واضم اليه تقريرات قوية وبيانات كاملة فنقول
وجود الله تعالى اما ان يكون مستقلا بنفسه وقائما بذاته من غير ان يكون حقيقة
محتاجا الى تحقق غيره واما ان لا يكون كذلك بل يكون حقيقة محتاجا الى تحقق
غيره فان كان الحق هو الاول كان ذلك الوجود قائما بذاته مستقلا بنفسه
ولا يكون عارضا لشيء من الماهيات وان كان الحق هو الثاني وهو كون ذلك
الوجود غير مستقل بنفسه بل يكون مفتقرا الى غيره فنقول ان ذلك الوجود مفتقر
الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فذلك الوجود ممكن لذاته وكل ممكن
لذاته فلا بد له من سبب وذلك السبب اما تلك الماهية او غيرها لا جائز
ان يكون سبب ذلك الوجود هو تلك الماهية لان كون تلك الماهية مقتضية
لذلك الوجود اما ان يكون مشروطا بكونها موجودة او لا يكون مشروطا
بهذا الشرط لا جائز ان يكون اقتضاء تلك الماهية لذلك الوجود مشروطا بكونها
موجودة لان الوجود الذي هو شرط الاقتضاء ان كان هو عين الوجود الذي
هو الاثر لزم كون الشيء الواحد شرطا لنفسه وهو محال وان كان غيره لزم
ان يكون الشيء الواحد موجودا مرتين وهو محال ولان الكلام في الوجود الثاني
كالكلام في الاول فيلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان هذا كله اذا
قلنا ان اقتضاء تلك الماهية لذلك الوجود مشروط بكون تلك الماهية موجودة
اما ان قلنا ان هذا الشرط غير معتبر فحينئذ يكون هذا قولا بان ما ليس بموجود
يكون مقتضيا للوجود وذلك باطل في بديهة العقل لان الشيء ما لم يكن موجودا
في نفسه يمتنع كونه علة لوجود غيره هذا كله اذا قلنا العلة المقتضية
لذلك الوجود هو تلك الماهية اما ان قلنا العلة المقتضية لذلك الوجود
شيء اخر سوى تلك الماهية فحينئذ يكون وجود واجب الوجود لذاته مستفادا
من سبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره وذلك محال

فثبت ان القول بان وجود واجب الوجود لو كان عارضا لماهيته يفضي
الى هذه المحالات فوجب ان يكون القول به محالا فثبت انه لا حقيقة له الا
الوجود المجرد عن جميع الماهيات فهذا هو تقرير هذه الحجة على اقوى الوجوه
والجواب عن هذه الشبهة من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال ان
ذلك الوجود غني عن تلك الماهية قوله لو كان غنيا عنها لكان قائما بنفسه
وما كان صفة لتلك الماهية قلنا الستم تقولون ان الصورة علة لوجود المادة
مع ان الصورة حالة في المادة وما يكون علة لوجود الشيء يكون غنيا في وجوده
عن ذلك المعلول فالصورة غنية في وجودها عن المادة مع ان الصورة حالة
في المادة فلم لا يجوز ان يقال ذلك الوجود غني عن تلك الماهية ومع كونه غنيا
عنها فانه يكون حالا فيها وتقرير الكلام من وجهين الاول ان يقال الوجود وان
كان غنيا في نفسه عن تلك الماهية الا انه علة لكونه حالا في تلك الماهية وعلى
هذا التقرير فالوجود مع كونه غنيا عن تلك الماهية يكون حالا فيها او يقال
تلك الماهية توجب كون ذلك الوجود حالا في تلك الماهية فهذان الاحتمالان
قائمان وكل واحد منهما لا يقدح في كون الوجود حالا في الماهية مع كون الوجود
غنيا وبهذين الطريقين جوزنا كون الصورة علة لوجود المادة مع كون
الصورة حالة في المادة فكذا هاهنا والوجه الثاني في الجواب سلمنا ان
بتقدير ان يجب حصول ذلك الوجود في تلك الماهية فانه يلزم كون الوجود
مفتقرا الى تلك الماهية ويلزم من كون الوجود مفتقرا الى الماهية كون الوجود
ممكنا لانا نقول هاهنا دليل يمنع من كون الوجود موصوفا بالامكان
وتقريره وهو ان ممكن الوجود هو الذي لا يمتنع كون حقيقته حاصلة مع الوجود
تارة ومع العدم اخرى وهذا المعنى لا يعقل في حق الوجود لانا لو قلنا ان
ماهية الوجود تارة تحصل مع الوجود واخرى مع العدم لزم كون الوجود
على احد التقديرين موصوفا بوجود اخر وعلى التقدير الثاني يكون موصوفا
بالعدم وكل ذلك محال اما الاول فلانه يلزم اجتماع الوجودين للشيء الواحد
وايضا فلا يكون احدهما بالموصوفية والاخر بكونه صفة للاول اولى من العكس

واما الثاني فلانه يلزم الجمع بين الوجود وبين العدم وهو محال فثبت
ان وصف الوجود بكونه ممكن الوجود والعدم محال فثبت ان الدليل الذي
ذكرتم وان اقتضى كون الوجود موصوفا بالامكان الا ان الدليل الذي
ذكرناه يمنع منه الوجه الثالث في الجواب وهو الجواب المعتمد ان نقول
لم لا يجوز ان يقال المقتضي لذلك الوجود هو الماهية قوله اقتضاء تلك الماهية
لذلك الوجود اما ان يكون مشروطا بكون تلك الماهية موجودة واما ان لا يكون
مشروطا بذلك قلنا المختار ان الماهية من حيث هي هي كافية في اقتضاء ذلك
الوجود والذي يدل على ان هذا الذي ذكرناه غير مستبعد وجوه الاول
لا نزاع ان ماهيات الممكنات مغايرة لوجوداتها وان تلك الماهيات قابلة
لتلك الوجودات فنقول ان كان الشرط في كون تلك الماهيات قابلة لتلك
الوجودات كونها في انفسها موجودة لزمت المحالات التي ذكرتموها وان
لم يكن كون الماهية قابلة للوجود مشروطا بكونها موجودة بل الماهية من
حيث انها هي تكون قابلة فلم لا يجوز ايضا ان يقال المؤثر في ذلك الوجود
هو تلك الماهية من حيث انها هي وبالجملة فكل ما تذكرونه في جانب القبول
فلم لا يجوز مثله في جانب التاثير الثاني ان الماهية الممكنة مقتضية للامكان
لما هي هي واما الوجود فانما يحصل من السبب المنفصل وما بالذات قبل ما
بالغير فاقتضاء الماهية الممكنة للامكان سابق على اتصافها بالوجود فثبت
ان اقتضاء الماهية للوازمها سابق على اتصافها بالوجود فثبت ان اقتضاء
الماهية للوازمها لا يتوقف على كون تلك الماهية موجودة فاذا عقل
ذلك في الجملة فلم لا يعقل مثله في اقتضاء الماهية لوجود نفسها الثالث
ان الماهية الموجودة قابلة للوجود وقابلية الوجود سابقة على حصول
الوجود ثم نقول قابلية الوجود صفة خارجة عن الماهية لان قابلية
الوجود نسبة مخصوصة بين الماهية وبين الوجود والنسبة بين الامرين
مغايرة لذات كل واحد منهما فقابلية الماهية للوجود صفة خارجة
عن الماهية لازمة لها فيكون معلولة لها فاقتضاء الماهية لقابلية الوجود

لا يكون مشروطا بالوجود لان الوجود متاخر بالرتبة عن قابلية الوجود
والمتاخر لا يكون شرطا للمتقدم بعينه ان اقتضا الماهية لهذا الحكم غير مشروط
بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان اقتضا الماهية للوجود لا يكون
لا يكون مشروطا بوجود اخر وحينئذ يندفع ما ذكرتموه فان قالوا الماهية
اذا لم يكن اقتضاها الوجود مشروطا بكونها موجودة فحينئذ يجوز كونها مقتضية
للوجود حال عدمها فحينئذ يلزم كون المعدوم علة للوجود وذلك محال فنقول
لا شك ان قبول الماهية للوجود غير مشروط بكونها موجودة ثم مع هذا
لم يلزم ان يقال المعدوم موصوف بالوجود فاذا لم يلزم هذا في جانب القبول
فكذلك مثله في جانب التاثير وتحقيق القول فيه ان الماهية من حيث انها هي
مغايرة لكونها موجودة او معدومة واذا كان الامر كذلك فقد سقطت هذه
الحجة التي عولوا عليها من جميع الوجوه والله اعلم المسألة الرابعة
في تحقيق القول في بيان ان المبدا الاول هو تلك الحقيقة المخصوصة اعلم
ان هذا البحث يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي انا نقول انا اذا قلنا ان ٥
الماهية الفلانية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة فهذا الكلام
يحتمل وجهين الاول ان يكون المراد ان الماهية الفلانية من حيث هي هي
لا موجودة ولا معدومة والثاني ان يكون المراد ان الماهية الفلانية
خالية عن الوجود وعن العدم والمفهوم الاول حق والمفهوم الثاني
باطل لانا اذا اعتبرنا المثلث من حيث انه مثلث فهذا الاعتبار من حيث
انه هو مغاير لكونه موجودا ولكونه معدوما والدليل عليه ان المفهوم
من لفظ الموجود ومن لفظ المعدوم مغاير للمفهوم من لفظ المثلث بدليل
انه يصح تعقل الموجود وتعقل المعدوم حال الذهول عن تعقل معنى المثلث
وكذلك يحصل ايضا تعقل المثلث من حيث هو مثلث مع الذهول عن كونه
موجودا وعن كونه معدوما فظهر بهذا ان كونه مثلثا غير وكونه موجودا
او معدوما غير واما الاحتمال الثاني وهو ان يقال ان كونه مثلثا
يتعرى عن الوجود وعن العدم فهذا محال لان الشي اما ان يكون له حصول

في الاعيان او لا يكون فكونه خاليا عنهما امر محال في العقل فان صار
كونه مثلثا مغايرا لكونه موجودا او معدوما ولكنه يمتنع ان ينفك عنهما
معا واذا عرفت هذا فنقول اذا فرضنا ان حقيقة من الحقايق وماهية
من الماهيات كانت علة لوجود نفسها فعلة الوجود هي تلك الماهية
من حيث هي هي لا كونها موجودة ولا كونها معدومة وحينئذ يصدق ان يقال
مبدا ذلك الوجود لا موجود ولا معدوم ويصدق ايضا ان يقال المبدا الاول موجود
وهو احق الموجودات بكونه موجودا اما الاول فانما يصدق لما بينا
ان مبدا ذلك الوجود هو تلك الماهية وبينا ان تلك الماهية من حيث هي هي
لا موجودة ولا معدومة واما الثاني فانما يصدق لان تلك الماهية
لما كانت علة لذلك الوجود لعينها ولذاتها فحينئذ يمتنع عقلا خلو تلك
الماهية عن الوجود فكانت لا محالة موجودة وكانت احق الموجودات
بصفة الوجود اذا عرفت هذا فنقول نقل عن بعض الناس انهم قالوا
المبدا الاول لا موجود ولا معدوم بل هو هو فقط وانه هوية محضة لا يمكن
التعبير عنها بالوجود والعدم واما الجمهور فانهم اتفقوا على ان المبدا
الاول موجود بل هو احق الموجودات بصفة الموجودية وطالت المنازعات
بين الفريقين في هذا الباب واذا انا تاملت في الكلام الذي لخصناه وشرحناه
علمت ان النزاع واقع في اللفظ والله الموفق المسألة الخامسة
في بيان انه سبحانه يخالف جملة الممكنات لذاته المخصوصة لا لصفة زايدة
على الذات اعلم ان جمهور المتكلمين يقولون ان الذوات متساوية في كونها
ذوات وانما يمتاز بعضها عن البعض بصفات قايمة بها ولما اعتقدوا
ذلك قالوا انه سبحانه وتعالى ذات وان الجسم ايضا ذات فامتياز
ذاته عن ذات الاجسام لا بد وان يكون لاجل صفة اختص بها ذات الله
ولاجل تلك الصفة امتازت ذاته عن ساير الذوات والذي نقول
ان ذاته سبحانه ذات مفردة منزهة عن جميع جهات التركيب وان تلك
الذات لعينها ولذاتها مخالفة لساير الذوات وقبل الخوض في الدليل

لا يعرض لعدم مقدمة

٤٧

زايدة

فهو بيان ان الشيء قد يخالف غيره لعينه ولذاته من غير حاجة الى صفة
والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه الاول انا لو فرضنا كون الذوات
متساوية في الذاتية وفرضنا انها انما يخالف بعضها بعضا لاجل الصفات
القائمة بها فتلك الصفات اما ان يكون بعضها مخالفا للبعض او لا يكون والثاني
باطل لان تلك الصفات اذا لم تكن متخالفة استحال صيرورة تلك الذوات
متخالفة لاجلها وان كانت تلك الصفات متخالفة فاختلافها اما ان يكون
لصفات اخرى وحينئذ يلزم منه التسلسل وهو محال وان كان اختلافها
لا لنفسها ولا لاعيانها فحينئذ يكون تلك الصفات متخالفة لا لنفسها من غير
اعتبار صفة اخرى وذلك يدل على انه لا يمتنع كون تلك الاشياء متخالفة
لا لنفسها ولا لاعيانها الحجة الثانية في صحة هذا المطلوب ان نقول الذات
والصفة لا بد وان يكون كل واحدة منها مخالفة للاخرى اذ لو كانا متساويين في
تمام الماهية فحينئذ لم يكن كون احدهما ذاتا والاخر صفة اولى من العكس
فثبت ان الذات والصفة يجب كون كل واحدة منها مخالفة للاخرى فنقول
تلك المخالفة الحاصلة بينهما اما ان يكون لاجل صفة او لا لاجل صفة والاول
باطل لانا بينا ان كون الذات موصوفة بالصفة مشروط بكون كل واحدة منهما
مخالفة للاخر فلو عللنا كون كل واحدة منهما مخالفة للاخر بقيام
الصفة بها لزم الدور وهو محال فثبت ان كون الذات والصفة مختلفين
ليس معللا بشيء من الصفات بل هو لعين حقيقتيهما ولنفس ماهيتيهما وذلك
هو المطلوب الحجة الثالثة في صحة هذا المطلوب انا اذا قلنا ان
هذا الشيء يماثل ذلك الشيء من بعض الوجوه ويخالفه من سائر الوجوه فهذا
٥ كلام مجازي وذلك لان الوجه الذي لاجله حصلت المشاركة مغاير للوجه
الذي لاجله حصلت المخالفة والا لزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد وهو محال
بل الحق ان كل واحد من هذين الشيئين مركب من جزئين واحد الجزئين من احد الجانبين
يماثل الجزء الاخر من الجانب الثاني مماثلة في حقيقته وماهيته
والجزء الثاني من الجانب الاول يخالف الجزء الثاني من الجانب الثاني مخالفة تامة

عاشر

لنفس الحقيقة واذا عرفت هذا فقد ظهر ان الشيئين اللذين
بينهما تماثل فالتماثل لتمام حقيقتيهما ولنفس ماهيتيهما لا لصفة زائدة
وان الشيئين اللذين يختلفان فانما يختلفان لتمام حقيقتيهما ولنفس
ماهيتيهما لا لصفة زائدة فظهر بما ذكرنا ان التماثل والاختلاف لا يعقل
ان يكون معللا بامر زائد بل لا يحصلان الا لنفس الماهية والحقيقة واذا
عرفت هذه المقدمة فنقول ندعي ان ماهية الله سبحانه يخالف لماهيات
جميع الممكنات لنفسها ولعينها من غير ان يكون تلك المخالفة لاجل صفة
او حالة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان الحقيقة المخصوصة
في حق الله تعالى اما ان يكون مساويا لحقائق الممكنات من حيث انها
هي او ما ان لا يكون مساوية لها من حيث هي هي فان كان الحق هو القسم
الثاني فحينئذ يظهر انه يمتنع تعليل تلك المخالفة بشيء من الصفات لان كل
حكم حصل لذات الشيء ولماهيته فانه يمتنع حصوله لغيره لان الشيء الواحد
لا يكون واجب الوجود لذاته ولغيره معا واما ان كان الحق هو القسم الاول
فنقول لما كانت الذوات باسرها متساوية في مجرد كونها ذوات
فاختصاص ذات الله بالصفة التي لاجلها امتازت ذاته عن سائر الذوات
اما ان يكون لا لامر او يكون لامر والاول باطل لان الذوات لما كانت متساوية
في تمام الذاتية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فلو اختصت
ذات معينة بصفة معينة دون سائر الذوات ودون سائر الصفات
لا لمرجح ولا لمؤثر كان ذلك وقوعا للممكن من غير سبب وذلك محال واما الثاني
وهو ان يقال ان تلك الذات المعينة اختصت بتلك الصفة لامر اخر فحينئذ
يعود الكلام في اختصاص تلك الذات بذلك المرجح فيكون لمرجح اخر وحينئذ
٧ يلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت ان القول بان الله تعالى
مساو لسائر الذوات في الذاتية وان امتياز ذاته عن سائر الذوات انما
كان لاجل اختصاص ذاته بصفة لاجلها حصل الامتياز قول يفضي الى اقسام
باطلة فوجب ان يكون هذا القول باطلا فثبت ان حقيقته سبحانه تخالف سائر الحقائق
والماهيات لنفسها ولعينها وهو المطلوب

ك

واحتج المخالف على صحة قوله بوجوه الاول ان الذوات باسرها
متساوية في كونها ذوات فامتياز بعضها عن البعض لابد وان يكون
لصفة بيان المقام الاول انا نعقل الذات انه ما يكون مستقلا بنفسه
والصفة ما يكون تابعا لغيره فيعقل من الذات هذا المفهوم الواحد
وذلك يدل على ان الذوات متساوية في كونها ذوات بيان المقام الثاني
انه لما وقع الاستواء في المفهوم من كونها ذوات وجب ان يحصل الامتياز
بمفهوم غير ذلك المفهوم ضرورة ان جهة المساواة غير جهة المخالفة
الثاني انا نقول ان حقيقة ذات الله تعالى اما ان يكون هو انه ذات فقط
او يكون حقيقته انه ذات ما متعينة مخصوصة فان كان الاول لزم ان
يكون كل ما يصدق عليه انه ذات ان يصدق عليه انه هو الله سبحانه
وان كان الثاني فحينئذ يكون المفهوم من ذلك التعين وتلك الخصوصية امرا
زائدا على المفهوم من كونه ذاتا وذلك يدل على ان امتياز ذاته تعالى عن
ساير الذوات لابد وان يكون لصفة والثالث انا نقول نحن نعلم بالضرورة انه
لا يمكننا تعريف ذات من الذوات المخالفة لساير الذوات الا بانه المختص
بالصفة الفلانية والموصوف بالامر الفلاني ولاجل اختصاصها بتلك الصفة
وبذلك الامر وقع الامتياز وذلك يدل على ان مخالفة بعض الذوات لبعض
معللة بالصفات والجواب عن الاول انا لا ننازع في ان الذوات
متساوية في المفهوم من كونها ذوات لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المفهوم
مفهوما سلبيا ومعناه انه امر ما ليس تابعا لغيره في الحصول والتحقق
وقد عرفت في كتب المنطق ان الاستواء في السلوب لا يوجب الاستواء في الماهية
وعلى هذا التقدير لا يبعد استواء الذوات في هذا المفهوم السلبي مع انه
يكون كل واحد منها ممتازا عن الاخر بتمام حقيقته والذي يقوي هذا الذي
ذكرناه ان الدليل الذي ذكرتم في كون الذوات متساوية في المفهوم من كونها
ذوات فهو ايضا بعينه يدل على ان الصفات متساوية في المفهوم من كونها
صفات واذا كان كذلك فوجب ان لا يحصل الاختلاف البتة لان الاختلاف لو حصل لحصل
اما في الذوات واما في الصفات وعلى التقديرين فالاختلاف مفقود
فوجب ان لا يحصل الاختلاف البتة وحيث حصل علمنا ان ما ذكرتم
من الدليل ساقط والجواب عن الثاني انا بينا بالدلايل اليقينية في مقدمة
هذه المسئلة انه لا يلزم من كون شيء مخالفا لشيء اخر ان يكون تلك المخالفة
واقعة لاجل صفة زائدة واذا تقررت هذه المقدمة سقطت تلك الشبهة
وهو بعينه الجواب عن الشبهة الثالثة والله اعلم واعلم ان حاصل
الكلام في هذه المسئلة انا نقول كل واحد من الذوات مخالف لغيره
في كونها تلك الحقيقة المخصوصة الا ان هذه الحقايق المختلفة يلزمها امر سلبي
واحد وهو كونها ذوات متساوية في كونها ذوات الا ان كل واحد منها
يلزمه صفة معينة لاجلها يمتاز عن غيرها وذلك محال لان الاشياء المتساوية
يمتنع ان يلزمها لوازم مختلفة فهذا تمام الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق

المسئلة السادسة في بيان كونه تعالى قديما ازليا

اعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته فانه يجب كونه قديما ازليا
لكن ليس كل ما كان قديما ازليا فانه يجب كونه واجب الوجود لذاته
اما بيان الاول فهو ان كل ما كان واجب الوجود لذاته كانت حقيقته غير قابلة
للعدم وكل ما كان كذلك فانه يجب ان يكون موجودا ازلا وابدا اذ لو كان
معدوما في الازل او يصير معدوما في الابد فحينئذ يكون حقيقته قابلة
للعدم وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل ما كان واجب الوجود لذاته
فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا سرمديا واما بيان الثاني فهو انه
لا يلزم من كونه قديما ازليا باقيا سرمديا كونه واجب الوجود لذاته
فهو انه لا يمتنع في اول العقل كون شيء معلولا لشيء اخر واجب الوجود لذاته
والمعلول يجب دوامه بدوام علته فهذا المعلول يكون قديما ازليا باقيا
سرمديا مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان
واجب الوجود لذاته فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا سرمديا وقد يكون ازليا
سرمديا ولا يكون واجب الوجود لذاته اذا عرفت هذا فنقول

انا لما اثبتنا بالبرهان القاطع كونه تعالى واجب الوجود لذاته فحينئذ يلزم
كونه قديما ازليا باقيا سرمديا الا انا نريد ان نذكر مذاهب الناس في
هذا الباب وطرقهم ليكون هذا الكتاب حاويا للكل فنقول في هذا الباب
سؤال للمتكلمين في هذا الباب طريق وللفلاسفة طريق اخر اما
المتكلمون فانهم لما اقاموا الدلالة على حدوث هذا العالم الجسماني
قالوا العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم له محدث ثم قالوا
ذلك المحدث ان كان محدثا كانت علة الافتقار الى المحدث حاصلة فيه
وحينئذ يلزم افتقاره الى المحدث والكلام فيه كما في الاول فيلزم اما الدور
واما التسلسل وهما باطلان فثبت ان القول بان صانع العالم محدث
يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول بحدوث الصانع باطلا
فوجب الجزم بكونه قديما ازليا ثم يقيمون الدليل على انه لما ثبت قدمه
امتنع عدمه فعند هذا يحكمون بانه تعالى كما انه قديم ازلي فكذلك يجب
ان يكون باقيا سرمديا فهذا تقرير كلامهم ولقائل ان يقول ان هذا الذي
ذكرتم لا يدل البتة على ان خالق هذا العالم يجب ان يكون قديما وبيانه
من وجوه احدها انه لم لا يجوز ان يقال ان الاله الذي هو واجب الوجود
لذاته خلق موجودا اخر وخلق فيه القدرة على ايجاد الاجسام
ثم ان ذلك الشيء هو الذي خلق هذا العالم الجسماني وبهذا التقدير فانه لا يكون
خالق هذا العالم الجسماني قديما ازليا بل يكون محدثا مخلوقا وخالقه يكون
قديما ازليا وبهذا التقدير فالدور والتسلسل لا يلزمان البتة وثانيها
انه لم لا يجوز ان يقال ان الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته او واجب
لذاته موجود ليس بجسم ولا جسماني وذلك الموجود موصوف بالقدرة
والعلم والحكمة وهو الذي خلق هذا العالم واوجده وعلى هذا التقدير
فخالق هذا العالم قديم ازلي موصوف بالعلم والقدرة الا انه لا يكون واجب
الوجود لذاته بل هو معلول علة قديمة واجبة الوجود لذاتها فالسؤال
الاول يتفرع على ان الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته يكون

قادرا مختارا والسؤال الثاني يتفرع على كونه موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار فثبت انه على كلا الطريقين فهذا السؤال لازم
وايضا فعلى تفريع قول من يقول ان الموجود الذي هو واجب الوجود
لذاته موجب بالذات لا فاعل مختار يصح ان يقال ان خالق هذا العالم
لا يكون قديما بل يكون محدثا وتقريره ان على تقدير ان يكون الواجب
لذاته موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فانه لا يمكن اسناد هذه الحوادث
اليومية اليه الا بان يقال ان تاثيره في وجود كل حادث مسبوق بحصول
حادث اخر قبله لا الى اول واذا جاز هذا جاز ايضا ان يقال انه حصل
في الازل جوهر ليس بجسم ولا جسماني مثل عقل او نفس ويكون ذلك الموجود
محلا لادراكات جزئية متعاقبة وتصورات جزئية متلاحقة فلما انتهت تلك
التصورات الى تصور خاص صار ذلك التصور الخاص سببا لفيضان موجود
قادر عالم لذاته عن المبدأ الاول ثم ان ذلك الشيء صار خالقا لهذا العالم الجسماني
فثبت ان على تقدير القول بان واجب الوجود لذاته موجب بالذات لا
فاعل مختار فان هذا الاحتمال باق ايضا واذا وقفت على هذه المباحث فعند
هذا ينفتح ابواب كثيرة من الاحتمالات فاحدها ان يقال خالق هذا العالم
الجسماني موجود واحد وهو اما مخلوق المبدأ الاول او معلول له وثانيها
ان يقال خالق الذوات شيء من معلولات المبدأ الاول وخالق الصفات
شيء اخر وثالثها ان يقال خالق بعض الذوات والصفات شيء وخالق نوع
اخر من الذوات والصفات شيء اخر وبالجملة فعلى جميع التقديرات ثبت
ان الدليل الذي ذكروه لا يفيد البتة تقرير ان خالق هذا العالم الجسماني
قديم ازلي واجب الوجود لذاته واعلم انه حصل هاهنا مقامات
احدها طريقة القائلين بانه لا سبيل الى تحصيل المعارف الالهية
الا بالتمسك بطريقة الاولى والاخلاق والثاني طريقة القائلين بانه لا بد فيه
من الدلائل اليقينية اما الطريق الاول فتقريره ان يقال انه لما ثبت
ان العالم محدث وجب افتقاره الى فاعل فذلك الفاعل ان كان محدثا افتقر
الى فاعل اخر

فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي بالاخرة الى فاعل قديم واجب الوجود
لذاته اما الدور والتسلسل فهما باطلان واما اثبات الوسائط مع الانتهاء
الى موجود واجب الوجود لذاته فمقبول لما دللتم على انه لا بد
من الاعتراف بوجود واجب الوجود لذاته ولم تدل الدلائل على وجود
هذه الوسائط وجب اسقاط هذه الوسائط من البين والاكتفاء بالموجود
الذي هو واجب الوجود لذاته فهذا هو طريقة القائلين بالاولى في الخلق
واما الطريق الثاني وهو اقامة الدلالة على نفي هذه الوسائط
فاعلم ان المتكلمين ذكروا في هذا الباب طرقا واهية ونحن ننبه
على ضعفها فالحجة الاولى قالوا ليس القول بحدوث بعض تلك المراتب
وقدم بعضها اولى من العكس فاما ان نحكم بحدوث الكل وحينئذ يلزم
اما التسلسل او الدور او نحكم بقدم خالق هذا العالم وهو المطلوب
ولقائل ان يقول ما المراد من قولكم ليس البعض اولى من البعض
انه ان اردتم عدم الاولوية في نفس الامر فهذا ممنوع فلم لا يجوز ان يقال
ان بعض تلك المراتب اولى بالحدوث والمرتبة المغايرة للمرتبة الاولى
بالقدم وان كنا لا نعرف سبب تلك الاولوية فان عقولنا ضعيفة وافهامنا
قاصرة فليس كل ما لا نعرفه وجب ان لا يكون موجودا وان اردتم به عدم
الاولوية في اذهاننا وعقولنا فهذا لا يفيد الا وجوب التوقف وعدم
الجزم بقسم واحد من هذه الاقسام المحتملة فاما ان نجزم بنفي البعض
وثبوت الباقي فذلك باطل قطعا الحجة الثانية قالوا لا يجوز ان يكون
شيء من الذوات علة لذات اخرى لانا بينا في المسألة المتقدمة ان الذوات
باسرها متساوية في الذاتية وان الاختلاف ليس الا بالصفات فلو كانت
ذات علة لذات لكانت كل ذات علة لكل الذوات فيلزم كون الذات
المعينة علة لنفسها ولزم كون الذات المعلولة علة للذات التي فرض
كونها علة وكل ذلك محال فثبت انه لا يجوز ان يكون شيء من الذوات علة
لشيء منها ولقائل ان يقول هذا بناء على ان الذوات متساوية في كونها
ذوات

ونحن قد بينا بالبرهان اليقيني ان ذلك باطل اذ لو كان الامر كذلك لزم ان يكون
الاشياء المتساوية يلزمها لوازم مختلفة وذلك محال في العقول اما
لو قلنا انها في انفسها مختلفة الا انها مع اختلافها في حقايقها متشاركة
في كونها ذوات بمعنى انها امور غير تابعة في وجودها لغيرها فعلى هذا التقدير
فقد حصلت اشياء مختلفة في الماهية مع انها تكون مشتركة في بعض اللوازم
فثبت ان الحق ما ذكرناه ولما كان الامر كذلك فحينئذ سقط كلامكم وايضا
فمدار هذه الحجة على مقدمتين احداهما ان الذوات باسرها متساوية
في الذاتية والثاني ان الاشياء المتساوية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح
على الاخر فنقول ان كان الامر كما ذكرتم فحينئذ يلزمكم جواز ان ينقلب
الحق مخلوقا والواجب ممكنا والممكن واجبا وحينئذ يبطل عليكم كل ما ذكرتموه
ولما لم يلزم هذا فكذا لا يلزم ما ذكرتموه والله اعلم الحجة الثالثة ان
في علم الفا يستغني بكونه محدثا فانه يجب ان يكون الاله الاكبر الذي هو الخالق
لخالق هذا العالم قادرا على خلقه وايجاده واذا ثبت كون الاله الاكبر
قادرا وجب ان يكون قادرا على كل الممكنات واذا ثبت ذلك وجب
ان يكون قادرا على خلق هذا العالم اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا شيئا
اخر غيره يقدر على خلق هذا العالم لزم حصول مقدور واحد بين قادرين
وهو محال فوجب ان يكون هذا الفرض محالا واعلم ان هذه الحجة لا تتم الا اذا
قلنا انه لا يدخل شيء في الوجود الا بقدرة الله واكثر اهل العالم ينازعون في
هذا الباب وسيأتي هذه المسألة بالاستقصاء في باب قادرية الله تعالى
فهذا تمام الكلام في حكاية كلام المتكلمين في اثبات كونه تعالى قديما ازليا
فاما الوجه الثاني الذي يتمسكوا به في اثبات كونه باقيا ابديا
فهو انهم قالوا اثبتنا ما ذكرنا كونه تعالى قديما ازليا فمعقول وما ثبت قدمه
فانه يمتنع عدمه واحتجوا على صحة هذه المقدمة بوجوه الحجة الاولى
وهي الحجة التي عليها تعويل الاشعرية هذا القديم لو عدم بعد وجوده فاما
ان يكون عدمه لاعدام معدم او لطريان ضد او لانتفاء شرط والاقسام
الثلاثة باطلة فالقول بعدم القديم باطل

كل واحد
فنقول ههنا الى بيان امرين احدهما بيان حصر الاقسام والثاني افساد
منها اما بيان الحصر فهو انا نقول كل شي عدم بعد وجوده فانه لا بد وان
يكون ذلك العدم جايزا اذ لو كان ذلك العدم واجبا لذاته لكان ذلك العدم
دايما ولو كان العدم دايما لما كان الوجود ازليا واذا كان ذلك العدم امرا جايزا
وجب ان يكون له مرجح وذلك المرجح اما ان يكون عدميا او وجوديا فان كان
عدميا فهو ان يقال انه انما عدم لاجل انه عدم شي كان هذا الشي محتاجا
في وجوده اليه وهذا هو الذي قلنا انه يعدم لانتفا شرط واما ان كان
المقتضي لذلك العدم امرا وجوديا فتاثيره في ذلك الاعدام اما ان يكون
على سبيل الاختيار وهو الذي سميناه بالاعدام بالفاعل او على سبيل الايجاب
وهو الذي سميناه بالعدم لاجل طريان الضد فثبت بما ذكرنا بيان حصر هذه
الاقسام واما بيان افساد كل واحد من هذه الاقسام الثلثة فهو ان نقول
اما قلنا انه يستحيل ان يصير معدوما لاجل ان معدما اعدمه لوجهين الاول
ان وقوع الاعدام بالفاعل امر غير معقول لان الفاعل لا بد له من فعل
والفاعل لا بد له من اثر حاصل والعدم نفي محض وسلب صرف فالقول بان العدم
وقع بالفاعل قول باطل والثاني وهو ان ذلك الفاعل الذي يعدمه اما ان يكون
قديما او حادثا لا جايز ان يكون قديما لانه ليس احد القديمين بان يقدر على
اعدام الثاني اولى من العكس ولا جايز ان يكون حادثا لان القديم اقوى وجودا
من الحادث فيمتنع كون الحادث قادرا على اعدام القديم واما قلنا انه يستحيل
ان يصير معدوما لطريان ضد لوجوه الاول ان المضادة حاصلة بين الضدين
واذا كان كذلك كان طريان الضد الحادث مشروطا بانتفا الضد الباقي فلو
جعلنا انتفا الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال الثاني
وهو ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس انتفا الباقي لاجل طريان الطاري
اولى من اندفاع الطاري لاجل بقا الباقي بل هذا الثاني اولى لان الدفع
اسهل من الرفع والثالث وهو ان ذلك الضد ان كان قديما محسوسا كان
الضد ان موجودين من الازل وذلك محال وان كان حادثا كان الحادث اضعف وجودا
من القديم
والاضعف لا يقوى على اعدام الاقوى واما قلنا انه لا يجوز ان يقال ان
ذلك القديم عدم لانتفا شرط لان ذلك الشرط ان كان قديما كان الكلام في كيفية
عدمه كالكلام في عدم القديم الاول وان كان حادثا فهو محال لان القديم
يتقدم في وجوده على الحادث والمتقدم على الشي يمتنع كونه مشروطا به
فثبت بما ذكرنا ان القديم لو عدم بعد وجوده لكان عدمه اما ان يكون
لاعدام معدم او لطريان ضد او لانتفا شرط وثبت ان الكل محال فكان
القول بعدم القديم محالا والله اعلم الحجة الثانية وهي التي استنبطتها للمتكلمين
في بيان ان العدم على القديم محال فنقول هذا القديم ان كان واجب الوجود
لذاته كان العدم عليه محالا وان كان ممكن الوجود لذاته كان وجوده لمرجح
وذلك المرجح اما ان يكون فاعلا مختارا او علة موجبة والاول باطل لان
الفاعل المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد الى تكوين
الشي انما يكون قبل حدوثه او حال حدوثه والعلم به بديهي فاذن كل ما يقع بواسطة
القصد والاختيار فهو حادث فكل ما ليس بحادث امتنع وقوعه بايقاع
الفاعل المختار ولما بطل هذا القسم ثبت ان القديم لو كان ممكن الوجود لذاته
لكان وجوده معللا بموثر موجب بالذات وذلك الموجب ان كان ممكنا عاد
التقسيم الاول فيه وان كان واجبا لذاته فمعلوله باثره حاصل ودلك المعلول
القديم ان كان متوقفا على شرط ممكن الوجود عاد التقسيم في كيفية حصول ذلك
الشرط وان كان موقوفا على شرط واجب الوجود او ما كان متوقفا على شرط
اصلا فحينئذ يلزم من وجوب دوام تلك العلة الواجبة لذاتها ودوام شرط
التاثير الذي هو موجود واجب الوجود لذاته دوام ذلك الاثر فثبت
بما ذكرنا ان كل ما كان قديما فهو اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما ان
يكون معلولا لعلة واجبة الوجود لذاتها وثبت ان على كلي التقديرين يستحيل ان
يكون العدم عليه محالا فثبت بما ذكرنا ان كل ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه والله اعلم
الحجة الثالثة ان كل ما كان قديما فانه يكون واجب الوجود لذاته
وكل ما كان واجب الوجود لذاته فان العدم عليه يمتنع بيان المقام الاول

ان العبد لو لم يكن واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود لذاته وكل ممكن
الوجود لذاته فهو محتاج الى المؤثر فيلزم ان ذلك القديم محتاج الى المؤثر
الا ان ذلك محال لان القديم لم يسبقه العدم ولا حال حدوثه البتة بل هو
ابدا كان موجودا فلو احتاج الى المؤثر لكان انما احتاج الى المؤثر حال
وجوده فيلزم ان يكون ذلك المؤثر مؤثرا فيه حال وجوده فيلزم تحصيل
الحاصل وتكوين الكائن وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان كل قديم فانه واجب
الوجود لذاته وبيان المقام الثاني وهو ان كل واجب الوجود لذاته فانه
لا يقبل العدم هو ان نقول واجب الوجود لذاته هو الذي لا يكون حقيقته
قابلة للعدم وما كان كذلك امتنع طريان العدم عليه فثبت بما ذكرنا ان
كل قديم فانه واجب الوجود لذاته وثبت ان كل واجب الوجود لذاته فانه
يمتنع العدم عليه ينتج ان كل ما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه وهذه الحجة
لخصناها للمتكلمين والله اعلم فهذا جملة ما يليق بالاصول الكلامية وهذا الباب
واما الطرق اللائقة بالاصول الفلسفية في اثبات كونه تعالى
ازليا ابديا ان يقال لو صح عليه ان يعدم بعد وجوده لكان عدمه بعد
وجوده لا بد وان يكون لسبب اما وجودي واما عدمي وحينئذ يكون
وجوده موقوفا على عدم ذلك المعدوم وما يكون وجوده موقوفا
على عدم ذلك المعدوم وما يكون وجوده موقوفا على اعتبار حال الغير
كان ممكنا لذاته وواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف
والوجه الثاني في بيان امتناع هذا المعنى ان حقيقته وماهيته ان لم تكن
قابلة للعدم البتة فقد حصل المطلوب وان كانت قابلة للعدم فامان يكون
قبولها للوجود وللعدم على سبيل التسوية واما ان يقال ان جانب الوجود
اولى من جانب العدم فان كان الاول لزم افتقاره الى المرجح بما ثبت ان
الممكن المتساوي لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وحينئذ يكون الواجب
لذاته واجبا بغيره وهو محال واما ان كان الثاني وهو ان يقال ان حقيقته
قابلة للعدم وللوجود الا ان الوجود اولى بها من العدم فنقول هذا محال

كان وجوده موقوفا على اعتبار حال الغير

لانا بينا ان الجمع بين اصل الامكان مع حصول الاولوية محال باطل فثبت
بما ذكرنا ان واجب الوجود لذاته يجب كونه ازليا ابديا والوجه الثاني
في وجوب كونه ازليا ابديا انه حين كان موجودا اما ان يقال انه كان ممكن الوجود
لذاته او كان واجب الوجود لذاته فان قلنا انه كان ممكن الوجود لذاته فكل
ممكن الوجود لذاته فانه لا يوجد الا لسبب فالغني عن السبب مفتقر الى السبب
هذا خلف وان قلنا انه كان واجب الوجود لذاته فلو فرضنا انه عدم في وقت
من الاوقات فحينئذ انتقل من الوجوب الذاتي اما الى الامكان الذاتي واما الى
الامتناع الذاتي وكل ذلك محال لان على هذا التقدير يكون ذلك الوجوب الذاتي
قابلا للتغير وكل ما كان قابلا للتغير فانه لا يكون وجوبا بالذات ينتج ان الوجوب
بالذات ليس وجوبا بالذات هذا خلف فثبت بمجموع ما لخصناه ان واجب
الوجود لذاته يجب ان يكون ازليا وابديا وهذا تمام المقصود من هذا الباب وبالله التوفيق

المسألة السابعة في استقصاء الكلام في حقيقة الازل
والابد اعلم ان هاتين اللفظتين لفظتان مختصرتان ولاجل اختصارهما لا يقف
العقل على تمام المعنى المقصود من لفظ الازل والابد والعلماء ذكروا امثلة كثيرة
كاشفة عن حقيقة هذا المعنى فالمثال الاول قالوا لو فرضنا ان داخل
الفلك الاعظم كان مملوءا من حبات الخردل وفرضنا انه في كل الف الف سنة
تفنى حبة واحدة من تلك الحبات ثم فرضنا احتياج هذه الحسابات باسرها
على كثرتها واستيعاب وقوف العقل على جزء من اجزائها ثم قابلنا ذلك المجموع
بالمعنى المفهوم من الازل كان ذلك المجموع بالنسبة الى الازل كالعدم بالنسبة
الى الوجود وذلك لان ذلك المجموع وان بلغ في الكثرة الى الحد الذي يعجز العقل
عن الاحاطة باكثر القليل منه الا ان العلم الديهي حاصل بانه انما تولد عن ضم
المقادير المتناهية بعضها الى بعض مرات متناهية والمجموع الحاصل من ضم
المتناهي الى المتناهي يكون متناهيا فهذا المجموع له اول والازل لا نهاية له والازلية
اولية غير متناهية والمتناهي بالنسبة الى غير المتناهي يكون كالعدم في مقابلة
الوجود فهذا المثال يكشف حقيقة الازلية من بعض الوجوه والله اعلم

المثال الثاني ان لرقوم حساب الهند ترتيبا عجيبا فان الواحد
في المرتبة الاولى واحد وفي الثانية عشرة وفي الثالثة مائة وفي الرابعة الف
وفي الخامسة عشرة الاف وفي السادسة مائة الف وفي السابعة الف الف
اذا عرفت هذا فنقول لنفرض ان بحسب كل راس ابرة من مجموع الفلك
الاعظم حصل عالم مثل هذا العالم الجسماني المشتمل على الافلاك التسعة
والعناصر الاربعة ثم فرضنا ان هذه العوالم امتدت امتدادا بحيث صار في الثخن
بمقدار فرسخ اليوم ثم ملئت جميع تلك السطوح من مراتب الاعداد برقوم
الهند ثم وقعت المقابلة بين مجموع تلك الحسابات وبين حقيقة الازل كان ذلك
المجموع في مقابلة حقيقة الازل كالعدم في مقابلة الوجود بالبيان الذي
لخصناه في المثال الاول فظهر بهذين المثالين ان حقيقة الازل والابد لا قدرة
للعقول البشرية على الوقوف عليها بل نقول هذه الحسابات التي ذكرناها
انها مقادير متناهية والعقول لا سبيل لها الى الوقوف على ذرة من ذراتها
فاذا كان الحال في المقادير المتناهية كذلك فما ظنك بما لا نهاية له فثبت ان
العقول عن الوصول الى اوائل هذه المعاني فضلا عن الانتها الى اواخرها
وغاياتها اذا وقفت على حقيقة الازل والابد من الاعتبار المذكور فنقول
هاهنا مباحث لا بد من الوقوف عليها في الاول قالوا تقدم الله على
هذا اليوم اما ان تكون مدة متناهية او مدة غير متناهية فان كان الاول
لزم كون الله حادثا وهو محال وان كان الثاني لزم ان يقال انه قد انقضى قبل هذا اليوم
مدة غير متناهية لكن انقضا مدة غير متناهية محال فكان حصول هذا اليوم
موقوفا على شرط محال والموقوف على المحال محال فكان يجب ان يكون حصول
هذا اليوم محالا وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الذي انقضى قبله كان متناهيا
لا غير متناهي والثاني ان الازل والابد متقابلان تقابل المتناقضين
وكل امرين هذا شانهما فلا بد وان يمتاز احدهما عن الاخر فيجب ان يكون
اخر الازل متصلا باول الابد الا ان هذا محال لان كل احد فرض
كونه اخر الازل واولا للابد فان اخر الازل واول الابد كان موجودا قبله

لان الوقت الذي يكون متقدما على ذلك الوقت بمقدار مائة سنة يكون
خارجا عن الازل وداخلا في الابد وعلى هذا التقدير فيمتنع تميز الابد عن الازل
وقد فرضناه متميزا عنه هذا خلف الثالث اذا قلنا كان الله موجودا
في الازل وسيكون موجودا في الابد فقولنا كان يفيد امرا كان موجودا
وقد انقضى الان وما بقي وقولنا يكون يفيد امرا سيكون موجودا في الابد
وهو الان غير حاصل فاذن كل ما يصدق عليه انه كان وسيكون ففيه
احوال متغيرة متجددة فثبت ان الله سبحانه لما كان واجب الدوام ممتنع التغير
وجب ان لا يصدق عليه انه كان في الازل وسيكون في الابد وانه كان ولا يزال
وكل ما كذبت عليه هذه الالفاظ الثلثة فانه يمتنع كونه موجودا هذا خلف
واعلم ان مباحث الازل والابد على الاستقصاء التام في الكتاب المشتمل على البحث
عن حقيقة المكان والزمان ولكن هذا اخر كلامنا في الكتاب الاول من علم الالهي

قال مصنف الكتاب قدس الله روحه
وتم ذلك في يوم الجمعة من ذي القعدة
سنة ثلث وستمائة والحمد لله على كل حال

لعل هذه النسخة هي النسخة المستنسخة
من مسودة المصنف قدس الله روحه
ويدل على ذلك قراين كما لا يخفى
والله سبحانه اعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الثاني في التنبيه
على دلايل التوحيد والتنزيه اعلم انا اذا قلنا الله سبحانه واحد فله
تفسيران احدهما ان ذاته ليست مركبة من الاجزا والابعاض وذلك لا يتم
الا ببيان انه سبحانه ليس بالمتحيز ولا في الجهة والثاني بيان انه سبحانه
منزه عن الضد والند فلهذا السبب رتبنا هذا الكتاب على قسمين

القسم الاول في بيان كونه سبحانه منزها عن التحيز والجهة
وفيه فصول الفصل الاول في بيان ان اثبات موجود ليس بجسم
ولا حال في الجسم ليس ممتنع الوجود في بديهة العقل اعلم ان كثيرا من الناس
يزعمون ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر ومباينا عنه
في جهة من الجهات الستة وزعموا ان اثبات موجود لا يكون حالا في هذا العالم
الجسماني ولا مباينا عنه بحسب شي من الجهات ممتنع الوجود ثم زعموا ان العلم
بهذا الامتناع علم بديهي ضروري غني عن الحجة والدليل واما الجمهور الاعظم
من العقلا فانهم اتفقوا على ان اثبات موجود ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز
وليس في العالم ولا في خارج العالم ليس معلوم الامتناع في بديهة العقل
بل الامر في اثباته ونفيه موقوف على الدليل فان دل الدليل على اثباته وجب
القضا به والا وجب التوقف في اثباته ونفيه وهذا القول هو الذي نذهب اليه
ونقول به والذي يدل على ان الامر كما ذكرنا وجوه الحجة الاولى ان نقول
لو كانت هذه القضية بديهية لامتنع وقوع الاختلاف فيها بين العقلا لكن
الاختلاف واقع فيها فوجب ان لا يكون بديهية بيان الملازمة ان الجمع العظيم
من العقلا لا يجوز اطباقهم على انكار الضروريات وبيان ان هذا الاختلاف واقع
هو ان الفلاسفة اتفقوا على اثبات موجودات ليست متحيزة ولا حالة
في المتحيز مثل العقول والنفوس والهيولى واتفقوا على ان الشي الذي يشير
اليه كل انسان بقوله انا فهو موجود ليس بجسم ولا جسماني ولم يقل احد
من العقلا انهم في هذا القول منكرون للبديهيات بل نقول ان جمعا من اكابر المسلمين
اختاروا هذا المذهب مثل معمر بن عباد السلمي من المعتزلة ومثل ابي سهل

النوبختي ومحمد بن النعمان من الرافضة ومثل ابي القاسم الراغب
وابي حامد الغزالي من اهل السنة وايضا فاكثر العقلا من ارباب الملل
المختلفة اطبقوا على تنزيه الله تعالى عن كونه متحيزا وعن كونه حالا
في المتحيز وعن كونه داخلا في العالم وخارجا عنه فثبت بما ذكرنا ان
هذه القضية لو كانت بديهية لامتنع وقوع الاختلاف فيها وثبت ان الاختلاف
واقع فيها بل الاكثرون ينكرون تلك القضية ويقطعون بفسادها فلزم
القطع بانها ليست من البديهيات الحجة الثانية ان صريح العقل شاهد
بان التقسيم الصحيح ان يقال الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز
او لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز ولو انا قلنا الموجود اما ان يكون
متحيزا وحالا في المتحيز واقتصرنا على هذا القدر فان بداهة العقول
قاطعة بان هذا التقسيم غير تام بل لا بد وان نضم اليه القسم الثالث وهو الذي
لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز حتى يتم ذلك التقسيم ولو ان قيل الا ان
هذا القسم معتبر بحسب التقسيم الا انه معلوم الامتناع بالبديهة
فنقول ليس الامر كذلك لانا اذا عرضنا على بديهة العقل قولنا ان
هذا القسم ممتنع الوجود وعرضنا ايضا على البديهة ان الواحد ضعف الاثنين
فان حكم البديهة جازمة بكذب هذه الثانية وغير جازمة بالاولى ومن
انكر التفاوت بين الصورتين كان مكابرا في اجلى البديهيات واقواها فثبت
بما ذكرنا ان اثبات موجود ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ليس من البديهيات
الممتنعة الحجة الثالثة انا نعلم بالضرورة ان اشخاص الناس مشتركة في المعنى
المفهوم من قولنا انسان ومتباينة بتعيناتها وخصوصياتها وما به المشاركة
غير ما به المخالفة وهذا يدل على ان الانسان من حيث هو انسان مفهوم
مجرد عن الشكل المعين والحيز المعين فثبت ان الانسان من حيث هو
انسان معقول مجرد اخرج العقل عن المحسوس ما هو معقول
مجرد واذا كان الامر كذلك فكيف يستبعد في العقل ان يكون خالق المحسوسات
منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال فان قيل هذا الكلام مغالطة

وذلك لان القدر المشترك بين اشخاص الناس ليس له وجود خارج الذهن
بل الموجود في الخارج هو الذوات المعينة والاشخاص المتباينة فاما القدر
المشترك فلا وجود له الا في الذهن والنزاع انما وقع في انه هل يوجد في الاعيان
موجود مجرد عن الوضع والحيز او لا فان احد الناس من الاخرين ثبت ان هذا الكلام
مغالطة محضة والجواب عنه من وجهين الاول انه ثبت بالدليل الذي
ذكرناه ان القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية هو مجرد المفهوم من
معنى لفظ الانسان فنقول هذا المفهوم اما ان يكون موجودا واما ان يكون
معدوما محضا والثاني باطل لان المفهوم من كون الانسان انسانا جزء من ماهية
هذا الانسان والعدم المحض يمتنع كونه جزءا من ماهية الموجود فثبت انه موجود
واما ان يكون موجودا في الاعيان واما ان لا يكون والثاني باطل لان الانسان
المعين موجود في الاعيان وما كان موجودا في الاعيان كان جزء ماهيته
ايضا موجودا في الاعيان لان بديهة العقل شاهدة بان المركب لا يوجد الا
عند وجود جميع اجزائه فلما كان المفهوم من الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان
وثبت ان هذا الانسان موجود في الاعيان لزم ان يكون الانسان من حيث
هو انسان موجودا في الاعيان لكن الانسان من حيث هو انسان مغاير
لمعنى الوضع والحيز فثبت ان الانسان من حيث هو هو مع قطع النظر عن
لواحقه وعوارضه مجرد عن الوضع والحيز فهذا غاية ما يمكن ذكره
في تقرير هذا الكلام مع ان البحث باق فيه فان لقائل ان يقول هذا الكلام
يفيد ان الانسان من حيث هو انسان مغاير لمعنى الوضع والحيز ولا يفيد ان
المفهوم من الانسان ينفك عن هذه المعاني في المطلوب اثبات موجود ينفك
حقيقته في الوجود الخارجي عن هذه المفهومات وما ذكرتموه لا يدل عليه
والوجه الثاني في الجواب ان نقول هب ان هذا المفهوم المجرد لا وجود
له الا في الذهن الا ان هذا يدل على ان صريح العقل لا يستبعد تصور امر مجرد
عن الوضع والحيز ونحن لا نطلب في هذا المقام الا هذا القدر فاما الجزم
بان هذا الشيء موجود ام لا فذلك موقوف على الدليل المنفصل ولقائل ان يقول

ان العقل اذا فهم معنى الانسانية فانه يحكم بان هذا المعنى اذا وجد
في الاعيان فانه لا ينفك عن الوضع والحيز والمقصود من هذا البحث ان العقل
هل يجوز انسانا موجودا في الاعيان بشرط كونه مجردا عن الوضع والحيز
وهذا الكلام لا يفيد هذا المطلوب فثبت ان هذا الدليل ليس بقوي في
افادة هذا المطلوب والشيخ الرئيس ابو علي ذكره في الاشارات وعول
عليه في هذا الباب الا ان البحث فيه ما ذكرناه الحجة الرابعة ان
الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والروية في استخراج مسألة
معضلة فقد يقول في نفسه اني علمت بكذا واعرفت بكذا فهو حال ما يقول
في نفسه اني عقلت كذا وعلمت بكذا لا بد وان يكون عارفا بنفسه اذ لو لم
يعرف نفسه لامتنع منه ان يحكم على نفسه بانه علم بكذا وعرف كذا ثم انا نعلم
بالضرورة انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن معنى الشكل والحيز والمقدار
فضلا عن ان يعلم كون ذاته من حيث موصوفة بشكل ومقدار فثبت ان العلم
بالشيء الموجود في الاعيان قد يحصل مع عدم العلم بحيزه وشكله ومقداره
وذلك يفيد القطع بان الشيء المجرد عن هذه الاشياء يصح ان يكون معقولا
الحجة الخامسة ان نقول ان خصومنا في هذا الباب اما الكرامية
واما الحنابلة اما الكرامية فانا اذا قلنا لهم لو كان الله تعالى مشارا اليه
بالحس لكان ذلك الشيء اما ان يكون منقسما فيكون مركبا مؤلفا من الابعاض
والاجزاء وانتم لا تقولون به واما ان يكون غير منقسم فيكون في الصغر
والحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزى وانتم لا تقولون به
فعند هذا الكلام قالت الكرامية انه واحد منزه عن التركيب والتبعيض
ومع ذلك فانه ليس بصغير ولا حقير ومعلوم ان هذا الذي ذكروه مما لا يقبله
الحس والخيال البتة بل لا يقبله العقل البتة لان المشار اليه بحسب الحس
ان حصل له امتداد في الجهات والاحياز كان احد جانبيه مغايرا للثاني
وذلك يوجب الانقسام وان لم يحصل له امتداد في الجهات لا في اليمين ولا
في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت ولا في القدام ولا في الخلف كان نقطة

غير منقسمة وكان في غاية الصغر والحقارة فاذا ابعد عندهم التزام
كونه تعالى غير قابل للقسمة مع القول بكونه عظيما غير متناهي فكيف حكموا
بان القول بكونه تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز مدفوع في بديهة العقل
فثبت ان الزاهب الى هذا القول متعنت متحكم على ما كان بديهي البطلان
بالصحة ويحكم على غير البديهي بكونه بديهيا واما الحنابلة الذين التزموا
الاجزاء والابعاض فهم معترفون بان ذاته تعالى مخالفة لذوات هذه
المحسوسات فانه تعالى لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق
والصحة والمرض والحيوة والموت والقلانة واللين والاستيناس بالغير والتوحش
بسبب الوحدة فهم معترفون بان هذه الاشيا ممتنعة الثبوت في
حق الله تعالى فانا اذا قلنا لهم لو وصل شي الى ذاته فهل يمكنه ان يغوص
فيه اولا فان امكنه كانت ذاته بمنزلة الما والهوا فيتمزق ويتفرق
تلك الذات وان تعذر عليه ذلك كانت ذاته بمنزلة الحجر الصلد والفا
الحي الذي لا ياكل ولا يشرب ولا يطيب قلبه بسبب الاستيناس بالغير
ولا يستوحش نفسه بسبب غير معقول فاذا قبل الحنابلة هذه الكلمات
قالوا انه تعالى بخلاف خلقه فالا كوران يقاس حاله بحال غيره واذا ثبت
هذا فنقول انهم قد اعترفوا في هذا المقام بان حكم الوهم والخيال غير مقبول
في حق الله تعالى واذا كان الامر كذلك فكيف يمكنهم ان يحكموا بان حكم الوهم
والخيال في ان كل موجود اما ان يكون متحيزا او اما ان يكون حالا في المتحيز
يجب ان يكون مقبولا وحاصل الكلام ان حكم الوهم والخيال في حق الله تعالى
ان كان مقبولا وجب ان يقبل على الاطلاق وذلك باطل بالاتفاق وان لم يكن
مقبولا وجب ان لا يلتفت اليه البتة فاما قبوله في بعض المواضع ورده
في سايرها فهو تحكم باطل الحجة السادسة ان يقول ان معرفة
افعال الله وصفاته اقرب الى العقول من معرفة ذات الله ثم ان المشبهة
واتفقوا على ان معرفة افعال الله ومعرفة صفاته على خلاف حكم الحس
والخيال اما تقرير هذا المعنى في افعال الله فمن ذلك من وجوه الاول ان الذي

رايناه وشاهدناه ليس الا تغير الصفات مثل انقلاب الما والتراب نباتا
وانقلاب النبات حيوانا فاما حدوث الذوات والاجسام فهذا شي
ما شاهدناه وما عرفناه البتة الثاني انا لا نعقل حدوث شي الا عن مادة
مخصوصة والا في زمان مخصوص فان تكون الخاتم والسوار من غير مادة
ووقت غير معقول ثم ان ارباب الملل والاديان اعترفوا بذلك واعترفوا
به مع انه غير موهوم ولا محسوس والثالث انا لا نعقل فاعلا الفعل
بعد ما لم يكن فاعلا الا لاجل تغير حاله وبداصفة ثم ان ارباب الملل اعترفوا
بانه خالق العالم من غير تغير في صفاته ولا بدل في احواله والرابع انا لا
نعقل فاعلا يفعل فعلا الا لجلب منفعة او لدفع مضرة ثم انا اعترفنا
بانه تعالى خلق هذا العالم من غير شي من هذه الاحوال فثبت ان الوهم والخيال
معزولان في معرفة افعال الله تعالى واما تقرير هذا المعنى
في الصفات فمن ذلك من وجوه الاول انا لا نعقل ذاتا تكون عالما
بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة فانا اذا جربنا
انفسنا وجدنا انها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها
في تلك الحالة استحضار معلوم اخر ثم انا مع ذلك نعتقد بانه تعالى على
التفصيل من غير ان يحصل في ذلك العلم اشتباه والتباس فكان كونه تعالى
عالما بجميع المعلومات امرا على خلاف مقتضى الوهم والخيال والثاني ان
كل من فعل فعلا فلا بد له من الة او اداة وان الافعال الشاقة تكون سببا
للكلال واللغوب والتعب ثم انا نعتقد انه تعالى يدبر من العرش الى ما تحت
الثرى مع انه منزه عن المشقة والتعب والثالث انا نعتقد انه تعالى
يسمع اصوات الخلق من العرش الى ما تحت الثرى ويرى الصغير والكبير
فوق اطباق السموات العلى وتحت الارضين السفلى ومعلوم ان الوهم
والخيال ~~[illegible]~~ لا يتصور ان هذه الاحوال فثبت بما ذكرنا ان الوهم والخيال
قاصران عن معرفة افعال الله وصفاته ومع ذلك فانا اثبتنا افعال الله
وصفاته على مخالفة الوهم والخيال ومن المعلوم بالبديهة ان معرفة
كنه الذات الحي

[illegible]

واجل واغمض من معرفة الافعال والصفات فلما عزلنا الوهم والخيال
في المقام الاقرب الاظهر فلان نعزلهما في المقام الاغمض الاصعب كان
اولى الحجة السابعة ان العقول والافهام اضطربت في معرفة
جوهر النفس الانسانية مع انا بينا في اول هذا الكتاب انها اظهر المعلومات
واقربها الى العقل والعلم والفهم ولما عجز النفس عن معرفة نفسها فلان يعجز
عن معرفة خالق الكل مع انه لا نزاع في كونه مخالفا لجميع المحدثات بالحقيقة
والماهية كان اولى بل نقول الانسان حال ما يكون يقظان فانه لا يمكنه
الوقوف على شيء من احوال عالم الغيب فاذا نام وزال العقل واستولت
الغفلة على حسه قدر على الاتصال بعالم الغيب والاستفادة من تلك
الاسرار وذلك على خلاف حكم الوهم والخيال لان الانسان في حال اليقظة
اكمل منه حال النوم فلما عجز عن معرفة الغيب حال كماله فلان يعجز
عنها حال كماله في الغفلة والنقصان كان ذلك اولى فعلمنا ان حكم الوهم
والخيال قد يكون باطلا مردودا الحجة الثامنة انا نبصر الاشيا
الا ان القوة الباصرة لا تبصر نفسها وكذلك القوة الخيالية تتخيل الاشيا
الا ان هذه القوة لا يمكنها ان تتخيل نفسها فوجود القوة الباصرة والقوة
الخيالية يدل على انه لا يجب ان يكون كل شيء محسوسا متخيلا الحجة
التاسعة ان نقول المكان والزمان موجودان ولم يحصلا البتة في المكان
والزمان فقد ثبت وجود شيء لا يحيط به المكان والزمان فيفتقر هاهنا الى
بيان امرين الاول ان المكان والزمان موجودان فنقول اما المكان فالمراد
منه الفضاء والخلاء الذي يحصل الجسم فيه والدليل عليه انا اذا فرضنا
ان الجبل انقلع من موضعه وانتقل بكليته الى جانب اخر فان المنتقل هو
الجبل واما تلك الجهة التي كان الجبل حاصلا فيها فانها لم تنتقل البتة والعلم
بذلك ضروري واذا ثبت هذا فنقول تلك الجهة موجودة من الموجودات
والدليل عليه ان تلك الجهة مغايرة لما سواها من الجهات بالعدد وبالاشارة
الحسية ولذلك فانا نقول ان هذا الجبل انتقل من تلك الجهة الى جهة اخرى

ولولا

ولولا ان الجهة الاولى مغايرة للجهة الثانية والا لكان انتقال الجبل من
مواجهتها الى الاخرى محالا والذي يقوله المتكلمون ان الجهة والحيز لا وجود
لها في نفسها وانما هي امر يفرضه العقل ويقدره الفهم فهو كلام باطل
وذلك لان هذا الانتقال حاصل في نفس الامر سواء وجد العقل والذهن او لم يوجد
واذا كان كذلك وجب ان تكون الجهة موجودة في نفسها سواء وجد الذهن
او لم يوجد فثبت ان الفضاء والخلاء امر موجود وظاهر انه ليس بمكان اخر
والا لزم التسلسل فهو حاصل في الوجود موجود ليس حاصلا في المكان والحيز
واما الزمان فهو ايضا موجود والدليل عليه هو انا نقسمه الى السنين
ونقسم السنين الى الشهور ونقسم الشهور الى الايام ونقسم اليوم الى الساعات
ونحكم بان الساعة الواحدة اقل قدرا من اليوم الذي هو اقل من الشهر الذي
هو اقل من السنة والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع كونه قابلا للتقسيم
الى الاجزاء او يمتنع وصفه بكونه اقل من الاجزاء او اكثر منه فثبت انه شيء
موجود وذلك الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا
ولا حالا في المتحيز ويمتنع كونه متحيزا والا لكان شيء يكون اقرب الى ذلك المتحيز
كان اقرب الى الزمان وكل ما هو ابعد عن ذلك المتحيز كان ابعد عن الزمان
ومعلوم بالضرورة ان ذلك باطل قطعا لان الاشيا الموجودة في هذا اليوم
كلها حاضرة في هذا اليوم وليس بعضها في المفهوم من الحضور في هذا اليوم
اكمل من بعض والعلم به ضروري وبهذا الطريق ثبت ايضا انه يمتنع ان يكون
عرضا حالا في المتحيز واذا بطل القسمان ثبت ان الزمان والمدة موجود
من الموجودات مع انه غير متحيز ولا حال في المتحيز وذلك هو المطلوب
واعلم انك اذا تاملت ما لخصناه في مسالة الخلاء والمدة في هذا الكتاب
وقفت على مذاهب الناس فيها ووقفت على ان الحق هو القول باثبات
الخلاء وعلى ان الحق هو ان المدة ليس بمتحيز ولا حركة ولكنه موجود مجرد
عرفت قطعا ان القول باثبات موجود مجرد عن الجسمية امر واجب
الاعتراف به وهذا الوجه اقوى الوجوه المذكورة في هذا الباب

الحجة العاشرة ان المجسم يقول كل موجودين فلا بد وان يكون
احدهما ساريا في الاخر سريان العرض في الجسم او يكون مباينا عنه بجهة
وهذا مما لا يقبله العقل واما الدهري فانه يقول كل موجودين فلا بد وان
يوجدا معا واما ان يوجد احدهما قبل الاخر والذي يكون قبل الاخر فاما
ان لا يوجد بينهما فاصلة واما ان يوجد بينهما فاصلة لمدة متناهية او
فاصلة لمدة غير متناهية اذا ثبت هذا التقسيم فنقول البارئ والعالم
اذا وجدا معا لزم ان يكونا قديمين معا او محدثين معا اما القول بقدم الله
وحدوث العالم على هذا التقدير فهو غير معقول واما القول بكون العالم
محدثا مع ان الله تقدمه من غير فاصلة او تقدمه بمدة متناهية فهذا ايضا
يقتضي حدوث الله واما القول بكون العالم محدثا مع ان الله تقدمه بمدة غير
متناهية فهذا يقتضي قدم المدة والزمان واما فرض كونه تعالى متقدما
على العالم لا على احد هذه الاقسام عد ذلك مما لا يقبله العقل فالحاصل ان المجسم
لا يمكنه ان يعقل كونه تعالى مباينا للعالم الا بالحيز والجهة والدهري لا يعقل
كونه تعالى متقدما على العالم الا بالزمان والمدة ثم ان المجسم مقر بان الذي
يقوله الدهري من عمل الوهم والخيال وانه في نفسه ليس بحق والدهري
معترف بان الذي يقوله المجسم من عمل الوهم والخيال وانه في نفسه كاذب
فصار قول كل واحد منهما معارضا لقول الاخر وظهر منه بطلان كلا القولين
وان الحق انه تعالى مباين للعالم لا بسبب الحيز والجهة وانه تعالى سابق على العالم
لا بسبب الزمان والمدة بل نقول ان الجهة المعينة مباينة لسائر الجهات
لا بسبب الحيز والجهة والزمان المعين سابق لسائر الازمنة لا بسبب الزمان
والمدة فان الزمان غير حاصل في زمان اخر واذا كان الامر كذلك في الجهة وفي المدة
فان يكون خالق الجهة والمدة منزها عن المباينة بالمكان والجهة ومنزها
عن السبق على العالم بالزمان والمدة كان اولى ولهذا قال الامام الاجل ٥
علي بن ابي طالب رضي الله عنه الذي اين الاين لا يقال له اين والذي كيف الكيف
لا يقال له كيف ونقل عن الفيلسوف ارسطاطاليس انه كتب في اول كتابه

فاما ان يكون مباينا لا بالجهة

في الالهيات من اراد ان يشرع في المعارف الالهية فليستحدث لنفسه
فطرة اخرى ومراده ان الانسان الف احكام الوهم والخيال والمباحث
الالهية لا توافقها احكام الاوهام والخيالات فلهذا السبب وجب على
هذا الطالب استحداث فطرة اخرى فهذا جملة الكلام في بيان ان ادعاء
البديهة في نفي موجود لا يكون موجودا داخل العالم ولا خارجا قول باطل
واما القائلون بان هذه المقدمة بديهية فقد ذكروا في تقريرها
عبارات مختلفة فالعبارة الاولى قالوا انه تعالى خلق العالم في ذاته
او خارج ذاته او لا في ذاته ولا خارج ذاته والاول باطل والا لزم ان
يكون ذاته مخالطة لهذه الاجسام المستقذرة والثاني يوجب القول بانه
تعالى مباين للعالم بالحيز والجهة واما الثالث وهو انه تعالى خلق العالم لا في
ذاته ولا خارج ذاته فهذا قول لا يقبله العقل البتة فكان باطلا
والعبارة الثانية قالوا الموجودان لا يعقلان الا ان يكون احدهما ساريا
في الاخر مثل العرض والجوهر او مباينا عنه في جهة من الجهات الستة مثل
الجوهرين والجسمين فاما القسم الثالث وهو ان لا يكون ساريا فيه ولا مباينا عنه
في شيء من الجهات فهذا مما لا يقبله العقل والعبارة الثالثة قالوا صريح
العقل حاكم بان الشيء اذا لم يكن حاصلا في هذه الجهات الستة ولم يكن حاصلا في شيء
من الجهات الستة المحيطة به كان هذا نفيا لوجوده وحكما بكونه عدما محضا
وسلبا صرفا ولذلك فانا اذا قلنا ان فلانا لم يوجد في الدار ولم يوجد خارج
الدار كان هذا نفيا لوجوده واذا كان لا طريق الى تقرير النفي المحض والسلب
الصرف الا هذا ثبت انا لو نفينا كونه تعالى على احد هذه الوجوه فانه يلزم
منه نفي وجوده فهذا جملة كلمات الخصوم في تقرير ان هذه المقدمة بديهية
واعلم انه ان كان المقصود من هذه الكلمات ادعاء ان اثبات موجود
لا داخل العالم ولا خارج العالم قول معلوم الفساد بالضرورة والبديهة
فنحن قد بينا بالوجوه العشرة الكاملة ان ادعاء البديهة هاهنا فاسد باطل
وان كان المقصود منها ذكر الدليل على وجوب كون الله تعالى في الجهة

بالحيز
فنقول هذا باطل لان بتقدير ان يكون الحق هو ان الله تعالى غير مختص
والجهة اصلا فهل يصح على هذا التقدير ان يقال انه تعالى خلق العالم في
ذاته او خارج ذاته لا اظن ان العاقل يحكم بصحة هذا التقسيم على تقدير
نفي الاعتقاد بانه غير مختص بالحيز والجهة اصلا لان على هذا التقدير
يكون الحق هو انه تعالى خلق العالم لا في ذاته ولا مباينا عن ذاته بالحيز
والجهة فثبت ان قوله تعالى خلق العالم في ذاته او خارج ذاته انما يظهر
كونها حقة بتقدير ان يثبت انه يجب كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة فلو
اثبتنا صحة هذه المقدمة بالبناء على تلك المقدمة لزم توقف الدليل على
المدلول وتوقف المدلول على الدليل وانه يوجب الدور الباطل فثبت انه
ان كان مقصودهم من تلك الكلمات مجرد ادعاء البديهة فهو باطل قطعا
لان الشي المختلف فيه بين العقلاء قديما وحديثا كيف يمكن ادعاء البديهة فيه
لا سيما وجمهور العقلاء المحققين مصرون على فساده واما ان كان مقصودهم
منه ذكر الدليل فهو يوجب الدور لاجل ان هذه المقدمة لا يمكن تصحيحها
الا بعد اثبات هذا المطلوب فلو حاولنا اثبات هذا المطلوب بتلك المقدمة
لزم الدور فهذا الكلام وافي بالكشف عن حقيقة الحال في هذه المباحث
اما الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا فانه سلم ان الجزم بهذه المقدمة حاصل
الا انه زعم ان الحاكم بها هو الوهم لا العقل وزعم ان حكم الوهم في غير المحسوسات
غير موثوق به ولقائل ان يقول اما ان نقول ان الجزم الحاصل في هذه
المقدمة يساوي الجزم الحاصل في سائر البديهيات كقولنا الواحد نصف
الاثنين وان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان واما ان يسلم هذه المساواة
فان ذهبتم الى القسم الاول فاذا كان قوة الجزم في الصورتين على التساوي
فالعلم بكون احدهما حقة والاخرى باطلة اما ان يكون علما ضروريا او نظريا
فان كان العلم الضروري بالفرق بينهما حاصلا كان ذلك مانعا من حصول
الجزم القوي بكل واحد منهما وان كان الفرق لا يعرف الا بالنظر والدليل
فحينئذ يصير صحة البديهيات موقوفة على الدليل الا ان صحة الدليل موقوفة

وهو

على البديهيات فيلزم الدور وهو باطل واما ان ذهبتم الى القسم الثاني
وهو ان الجزم بهذه القضية ليس في القوة والشدة مثل جزم العقل بالبديهيات
فحينئذ يخرج هذه القضية عن ان تكون بديهية ومالها ابتناء وذلك يوجب سقوطها
بالكلية فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم

الفصل الثاني

في بيان انه لا يجب ان يكون لكل موجود نظير وشبيه وانه ليس يلزم من نفي
النظير والشبيه نفي ذلك الشي والذي يدل على صحة قولنا وجوه الحجة الاولى
ان بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة
بحيث يكون كل ما سواه مخالفا له في تلك الخصوصية واذا لم يكن هذا ممتنعا
في البديهة علمنا انه لا يلزم من عدم نظير الشي عدم ذلك الشي الحجة الثانية
هو ان وجود الشي اما ان يتوقف على وجود مثله او لا يتوقف والاول باطل
لانهما لما كانا مثلين وجب استواؤهما في جميع اللوازم فلو توقف وجود هذا
على وجود مثله لزم ان يتوقف وجود الثاني على وجود الاول ايضا فيلزم ان
يتوقف وجود كل واحد منهما على وجود نفسه وذلك محال في البديهة
الحجة الثالثة ان تعين كل شي من حيث انه هو هو مغاير لاصل الماهية
المشتركة فيها بين تلك الاشخاص فنقول ان تعين هذا الشي المعين يمنع الحصول
في غيره والا لكان ذلك الشي بعينه غيره وذلك باطل في البديهة فثبت ان تعين
كل شي من حيث انه هو يمنع الحصول في غيره فعلمنا ان عدم النظير والمساوي
لا يدل على عدم الشي وظهر بهذا فساد قول من يقول انه لا يمكننا ان نعقل
وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه الا اذا وجدنا له
نظيرا فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس الا الله تعالى وبينا انه لا يلزم
من عدم النظير والشبيه عدم ذلك الشي فثبت ان هذا الكلام ساقط بالكلية

الفصل الثالث

في اقامة الدلايل على انه تعالى يمتنع ان يكون جسما
لاهل العالم في هذا الباب قولان فالجمهور الاعظم منهم اتفقوا على تنزيه الله
عن الجسمية والحصول في الحيز وقال الباقون انه متحيز وحاصل في الحيز
وهؤلاء هم المجسمة ثم القائلون بانه جسم اختلفوا في اشيا فالاول
انهم في الصورة على قولين

فمنهم من قال انه على صورة الانسان ومنهم من لا يقوله اما الاولون
فالمنقول عن مشبهة المسلمين انه تعالى على صورة انسان شاب والمنقول عن
مشبهة اليهود انه على صورة انسان شيخ واما الذين يقولون انه ليس
على صورة الانسان فهم يقولون انه على صورة نور عظيم وذكر ابو معشر المنجم
ان سبب اقدام الناس على عبادة الاوثان ان الناس في الدهر الاقدم
كانوا على مذهب المجسمة وكانوا يعتقدون ان اله العالم نور عظيم وان
الملائكة انوار الا انهم اصغر جثة من النور الاول فلما اعتقدوا ذلك
اتخذوا وثنا هو اكبر الاوثان على صورة الاله واوثانا اخرى اصغر من
ذلك الوثن على صور مختلفة وهي صور الملائكة واشتغلوا بعبادتها على
اعتقاد انهم يعبدون الاله والملائكة فثبت ان دين عبدة الاصنام كالفرع
على قول المشبهة والموضع الثاني من مواضع الاختلاف ان المجسمة
اختلفوا في انه هل يصح عليه الذهاب والمجي والحركة والسكون فاباه بعض
الكرامية واثبته قوم منهم وجمهور الحنابلة يثبتونه والموضع الثالث
القائلون بانه نور ينكرون الاعضاء والجوارح مثل الراس واليد والرجل واكثر
الحنابلة يثبتون هذه الاعضاء والجوارح الموضع الرابع القائلون
بالجسمية والحيز على انه في جهة فوق ثم ان هذا المذهب يحتمل وجوها
ثلثة لانه يقال اما ان يكون ملاقيا للعرش او مباينا عنه ببعد متناهي او مباينا
عنه ببعد غير متناه وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام ذاهب والموضع
الخامس ان القائلين بالجسمية والحيز اتفقوا على انه متناه من جهة التحت
واما في سائر الجهات الخمسة فقد اختلفوا فمنهم من قال انه متناهي من كل الجهات
ومنهم من قال انه متناهي من جهة التحت وغير متناه من سائر الجهات ومنهم من قال
انه غير متناهي من جهة الفوق ومتناه من سائر الجهات الموضع
السادس ان الله تعالى حاصل في ذلك الحيز المعين لذاته او لاجل معنى يقوم به
يقتضي حصوله في الجهة المعينة وهو مثل اختلافهم في ان الله تعالى عالم لذاته او عالم
بالعلم فهذا هو التنبيه على مواضع الخلاف والوفاق والموضع السابع

ان العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام حالة في جميع اجزاء
ذلك الجسم بالسوية او يكون لكل واحد من هذه الصفات جزء معين من ذلك
الجسم يكون ذلك الجزء محلا لتلك الصفة بعينها وقد ذهب الى كل واحد من هذين
القولين ذاهب والذي يدل على انه تعالى منزه عن الجسمية والجهة
وجوه الحجة الاولى لا شيء من واجب الوجود لذاته بممكن الوجود لذاته
وكل متحيز فانه ممكن الوجود لذاته ينتج فلا شيء من واجب الوجود لذاته
بمتحيز اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان كل متحيز مركب وكل مركب ممكن
لذاته ينتج ان كل متحيز ممكن لذاته انما قلنا ان كل متحيز مركب لوجوه الاول
ان كل متحيز فان يمينه مغاير ليساره وكل ما كان كذلك فهو مركب ينتج ان
كل متحيز مركب وتمام القول فيه مقرر بالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد
الثاني قالت الفلاسفة كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة
الثالث كل متحيز فانه يشارك سائر المتحيزات في كونه متحيزا ويخالفها
بتعينه وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان يكون كل فرد من افراد
المتحيزات مركبا من عموم التحيز الذي به المشاركة ومن ذلك التعين الذي
به المخالفة فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان كل متحيز مركب واما بيان
ان كل مركب ممكن فلان كل مركب فانه مفتقر الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب
فانه مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته ينتج ان كل مركب
ممكن لذاته وقد بان ان كل جسم مركب ينتج ان كل جسم ممكن لذاته فثبت
انه لا شيء من واجب الوجود بممكن لذاته وثبت ان كل جسم ممكن لذاته
ينتج انه لا شيء من واجب الوجود لذاته بجسم وهو المطلوب والله اعلم
الحجة الثانية لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات
في تمام الماهية وهذا محال فذاك ~~بيان الاول انه لو كان متحيزا لكان~~
بيان الاول انه لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في كونه متحيزا
ثم بعد هذا لا يخلو اما ان يقال انه يخالف سائر الاجسام في شيء
من مقوماته ماهيته واما ان لا يكون كذلك والاول باطل فتعين الثاني

فبقي الثاني واما قلنا ان الاول باطل لانه ان كان مساويا لسائر
المتحيزات في كونه متحيزا ومخالفا لها في شيء من مقوماته لكان ماهيته
مما به المشاركة غير ما به المخالفة فكان عموم كونه متحيزا مغايرا لتلك
الخصوصية التي وقعت بها المخالفة اذا ثبت هذا فنقول هذان الامران
اما ان يكون كل واحد منهما صفة للاخر واما ان لا يكون واحد منهما
صفة واما ان يكون ما به المخالفة موصوفا والتحيز الذي به المشاركة
صفة واما ان يكون بالعكس منه وهو ان يكون التحيز موصوفا وما به
المخالفة يكون صفة والاقسام الثلثة الاول باطلة فبقي الرابع وذلك
يفيد القول بان الاجسام متماثلة في تمام الماهية اما قلنا ان القسم الاول
باطل لانه يقتضي ان يكون كل واحد منهما ذاتا مستقلة بنفسها ومع ذلك
فيكون صفة مفتقرة الى غيرها وذلك باطل واما قلنا ان القسم الثاني
باطل لان على هذا التقدير يكون كل واحد منهما ذاتا مستقلة
بنفسها ولا يكون لواحد منهما تعلق بالاخر وكلامنا ليس الا في الذات
الواحدة واما قلنا ان القسم الثالث باطل لانا اذا فرضنا ان ما به
المخالفة هو الذات وما به المشاركة وهو التحيز هو الصفة فنقول
ان الذي به المخالفة اما ان يكون مختصا بالحيز والجهة واما ان لا يكون
فان كان الاول فهو جسم ومتحيز فيلزم ان يكون محل هذه الجسمية جسما
وهو محال وان كان الثاني امتنع حصول المتحيز فيه لان ذلك الشيء لا حصول
له في شيء من الاحياز والمتحيز واجب الحصول في الحيز وحصول ما يكون
واجب الحصول في الحيز في شيء يكون ممتنع الحصول في الحيز محال في
العقول فثبت بما ذكرنا فساد الاقسام الثلثة فلم يبق الا الرابع وهو
ان يكون ما به المشاركة وهو التحيز ذاتا وما به المخالفة صفة فان كان
المفهوم من المتحيز مفهوما واحدا وجب ان يكون المتحيزات متماثلة
في تمام الماهية والذات فثبت بما ذكرنا انه لو كان متحيزا لكان مثلا
لسائر المتحيزات في تمام الماهية والذات واما قلنا ان ذلك محال لوجوه

الاول ان المتماثلات في تمام الماهية يجب استواؤها في اللوازم والتوابع
فاما ان يكون جميع الاجسام غنية عن الفاعل واما ان يكون جميعها محتاجا
الى الفاعل والاول باطل لانا دللنا على ان العالم محدث محتاج الى الفاعل فتعين
الثاني فثبت ان كل متحيز فهو محتاج الى الفاعل فخالق الكل يمتنع ان يكون
متحيزا الثاني انه اختص ذلك الجسم بالعلم والقدرة والالهية اما ان يكون
من الواجبات او من الجائزات والاول باطل والا لزم ان يكون كل الاجسام
موصوفا بتلك الصفات على سبيل الوجوب لما ثبت ان الافراد الداخلة
تحت النوع يجب كونها متساوية في جميع اللوازم والثاني باطل والا لزم ان
لا يحصل في ذلك الجسم المعين هذه الصفات الا بجعل جاعل وتخصيص
مخصص فان كان ذلك الفاعل جسما عاد الكلام فيه ولزم اما التسلسل
او الدور وان لم يكن جسما فهو المطلوب والثالث ان الاجسام
لما كانت متماثلة فلو فرضنا بعضها قديما وبعضها محدثا لزم المحال وذلك
لان كل ما صح على الشيء صح على مثله فيلزم جواز ان ينقلب القديم محدثا
وان ينقلب المحدث قديما وذلك محال معلوم الامتناع بالبديهة الرابع
انه كما صح التفرق والتمزق على سائر الاجسام وجب ان يصحا على ذلك الجسم
وكما صحت الزيادة والنقصان والعفونة والفساد على سائر الاجسام
وجب ان يصح كل ذلك عليه ومعلوم ان ذلك باطل الخامس ان الاجزاء
المفترضة في ذلك المجموع تكون متساوية في تمام الماهية ولا شك ان
بعض تلك الاجزاء وقع في العمق وبعضها في السطح وكل ما صح على الشيء صح على
مثله فالذي وقع في العمق يمكن ان يقع في السطح وبالعكس واذا كان الامر كذلك
كان وقوع كل جزء على الوجه الذي وقع عليه لا بد وان يتخصص بمخصص وجعل
جاعل وذلك على الله محال واعلم ان هذه الحجة قوية الا انها توجب صحة الخرق
على الفلك والفلاسفة لا يقولون به الحجة السادسة لو كان متحيزا لكان
متناهيا وكل متناه ممكن وواجب الوجود ليس بممكن فالمتحيز لا يكون واجب الوجود
لذاته اما بيان ان كل متحيز متناهي فللدلائل الدالة على تناهي الابعاد

واما ان كل متناهي ممكن فلان كل مقدار فانه يمكن فرض كونه ازيد منه قدرا
او انقص منه قدرا والعلم بثبوت هذا الامكان ضروري فثبت ان كل متحيز
ممكن وثبت ان واجب الوجود ليس بممكن ينتج فلا شي من المتحيز بواجب الوجود
فينعكس فلا شي من واجب الوجود بمتحيز الحجة الرابعة لو كان
متحيزا لكان مساويا لساير المتحيزات في كونه متحيزا فاما ان يخالفها
بعد ذلك في شي من المقومات واما ان لا يكون كذلك وعلى التقدير الاول
يكون المتحيز جنسا تحته انواع وعلى التقدير الثاني يكون نوعا تحته
اشخاص فنقول في الاول باطل لانه لو كان واجب الوجود مركبا من الجنس
وهو المتحيز ومن الفصل وهو المقوم الذي به يمتاز عن غيره وكل
مركب ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والثاني
باطل ايضا وهو ان يكون المتحيز نوعا تحته اشخاص وذلك لان المفهوم من المتحيز
قدر مشترك بين كل الاشخاص وتعين كل واحد منها غير مشترك فيه وبين
الاشخاص فتعين كل واحد منها زايد على طبيعته النوعية فالمقتضي لذلك التعين
المتميز ان كان هو تلك الماهية او شي من لوازمها وجب ان يكون ذلك النوع
مخصوصا بذلك الشخص لكنا فرضناه مشتركا فيه بين الاشخاص هذا خلف
وان كان امرا منفصلا عن تلك الماهية ولوازمها وحينئذ لا يصير ذلك الشخص
المعين متعينا الا لسبب منفصل فكل شخص من اشخاص الجسم المتحيز انما يتعين
بسبب منفصل فلا يكون واجب الوجود لذاته فثبت ان كل جسم فهو ممكن
لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون جسما والله اعلم الحجة الخامسة
لو كان جسما لكان يصح عليه التفرق والتمزق وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة
انه اذا كان مركبا من الاجزاء وجدنا بها تحليل تلك الاجزاء الى اجزاء تكون
كل واحد منها في نفسه بسيطا مبرا عن التركيب والتاليف واذا كان
كذلك كان طبع يمنته مساويا بالطبع ليساره والا لصار مركبا واذا ثبت
مساواة الجانبين في الطبيعة والماهية فكل ما كان مماسا بجانب يمنته
وجب ان يصح كونه مماسا بالجانب بيساره ضرورة ان كل ما صح على شي

فانه يصح ايضا على مثله واذا كان كذلك فكما صح على ذلك الجزء ان يماس
الجزء الثاني باحد وجهيه وجب ان يصح عليه ان يماسه بالوجه الثاني واذا
ثبت جواز ذلك ثبت جواز صحة التفرق والتمزق عليه واما قلنا ان
ذلك محال لانه لما صح الاجتماع والافتراق على تلك الاجزاء افتقر الاجتماع
على الافتراق الا لسبب منفصل فيلزم افتقاره في وجوده الى السبب
المنفصل وواجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون كذلك فثبت ان واجب
الوجود لذاته ليس بجسم والله اعلم الحجة السادسة لو كان متحيزا
لكان جسما لانه لم يقل احد من العقلا بانه في حجم الجوهر الفرد واذا كان
جسما كان مركبا من الاجزاء فاما ان يكون الموصوف بالعلم والقدرة والصفات
المعتبرة في الالهية جزءا واحدا من تلك الاجزاء واما ان يكون الموصوف
بتلك الصفات مجموع تلك الاجزاء فان كان الاول كان الاله هو ذلك الجزء الواحد
فيعود الامر الى ما ذكرناه من ان الاله يكون في حجم الجوهر الفرد وان كان
الثاني فنقول اما ان تقوم الصفة الواحدة بجميع تلك الاجزاء واما ان تقوم
اجزاء تلك الصفة على تلك الاجزاء واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء
علم على حدة وقدرة على حدة والاول باطل لان قيام الصفة الواحدة
بالمحال الكثيرة غير معقول والثاني محال لان كون العلم قابلا للقسمة محال
على ما بيناه في مسالة اثبات النفس والثالث ايضا محال لانه يلزم كون كل
واحد من تلك الاجزاء موصوفا بجملة الصفات المعتبرة في الالهية وذلك
يوجب تعدد الالهة وذلك محال فان قيل ما ذكرتموه من الدليل قايم
في الانسان فان مجموع بدنه لا شك انه مركب من الاجزاء الكثيرة فيلزم ان يقوم
بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة فيلزم ان يكون
الانسان الواحد علماء قادرين كثيرين وذلك باطل قلت اما الفلاسفة
فقد طردوا قولهم في الكل وزعموا ان الموصوف بالعلم والقدرة هو النفس
لا الجسم ولا يلزم هذا المحال واما الاشعري فانه التزم كون كل واحد
من اجزاء الانسان عالما قادرا حيا وذلك في غاية البعد الا ان التزامه
وان كان في غاية البعد لكن لا يلزم منه محال اما التزام ذلك في حق الله فهو محال
لانه يوجب القول بتعدد الالهة وهو محال

الحجة السابعة لو كان جسما لكان اما ان يكون الحركة عليه جائزة واما ان لا يكون والقسمان باطلان فالقول بكونه متحيزا باطل فبيان ان الحركة عليه ممتنعة انه لو جاز في الجسم الذي تصح الحركة عليه ان يكون الها فلم لا يجوز ان يكون اله العالم هو الشمس والقمر وذلك لان الافلاك والكواكب ليس فيها عيب يمنع من كونها الهة الا امور ثلاثة وهو كونها مركبة من الاجزاء وكونها محدودة متناهية وكونها قابلة للحركة والسكون فاذا لم تكن هذه الاشياء مانعة من الالهية فكيف يمكن الطعن في الهية الشمس والقمر بل في الهية العرش والكرسي وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع واما القسم الثاني وهو ان يقال ان اله العالم جسم ولكن الانتقال والحركة عليه محال فنقول هذا باطل من وجوه الاول ان هذا يكون كالزمن المقعد الذي لا يقدر على الحركة وذلك نقص وهو على الله محال والثاني انه تعالى لما كان جسما كان مثلا لسائر الاجسام فكانت الحركة جائزة عليه والثالث ان القائلين بكونه جسما مؤلفا من الاعضاء والاجزاء لا يمتنعون من جواز الحركة عليه فانهم يصفونه تعالى بالذهاب والمجي فتارة يقولون انه جالس على العرش وقدماه على الكرسي وهذا هو السكون وتارة يقولون انه ينزل الى السماء الدنيا وهذا هو الحركة فهذا جملة الدلائل الدالة على انه تعالى ليس بجسم والله اعلم

الفصل الرابع في اقامة الدلالة على انه يمتنع كونه جوهرا اعلم ان الجوهر قد يراد به احد امور اربعة الاول المتحيز الذي لا يقبل القسمة وهو مبني على اثبات الجوهر الفرد فمن لم يقل به سقط عنه هذا البحث ومن قال به قال ان الجواهر كلها متماثلة فلو كان واحد منها قديما واجب الوجود لذاته لكان كلها كذلك وهذا محال والتفسير الثاني للجوهر انه الذي يصح طريان الاعراض عليه فاذا دللنا على ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون واجب الوجود في جميع صفاته كان ذلك دليلا على امتناع التغير عليه والتفسير الثالث للجوهر الذي يضاف

اليه شي اخر فيحصل من تركيبه مع غيره شي ثالث وذلك ايضا محال لان تركبه مع غيره موقوف على كونه متحيزا في نفسه وذلك محال والتفسير الرابع قال الشيخ الرئيس ابو علي الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وقد بالغنا في شرح هذا التعريف في باب الجوهر والعرض الا ان هذا التعريف لا يصدق الا على الماهية التي يكون وجودها مغايرا لماهيتها قال الشيخ الرئيس وهذا في حق الله تعالى محال لانا قد دللنا على ان وجود الله تعالى عين ماهيته واعلم ان هذه المسألة قد تقدم القول فيها على الاستقصاء وهو بحث لفظي محض لان من يقول وجوده غير ماهيته يقول ان عنيت بكونه جوهرا هذا القدر فليس فيه الا الزام الشي على نفسه وهو باطل والله اعلم

الفصل الخامس في بيان انه يمتنع ان يكون واجب الوجود مختصا بمكان وحيز فنقول الذي يدل على ان الامر كذلك وجوه الحجة الاولى لو كان مشارا اليه بالحس لكان اما ان يكون منقسما بحسب الاشارة الحسية واما ان لا يكون والقسمان باطلان فالقول بكونه في المكان والجهة باطل اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع ان يكون قابلا للقسمة فلانه يلزم ان يكون جسما مؤلفا من الاجزاء وقد ابطلناه واما بيان انه يمتنع كونه غير قابل للقسمة فلوجهين الاول ان كل متحيز فان يمينه غير يساره وكل ما كان كذلك فهو منقسم والثاني ان احدا من العقلاء لم يقل ان اله العالم يبلغ في الصغر والحقارة الى حد الجوهر الفرد والثالث انه لو جاز ذلك لم يمتنع ان يكون ذرة من الذرات الواقفة في الجو هو اله العالم ومعلوم انه باطل بالبديهة فثبت انه لو كان مشارا اليه بحسب الحس لكان اما ان يكون منقسما او غير منقسم ولما فسد القسمان ثبت انه لا يمكن ان يكون مشارا اليه بحسب الحس فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب ومع ذلك فانه يكون عظيما قوله العظيم يجب ان يكون مركبا منقسما قلنا سلمنا ان العظيم يجب ان يكون مركبا منقسما في الشاهد

فلم قلتم انه يجب ان يكون كذلك في الغائب فان قياس الغائب على الشاهد
من غير جامع باطل ثم نقول لم لا يجوز ان يكون غير منقسم ويكون في غاية
الصغر فقوله انه على هذا التقدير يكون حقيرا وذلك على الله محال
قلنا الذي لا يمكن ان يشار اليه البتة ولا يمكن ان يحس به يكون كالعدم
فيكون اشد حقارة فاذا جاز هذا فلم لا يجوز ما ذكرناه والجواب
عن الاول ان نقول انه اذا كان حاصلا في الاشارة الحسية كان منقسما وليس
هذا من باب قياس الغائب على الشاهد بل هذا بناء على البرهان القطعي
وذلك لانا اذا اشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما ان يحصل فوقها شيء آخر
او لا يحصل فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايرا للتحتاني
اذ لو جاز ان يقال ذلك الفوقاني هو عين التحتاني لجاز ان يكون قد حصل
الشيء الواحد دفعة واحدة في حيزين وذلك باطل في البديهة ولانه لو جاز
ما ذكرتم لجاز ان يقال ان هذا الجبل ليس الا جوهرا فردا او جزءا لا يتجزى
الا انه حصل في احياز كثيرة فلهذا السبب نشاهده شيئا عظيما ومعلوم ان
ذلك لا يقوله عاقل واما ان لم يحصل فوق تلك النقطة شيء آخر ولا على يمينها
ولا على يسارها ولا من تحتها فحينئذ يكون ذلك المشار اليه نقطة غير
منقسمة وجزءا لا يتجزى فيكون في غاية الحقارة وذلك باتفاق العقلاء
باطل فثبت ان هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد بل هو مبني
على التقسيم الدائر بين النفي والاثبات واعلم ان الكرامية القائلين بالتركيب
والتاليف اسعد حالا من هولاء الكرامية وذلك لانهم اعترفوا بكونه
مركبا من الاجزاء والابعاض واما هولاء الكرامية فانهم زعموا انه مشار اليه
بحسب الحس وزعموا انه غير متناه ومنهم من يقول انه متناه الا انه في غاية
العظمة ثم زعموا مع ذلك انه واحد لا يقبل القسمة فلا جرم صار قولهم
على خلاف صريح العقل اما قوله الذي لا يحس به ولا يشار اليه اشد
حقارة من الجزء الذي لا يتجزى قلنا كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لو كان
له حيز ومقدار حتى يقال انه اصغر منه اما اذا كان منزها عن المقدار

والحيز فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه
بالحقارة والصغر والله اعلم الحجة الثانية في بيان انه يمتنع كونه
مختصا بالحيز والجهة انه لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان محتاجا في وجوده
الى ذلك الحيز والجهة وهذا محال فذاك محال بيان الملازمة ان الحيز والجهة
موجود من الموجودات والدليل عليه وجوه الاول ان الاحياز الفوقانية
مخالفة في الحقيقة والماهية للاحياز التحتانية بدليل انهم قالوا اختص
كون الله تعالى مختصا بجهة الفوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات والاحياز
اعني التحت واليمين واليسار ولولا كون الاحياز مختلفة في الحقائق
والماهيات والا لامتنع القول بانه يجب حصوله تعالى في الفوق ويمتنع
حصوله في سائر الجهات فثبت بما ذكرنا ان هذه الاحياز امور مختلفة
في الماهيات فوجب كونها امورا موجودة لان العدم المحض يمتنع كونه
كذلك الثاني ان الجهات مختلفة بحسب الاشارات الحسية والنفي المحض
والعدم الصرف يمتنع تمييز بعضه عن البعض في الاشارة الحسية الثالث
ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالحيز المتروك مغاير للحيز المطلوب
والمنتقل عنه مغاير للمنتقل اليه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الحيز والجهة
امر موجود ثم ان المسمى بالحيز والجهة موجود مستغن في وجوده عما يتمكن
فيه ويستقر فيه واما الذي يكون مختصا بالحيز والجهة فانه يكون مفتقرا الى الحيز
والجهة فان الشيء الذي يكون مشارا اليه بحسب الحس يمتنع حصوله الا مختصا
بالحيز والجهة فثبت انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان مفتقرا في وجوده
الى الغير وانما قلنا ان ذلك محال لوجوه الاول ان المفتقر في وجوده الى الغير
يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته
وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال الثاني ان المسمى بالحيز والجهة
امر مركب من الاجزاء والابعاض لما بينا انه يمكن تقديره بالذراع والشبر
ويمكن وصفه بالزائد والناقص وكل مركب فانه مفتقر الى جزئه وجزؤه غيره
فكل مركب فهو مفتقر الى غيره فيكون ممكنا لذاته فثبت ان الشيء المسمى بالحيز والجهة

ممكن لذاته فلو كان الله تعالى مفتقرا اليه لكان مفتقرا الى الممكن لذاته والمفتقر
الى الممكن اولى ان يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف
الثالث لو كان البارى تعالى ازلا وابدا مختصا بالجهة والحيز لكان الحيز
والجهة موجودا في الازل فيلزم اثبات قديم غير الله وذلك محال بالاجماع
فثبت بهذه البيانات انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة فانه يلزم هذه
المحالات فوجب ان يقطع بكونه تعالى منزها عن الحيز والجهة دفعا لهذه المحالات
فان قيل انه لا معنى لكونه تعالى مختصا بالجهة والحيز الا كونه تعالى مباينا
منفردا عنه ممتازا عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضي وجود امر اخر سوى
ذات الله تعالى فبطل قولكم انه تعالى لو كان حاصلا في الحيز والجهة لكان
مفتقرا الى الغير والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه لا نزاع في ان العالم مختص
بالحيز والجهة وكونه كذلك لا معنى الا كون بعض الجواهر ممتازا عن البعض
منفردا عنه واذا عقلنا هذا المعنى هاهنا فلم لا يجوز مثله في كونه تعالى مختصا
بالحيز والجهة والجواب اما قوله الحيز والجهة ليس امرا موجودا
في الاعيان فجوابه انا بينا بالبراهين القاطعة انها اشياء موجودة في الاعيان
وبعد قيام البراهين القاطعة على صحة هذه المقدمة فانه لا يبقى في صحتها
شك واما قوله المراد من كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة كونه تعالى منفردا
عن العالم او ممتازا عنه او مباينا عنه فنقول هذه الالفاظ كلها مجملة فان
الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية
وذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الجهة والدليل عليه هو ان حقيقة
ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست
بالجهة فان امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا يكون بجهة اخرى والا لزم
التسلسل وقد تذكر هذه الالفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة والحيز وهو
كون الشيء بحيث يصح ان يشار اليه بانه هاهنا او هناك وهذا هو مراد الخصم
من قوله انه تعالى مباين عن العالم ومنفرد عنه وممتاز عنه الا انا بينا بالبراهين
القاطعة ان هذا يقتضي كون ذلك الحيز امرا موجودا ويقتضي ان يكون الحاصل

في ذلك الحيز محتاجا الى الحيز فقوله الاجسام حاصلة في الاحياز معقول
فهذا يقتضي ان تكون الاجسام محتاجة الى الاحياز وهذا غير ممتنع اما كونه
تعالى محتاجا الى شيء اخر فهو ممتنع فظهر الفرق والله اعلم الحجة الثالثة
لو كان تعالى مختصا بالحيز والجهة لكان اما ان يكون غير متناهي من كل الجوانب او
يكون متناهيا من بعض الجوانب وغير متناهي من ساير الجوانب او يكون متناهيا
من كل الجوانب والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكونه تعالى مختصا بالمكان
والجهة باطل اما الحصر فظاهر واما بيان فساد القسم الاول وهو كونه تعالى
غير متناهي من كل الجوانب فهو باطل لوجوه الاول الدلايل التي ذكرناها
في امتناع وجود ابعاد غير متناهية والثاني انه لو كان غير متناهي الذات من كل
الجوانب فحينئذ يلزم ان يكون العالم حاصلا وداخلا في ذات الله تعالى وهو محال
ولانه يلزم ان يكون ذات الله مخالطة للقاذورات والنجاسات وهو محال
الثالث انه اذا كان حاصلا في جميع الجوانب فالجزء الذي منه حصل في جانب العلو
اما ان يكون هو الذي حصل بعينه في السفل او غيره فان كان الاول لزم حصول
الشيء الواحد دفعة واحدة في احياز غير متناهية وذلك باطل وان كان الثاني
لزم وقوع التركيب والتاليف في ذات الله وهو محال الرابع انا اذا جوزنا
وجود شيء له ابعاد غير متناهية فحينئذ لا يمكننا اقامة الدلالة على ان اجسام
العالم متناهية لان ذلك الدليل بعينه ان ذكر في وجوب تناهي الاجسام فانه بعينه ينتقض
بوجود الله تعالى فانه على هذا التقدير ممتد امتدادا لا نهاية له واما بيان
فساد القسم الثاني وهو كونه متناهيا من بعض الجوانب وغير متناهي من
ساير الجوانب فهذا ايضا باطل لوجوه الاول ان الدلايل الدالة
على وجوب ابعاد غير متناهية يبطل القول به سواء كان غير متناهي من جانب
واحد او من كل الجوانب والثاني ان الجانب الذي هو غير متناهي والجانب
الذي هو متناهي اما ان يكونا متساويين في تمام الماهية او لا يكونا كذلك
فان كان الاول فحينئذ يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما صح على الاخر
وحينئذ يلزم انه يصح ان يصير المتناهي غير متناهي وان يصير غير المتناهي متناهيا

وحينئذ يصير يلزم ان يصح عليه التفرق والتمزق والنمو والذبول والزيادة
والنقصان وكل ذلك يدل على كونه محدثا مفتقرا في نفس الذات وايضا فكان
الباري محيطا فيكون كل واحد من هذين الجانبين مغايرا للاخر في ماهيته وحقيقته
فيكون ذات الله مركبة من الاجزاء المختلفة والابعاض المتباينة بالطبيعة
والماهية وذلك محال وانما قلنا ان الجانب الذي هو غير متناه هو متصل بالجانب الذي
هو متناه مغاير للمتناهي لانه متصل بالمتناهي باحد جانبيه وذلك الجانب متناهي
اذ لو لم يكن هو من ذلك الجانب متناهيا لامتنع ان يصير متصلا بذلك الجانب
بعينه وقد فرضناه متصلا به هذا خلف فثبت ان الجانب الذي هو غير متناهي
وجب كونه متناهيا من احد جانبيه مع ان ذلك الجانب طبيعة واحدة فحينئذ
يعود ما ذكرنا من انه لا بد وان يساويه طبعا ذلك الجانب وحينئذ يلزم
صحة النمو والذبول والزيادة والنقصان وذلك محال واما القسم الثالث
وهو ان يقال انه متناه من كل الجوانب فنقول هذا ايضا محال لوجوه الاول
ان كل ما كان متناهيا كان وجوده ازيد مما وقع عليه مقدارا قليلا او انقص
عنه مقدارا قليلا يكون جائزا والعلم بهذا الجواز ضروري واذا كان الامر كذلك
كان وقوعه بذلك المقدار دون الازيد والانقص لا بد وان يكون لترجيح مرجح
وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فانه يكون مفتقرا في وجوده الى الفاعل
المختار وهو على الله محال الثاني انه لما احاطت الحدود والنهايات
به من كل الجوانب فنقول ان احد نصفيه لا بد وان يكون مغايرا للنصف الثاني
منه عن احد ذينك النصفين لا بد وان يماس النصف الثاني منه باحد جهتيه دون
الوجه الثاني وكما صح على النصف الاول ان يماس النصف الثاني باحد وجهيه وجب
ان يصح عليه ان يماسه بوجهه الثاني ضرورة ان كل واحد من وجهيه على
طبيعة واحدة وكل ما صح على الشيء وجب ان يصح على مثله ومتى ثبت ذلك ثبت
جواز التفرق والتمزق والاجتماع والافتراق عليه وذلك محال الثالث
انه اذا كان متناهيا من كل الجوانب فحينئذ يكون متناهيا من جهة فوق فحينئذ يكون
الاحياز الفارغة حاصلة فوقه فاذا خلق الله تعالى في تلك الاحياز الفارغة

عالما اخر فحينئذ يصير وقوع ذلك العالم فوق الباري ووقوع الباري تحت العالم
وذلك محال بالاتفاق الرابع انه اذا كان متناهيا من كل الجوانب فحينئذ
يصح من الله تعالى ان يخلق اجساما متصلة بتلك الذات من كل الجوانب
وحينئذ يصح عليه الاجتماع والافتراق وذلك يدل على الحدوث الخامس
انا اذا جوزنا في الشيء الذي يكون محدودا متناهيا من كل الجوانب ان يكون الها
لهذا العالم فحينئذ لا يمكننا البتة ان نقطع بان الشمس والقمر ليسا الهين
لهذا العالم لانه لا عيب فيهما الا احد امور ثلثة احدها التناهي والثاني كونه
مركبا من الاجزاء والابعاض والثالث كونه قابلا للحركة والسكون فاذا جوزنا
هذه الثلثة في حق الاله فحينئذ لا يمكننا جعل هذه الاشياء عيبا في الالهية
وحينئذ لا يمكننا القدح في الهية الشمس والقمر وسائر الكواكب بل على هذا التقدير
فلعل اله العالم هو العرش بنفسه من غير حاجة الى اثبات شيء اخر ومعلوم
ان كل ما يلزم منه هذا القول فهو باطل باجماع العقلاء فثبت بما ذكرنا ان اله
العالم لو كان حاصلا في الحيز والجهة لوجب وقوعه على احد هذه الاقسام
وثبت بالدليل فسادها باسرها فوجب القطع بامتناع كون الاله حاصلا
في الحيز والجهة فان قيل السنة يقولون انه تعالى غير متناه من ذاته فيلزمكم
جميع ما الزمتموه علينا قلت الشيء يقال له انه غير متناه على وجهين
احدهما انه منزه عن المقدار والحجمية والحيز والجهة ومتى كان الامر كذلك امتنع
ان يكون لذاته حد ومقطع ونهاية والثاني ان يكون في ذاته حجما ومقدارا
الا انه ممتد امتدادا بغير النهاية بمعنى انك لا تنتهي الى حد ومقطع الا ويجد
بعد ذلك منه شيئا اخر فاذا قلنا ان ذات الله غير متناهية عنينا به الاول
لا الثاني وعلى هذا التفسير فالتقسيم الذي ذكرناه في ابطال قولكم غير وارد
علينا والله اعلم الحجة الرابعة انه تعالى لو حصل في شيء من الاحياز والجهات
لكان اما ان يحصل في ذلك الحيز المعين مع وجوب ان يحصل فيه او مع جواز
ان يحصل فيه والقسمان باطلان فكان القول بحصوله في الحيز باطلا اما الحصر فظاهر
واما القسم الاول وهو انه تعالى حصل في ذلك الحيز مع وجوب ان يحصل فيه
فهو قول باطل ويدل عليه وجوه الاول ان كل ما كان مختصا للحيز

وجب ان يكون مساويا لسائر الاجسام ولسائر الاحياز في تمام الماهية
على ما قررنا هذه المقدمة في الفصول السابقة واذا ثبت هذا فنقول
لو وجب حصول واحد منها في حيز معين لوجب حصول كلها في ذلك الحيز
ضرورة ان الاشياء المتساوية في تمام الماهية يجب استواؤها في جميع اللوازم
وحينئذ يلزم اجتماع الذوات الكثيرة في الحيز الواحد وذلك محال الثاني
هو ان الحدود والجوانب المفترضة في الخلا الصرف متشابهة متساوية
في تمام الماهية فان الخلا الصرف لا حقيقة له ولا ماهية له الا مجرد كونه
خلاء صرفا وفضاء صرفا واذا كانت الاجزا المفترضة فيها متشابهة فلو وجب
حصول ذات في واحد منها لوجب حصولها في جميع تلك الاجزاء وحينئذ يلزم
حصول الذات الواحدة في جميع الاحياز دفعة واحدة وذلك محال فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال ان الاجزا المفترضة في الخلا يخالف بعضها بعضا بسبب ان
بعضها فوق وبعضها تحت والله تعالى يجب حصوله في الفوق ويمتنع حصوله
في التحت فنقول الفوق والتحت انما يظهر بعد خلق العالم فاما قبل خلق
العالم فليس هناك فوق ولا تحت ولا يتميز جانب من الخلا الذي لا نهاية له عن
جانب آخر بشي من الخواص والصفات البتة وايضا اجزا الفضا متشابهة
في كونها فضاء صرفا وخلاء محضا فنقول لو اختلفت في شي من الخواص والصفات
لكان المقتضي لتلك الخاصية المعينة اما ان يكون هو نفس طبيعة الفضا والخلا
فيلزم ان يكون ما به الاشتراك علة لما به الامتياز وذلك محال واما ان يكون
المقتضي هو الشي الذي يكون حالا في ذلك الخلا والفضا وذلك ايضا محال
لانا بينا ان طبيعة البعد والامتداد يمتنع ان يكون صفة قائمة بذات اخرى
وايضا فعلى هذا التقدير يكون الخلا جسما لانه لا معنى للجسم الا البعد الحال
في المادة واما ان يكون المقتضي هو الذي يكون حالا في ذلك البعد وحينئذ يعود
التقسيم المذكور في المقتضي لذلك الامر فيكون لا من اخر لزم التسلسل وهو محال
فثبت بهذا البرهان انه يمتنع ان يقع الاختلاف بين اجزا الخلا والفضا وحينئذ
يحصل المقصود والوجه الثالث في بيان انه يمتنع ان يكون ذات الله حاصلا في حيز معين على سبيل الوجوب

ما في ع

انه لو حصل في حيز معين مع انه يمتنع عليه ان ينتقل من ذلك الحيز الى حيز اخر
لزم ان يقال انه كالزمن المقعد العاجز عن الانتقال والحركة والجسم الحي الذي
يكون موصوفا بهذه الصفة يكون في غاية النقص والعجز وتعالى الله عنه
علوا كبيرا والوجه الرابع في بيان فساد هذا القسم انه لو جاز في شي
مخصوص بجهة معينة ان يقال ان اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز ايضا ان يقال
ان بعض الاجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه
عنه وعلى هذا التقدير لا يمشي دليل حدوث الاجسام في كل الاجسام لانه يقال
لم لا يجوز وجود اجسام كثيرة مختصة في احياز خارج العالم بحيث يمتنع عليها
الانتقال وحينئذ لا يجري دليلكم على حدوث الاجسام في كلها فقائل هذا القول
لا يمكنه القطع بحدوث كل الاجسام الوجه الخامس في بيان فساد هذا القسم
وهو انه لو كان واجبا الحصول في حيز معين وكان يمتنع الحصول في سائر
الاحياز فحينئذ يكون ذلك الحيز مخالفا بالماهية لسائر الاحياز اذ لو كان
مساويا لسائرها لوجب استواؤها في جميع اللوازم والاثار ولو كانت الاحياز
مختلفة بالماهية والحقيقة لكانت امورا موجودة فاذا قلنا ان الباري تعالى
يجب حصوله في الحيز المعين فحينئذ يلزم افتقاره في وجوده وتحققه الى وجود
غيره ولو كان الامر كذلك لكان ممكنا لذاته لا واجبا لذاته وذلك محال فثبت
بهذه الوجوه الخمسة انه يمتنع ان يقال انه حصل في حيز معين على سبيل
الوجوب واما القسم الثاني وهو ان يقال انه حصل في الحيز المعين
على سبيل الجواز فنقول هذا محال لوجوه الاول انه لما صح عليه الحركة
والسكون فحينئذ لا يكون ذاته المخصوصة مقتضية لواحد منهما مع انه يمتنع
خلو ذاته عنهما فذاته مفتقرة اليهما وكل واحد منهما مفتقر الى سبب منفصل والموقوف
على الموقوف على الشي موقوف على الشي فيلزم افتقار ذات الله الى شي غيره
وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته وذلك محال الثاني
انه اذا كان حصوله في الحيز المعين من الجائزات امتنع ان يحصل في حيز من
الاحياز الا بتخصيص مخصص وجعل جاعل وكل ما حصل بفعل فاعل مختار
فهو محدث

فيلزم ان يكون حصوله في الحيز المعين محدثا فاذا امتنع خلوه عن الحصول
في الحيز المعين وثبت ان الحصول في الحيز المعين محدث لزم ان يقال ان ذاته
لا تخلو عن المحدث وما لا يخلو عن المحدث فهو محدث فيلزم ان يكون ذاته محدثة
وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان الله تعالى لو حصل في حيز لحصل فيه اما مع الوجوب
او مع الجواز وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين فوجب القطع بامتناع
حصوله في الحيز والجهة والله اعلم الحجة الخامسة في بيان انه يمتنع
حصول ذات الله في شي من الاحياز والجهات هو ان الارض كرة واذا كان
كذلك امتنع كونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة اما بيان الاول فقد عرفناه
بالدلائل الكثيرة الا انا نذكرها هنا وجها واحدا وهو انا اذا رصدنا خسوفا
قمريا فاذا سالنا سكان اقصى المشرق عن اوله قالوا انه حصل في اول الليل
واذا سالنا سكان اقصى المغرب قالوا انه حصل في اخر الليل فعلمنا ان
اول الليل في اقصى المشرق هو اخر الليل في اقصى المغرب وذلك يوجب كون
الارض كرة واما بيان ان الارض لما كانت كرة امتنع كون الله تعالى حاصلا
في شي من الاحياز هو ان الارض اذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة
الى سكان اهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان اهل المغرب وعلى العكس
فلو حصل الباري تعالى في شي من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة
الى بعض الناس وذلك محال باتفاق العقلاء فثبت انه يمتنع كونه تعالى
حاصلا في الحيز والجهة والله اعلم الحجة السادسة في اثبات هذا المطلوب
ان نقول لو حصل الباري تعالى في الحيز لحصل اما في العالم او في خارج العالم
والقسمان باطلان فالقول بحصول الله في الحيز والجهة محال اما انه يمتنع
ان يحصل في العالم فبالاتفاق ولانه يلزم ايضا ان يكون جزءا من اجزاء العالم
ومخالطا له وذلك محال واما انه يمتنع ان يحصل خارج العالم فلان الخلا
اما ان يكون متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا فهو متشكل والشكل
ليس من لوازم ذاته ~~[illegible]~~ لان الخلا اما طبيعة بسيطة فيكون طبع
الجزء مساويا لطبع الكل فلو كان المقتضي لذلك الشكل هو تلك الماهية او شي من لوازمها

لزم ان يكون شكل الكل مساويا لشكل الجزء وذلك محال فثبت ان شكله
يجب ان يكون حاصلا من الفاعل المختار فيكون محدثا والخلا لا ينفك عن الشكل
وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فالخلا محدث والله قديم فوجب ان يقال
انه في الازل ما كان حاصلا في شي من الاحياز والجهات فلو حصل فيما لا يزال
في شي من الاحياز والجهات لزم وقوع التغير في تلك الذات من حيث هي
هي وذلك محال واما القسم الثاني وهو ان الخلا لا نهاية له فهذا محال لوجهين
الاول ان الدليل دل على امتناع وجود بعد لا نهاية له والثاني ان الخلا
اذا كان غير متناه فما اشار العقل الى حيز معين الا وفوقه حيز اخر فلو حصل
ذات الله في ذلك الحيز لكان قد حصل في التحت لا في الفوق وذلك محال
واذا كان الامر كذلك امتنع حصوله في حيز معين وظاهر ايضا انه يمتنع
حصوله في حيز مبهم مختص لزم القطع بامتناع حصوله في الحيز اصلا فان قالوا
فلم لا يجوز ان يقال انه يحصل في جميع الاحياز التي لا نهاية لها فنقول
هذا ايضا محال لانه اما ان يقال ان الذات الواحدة حصلت في كل تلك
الاحياز او يقال انه حصل في كل واحد من تلك الاحياز جزء من اجزاء
تلك الذات والاول محال لانه يقتضي حصول الذات الواحدة بتمامها
في الاحياز الكثيرة دفعة واحدة وذلك محال ولانه لما حصل ذلك الواحد
في كل تلك الاحياز وكل واحد منها تحت حيز اخر مختص يلزم ان تلك الذات
حصلت في التحت لا في الفوق وهو محال والثاني ايضا محال لانه يقتضي
كون تلك الذات مركبة مؤلفة وايضا فكل واحد من تلك الاجزاء انما حصل
في واحد من تلك الاحياز وقد بينا ان كل واحد من تلك الاحياز المعينة فانه
تحت حيز اخر مختص فيعود ما ذكرناه الى انه تعالى حاصل في التحت لا في الفوق
وذلك محال فثبت ان القول بكونه تعالى حاصلا في الحيز والجهة يفضي الى
هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون القول به محالا والله اعلم
الحجة السابعة لو كان الله تعالى حاصلا في الحيز والجهة لكان المسمى
بالحيز والجهة اما ان يكون موجودا او معدوما والقسمان باطلان فبطل
القول بكونه تعالى في الحيز

اما الحصر فظاهر واما ابطال كون الحيز موجودا فالدليل عليه انه
لما امتنع خلو ذات الله تعالى عن الحصول في الحيز وكان الحيز امرا موجودا
لزم احتياج ذات الله الى غيره وواجب الوجود لذاته يمتنع كونه محتاجا
الى الغير واما ابطال كون الحيز مقدرا فلان المعدوم نفي محض وعدم صرف
فيمتنع جعله ظرفا لذات الله وجعل ذات الله مظروفا فيه محال فان قيل
فهذا بعينه وارد في الاجسام فيلزم نفي كونها حاصلة في الاحياز وذلك
قول باطل فنقول الجواب عنه من وجهين الاول انا نقول الحيز والجهة
امر موجود هو البعد المجرد والفضاء المحض فاذا قلنا ان الجسم محتاج
اليه لم يلزم منه محال لان الجسم ممكن الوجود لذاته والقول بكون الممكن
لذاته محتاجا الى الغير ليس قولا باطلا اما القول بان واجب الوجود لذاته
يحتاج الى الغير فهو قول باطل فظهر الفرق الوجه الثاني في الجواب ان نقول
المكان اما ان يكون مفسرا بالبعد الذي ينفذ فيه الجسم او بالسطح المحيط فان كان
الحق هو الاول فالجواب ما ذكرناه في الوجه الاول وهو قوي صحيح وان كان
الحق هو الثاني قلنا ان كل العالم ليس في حيز وجهة البتة بل هو ذات مركب
من الاجزاء والابعاض فان قيل يكون البارئ كذلك كان ذلك قولا بانه جسم مؤلف
من الاجزاء وقد بينا ان ذلك قول باطل محال والله اعلم الحجة الثامنة
ان كل ما صحت الاشارة الحسية اليه بانه هاهنا او هناك فاما ان يكون موصوفا
بهذه الصفة على سبيل الاصالة والاستقلال او على سبيل التبعية فان كان
الاول فهو الجسم وان كان الثاني فهو العرض ولما دللنا في الفصل المتقدم
على انه يمتنع كونه جسما وظاهر ايضا انه ليس بعرض والا لكان محتاجا
الى المحل فحينئذ يلزم منه امتناع كونه حاصلا في الحيز والجهة وهو المطلوب
الحجة التاسعة ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس وكان شيئا
عظيما فانه لا بد وان يفترض فيه الاجزاء والابعاض لان الشيء الذي منه
يحاذي يمين العرش غير الشيء الذي منه يحاذي يسار العرش وكيف لا نقول
ذلك ونقول بان هذا الجانب يحاذي يمين العرش لا يساره والجانب الاخر منه

يحاذي يسار العرش لا يمينه فلو كان الجانبان شيئا واحدا لزم اجتماع
النفي والاثبات وانه محال اذا ثبت هذا فنقول كل واحد من النصفين
يماس النصف الاخر باحد وجهيه دون الثاني والوجهان متساويان
في تمام الماهية والمتساويان في تمام الماهية وجب ان يصح على كل واحد
منهما ما يصح على الاخر فما صح على احد النصفين ان يماس النصف الاخر باحد
وجهيه دون الثاني وجب ان يصح عليه ان يماسه بالوجه الثاني دون الاول
ومتى صح ذلك لزم صحة التفرق والتمزق عليه فثبت ان كل ما حصل
في الجهة والحيز وكان عظيم الذات فانه يكون جسما مؤلفا من الاجزاء ويكون
التفرق والتمزق عليه جائزا ولما كان ذلك على الله محالا وجب القول
بتنزيهه عن الحيز والجهة والله اعلم الحجة العاشرة لو كان تعالى
فوق العرش لكان اما ان يكون مماسا للعرش او مباينا للعرش ببينونة
متناهية او ببينونة غير متناهية والاقسام الثلثة باطلة فالقول
بكونه فوق العرش باطل اما الحصر فظاهر واما بيان انه يمتنع ان يكون
مماسا للعرش فالدليل عليه ان العرش مؤلف من الاجزاء والابعاض
فالذي يماسه هذا الجزء من العرش غير الذي يماسه الجزء الثاني من العرش
فلما كان العرش مؤلفا من الاجزاء والابعاض وجب ان يكون الله تعالى مؤلفا
من الاجزاء والابعاض ايضا فلو عقل ان يكون المؤلف من الاجزاء
والابعاض الها فلم لا يجوز ان يقال ان اله العالم هو العرش نفسه ولانه
لو جاز ان يقال ان الاله مؤلف من الاجزاء والابعاض مع انه لا يقبل
التفرق والتمزق فلم لا يجوز ان يقال ان العرش وان كان مؤلفا من الاجزاء
والابعاض الا انه لا يقبل التفرق والتمزق ومعلوم ان فتح هذا الباب
يفضي الى نفي الصانع وكل صفة يفضي اثباتها الى نفي الموصوف فهو باطل
فثبت ان القول بكون الاله مماسا للعرش قول باطل واما القسم الثاني
وهو انه مباين للعرش ببينونة متناهية فهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير
يكون ذات الله محاذية لذات العرش وموازية لها وواقعة
في مقابلتها

فكل ما ذكرناه من المماسة فهو بعينه قائم في هذه المحاذاة وايضا
فعلى هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجانب الاعلى ارتفاعا
متناهيا وحينئذ يلزم صحة ان يصير ذات الله مماسا للعرش واما
القسم الثالث وهو ان يكون مباينا للعرش ببينونة غير متناهية فهذا ايضا
باطل لانه اذا كان العالم من احد الجانبين وكانت ذات الله تعالى من الجانب
الاخر فحينئذ يكون البعد بينهما محدودا بهذين الطرفين فلو قلنا ان
هذا البعد غير متناهي لزم ان يقال ان ما لا نهاية له محصور بين حاصرين
وذلك محال فثبت فساد هذه الاقسام الثلثة ويلزم من فسادها
القول بتنزيه ذات الله عن المكان والحيز فان قيل لم لا يجوز ان يقال
انه مماس للعرش او مباين له ببينونة متناهية قوله انه لو كان كذلك
لكان الذي يماس منه احد اجزاء العرش مغايرا للذي يماس منه الجزء الثاني [من العرش]
قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال انه شي واحد وهو بعينه حاصل في جميع
الاحياز وهو بعينه يماس جميع اجزاء العرش او يحاذيها فقضيتها في الباب
ان هذا في الجواهر محال فان الجوهر الواحد لا يحصل في الاحياز الكثيرة
دفعة واحدة فلم قلتم انه لما كان الامر كذلك في الجواهر وجب ان يكون
الامر كذلك في حق الباري فان قياس الغائب على الشاهد مطلقا باطل
لا سيما على مذهبكم فان الاصل المعتبر في اثبات التنزيه ان قياس الغائب
على الشاهد لا يجوز سلمنا انه يلزم منه كونه تعالى مركبا من الاجزاء
والابعاض فلم قلتم ان ذلك محال ولم لا يجوز ان يقال انه وان كان مؤلفا
من الاجزاء الا انها لا تقبل التفرق والتمزق بل هي واجبة البقاء على نعت
واحد سلمنا ان ذلك باطل الا ان هذا انما يلزم اذا قلنا انه تعالى محاذي
للعرش ببعد متناهي اما اذا قلنا انه مباين للعرش ببعد غير متناهي
فهذا عذر لازم اما قوله لو كان كذلك لزم ان يكون ما لا نهاية له محصورا
بين حاصرين وذلك محال قلنا الحس ان الله تعالى قديم ازلي فعلى هذا انه
لا اول لوجوده من جانب الازل اما وجوده من الجانب الذي يلينا

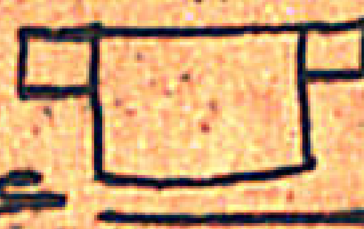
فانه مقارن لوجود كل واحد من هذه الحوادث فاذا جاز في المدة
والزمان ان يكون ذاته مباينا لهذه الحوادث من جانب الازل ببينونة
غير متناهية مع انه يكون مقارنا للعالم في جانب الابد فلم لا يجوز ايضا
ان يقال ان ذاته مباينة للعرش ببعد غير متناهي مع انه يكون مختصا بالحيز
والجهة والجواب انا اذا اشرنا الى شي مختص بحيز وجهة فقد حصل
هناك شي فذلك الشي هل له وجود في ساير الجوانب الستة او لا يكون
اما الثاني فهو باطل لانه يلزم عليه ان يكون اله العالم جوهرا فردا وجزءا
لا يتجزى وذلك باطل بالاتفاق في القسم الاول فنقول الحاصل في كل
واحد من الاحياز التي لا ينقسم اما ان يكون عين الحاصل في الحيز الاخر او غيره
فان كان الاول لزم ان يكون الذات الواحدة حاصلة في الاحياز الكثيرة
دفعة واحدة وذلك معلوم الامتناع ببديهة العقل وايضا فلو عقل
ما ذكرتم فلم لا يعقل ايضا ان يقال العرش جوهر فرد وجزء لا يتجزى
وهو بعينه حاصل في الاحياز الكثيرة وعلى هذا التقدير فلم لا يجوز ان يكون
اله العالم هو نفس العرش وحينئذ يلزم ابطال القول باثبات الصانع
وهو محال قوله لم لا يجوز ان يكون مركبا من الاجزاء الا ان تلك الاجزاء
لا تقبل التفرق والتمزق قلت لانا بينا ان الاجزاء الشاغلة للحيز يجب
كونها متساوية في تمام الماهية وحينئذ يلزم جواز التفرق والتمزق
ولانه لو عقل ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يقال اله العالم هو العرش بعينه وهو
وان كان مركبا من الاجزاء والابعاض الا انه لا يقبل التفرق والتمزق وحينئذ
يلزم نفي الصانع وهو باطل اما قوله لم لا يجوز ان يكون الباري تعالى مباينا
للعالم ببينونة غير متناهية فنقول هذا باطل وذلك لان ذات الباري تعالى
لابد وان يكون متناهيا محدودا من جانب التحت والا لزم ان يكون العالم
حاصلا في ذات الله تعالى وهو محال بالاتفاق واذا ثبت لذات الباري تعالى
حد ونهاية من جانب التحت وثبت ايضا للعالم حد ونهاية فحينئذ يلزم
ان يكون البعد بين الباري وبين العالم محدودا بهذين الحدين وذلك يوجب
كون ذلك البعد متناهيا

فالقول بانه غير متناهي يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال وهذا بخلاف
قولنا الله تعالى موجود في الازل فان الازل ليس عبارة عن وقت معين وحد
محدود حتى يقال الله تعالى موجود قبل ذلك الوقت المعين وفي الوقت الذي يجيء
بعده غير متناهي بل الازل عبارة عن نفي الاولية من غير ان يكون ذلك عبارة
عن وقت معين وحد محدود واما هاهنا فبتقدير ان يكون ذات الله تعالى
مباينا للعالم بالحيز والجهة وجب ان يكون ذات الله تعالى محدودا من جهة
التحت فيكون لذلك الحد طرفا معينا وحدا معينا فيكون البعد بينه وبين
طرف العالم محدودا بين هذين الطرفين فيمتنع وصفه بكونه غير متناهي فهذا تمام
الكلام في تقرير هذا الدليل والله اعلم الحجة الحادية عشر انه تعالى لو كان
حاصلا في حيز معين لكنا اذا فرضنا وصول انسان الى طرف ذلك الشيء فاما ان
يمكنه الدخول فيه والنفوذ فيه او لا يمكن فان كان الاول كان كالهوا اللطيف
والما اللطيف فحينئذ يكون قابلا للتفرق والتمزق وان كان الثاني فحينئذ
يكون صلبا كالحجر الصلد الذي يمتنع النفوذ فيه فيرجع حاصل هذا القول
الى ان اله العالم عند القائلين بالمكان والجهة شيء رقيق كالما والهوا او شيء
صلب كالحجر فيكون هذا القائل معبوده اما الهوا اللطيف واما الحجر الصلد
فيكون حاصل قوله انه حصل فوق العرش حجر صلب جاري مجرى جبل
عظيم وهو يعبد ذلك الجبل ومعلوم ان هذا القول بعيد عن العقل جدا
الحجة الثانية عشر وهي حجة استقرائية اعتبارية فنقول انا رأينا
ان الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واكمل كانت القوة الفاعلة
المؤثرة فيه اضعف وانقص وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه انقص
واضعف كان حصول القوة الفاعلة فيه اقوى واكمل وتقريره انا وجدنا
الارض اكثف الاجسام واقواها جسمية فلا جرم لم يحصل فيها الا قبول الاثر
فقط فاما ان يكون للارض الخالصة تاثير في غيره فقليل جدا واما الما
فهو اقل كثافة وجسمية من الارض فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة
فان الما جاري بطبعه واذا اختلط بالارض اثر فيه انواعا من التاثيرات

واما الهوا فانه اقل جسمية وكثافة من الما فلا جرم كان اقوى في التاثير
من الما ولذلك قال بعضهم ان الحيوة لا تكمل الا بالنفس وزعموا انه لا معنى
للروح الا الهوا المستنشق واما النار فانها الطف من الهوا فلا جرم
كانت اقوى الاجسام العنصرية في التاثير فانه بقوة الحرارة يحصل الطبخ
والنضج ويتكون المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان
واما الافلاك فانها الطف من الاجرام العنصرية لا جرم كانت هي المستولية
على هذه العناصر بالمزج والتركيب وهذا على قول اكثر الفلاسفة
المتقدمين الذين يقولون اجرام الافلاك ليست صلبة بل هي جارية مجرى
الانوار اللطيفة واذا ثبت هذا فنقول هذا الاستقرا يدل على ان
الشيء كلما كان اكثر جرمية وحجما كان اقل قوة وتاثيرا وكلما كان اقوى
قوة وتاثيرا كان اقل حجمية وجرمية واذا كان كذلك فهذا الاستقرا
يفيد ظنا قويا انه حيث حصل كمال القوة والقدرة على الاحداث والايجاد
وجب ان لا يحصل هناك معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالحيز والجهة
وهذا وان كان حجة استقرائية الا انه عند الاعتبار التام يفيد كونه
سبحانه منزها عن الجسمية والاختصاص بالحيز والجهة والله اعلم

## الفصل السادس في حكاية شبهات مثبتي الجسمية والمكان

اعلم ان القوم عولوا على وجوه من الكلمات
فالشبهة الاولى انهم قالوا لما خلق الله العالم فاما ان يقال انه
خلقه في ذاته او في خارج ذاته والاول باطل بالاتفاق ولانه يلزم
ان يكون ذاته محالطة للقاذورات والثاني يقتضي كون العالم واقعا
خارج ذات الله ومباينا عن ذاته فيكون الله تعالى مباينا للعالم بالحيز
والجهة فاما القول بان العالم وقع لا في ذات الله تعالى ولا في خارج
ذات الله فهذا مما لا يقبله العقل البتة الشبهة الثانية قالوا الاشيا
ان هذا العالم موجود وذات الله تعالى ايضا موجود وكل موجودين
فلا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه بجهة من الجهات
الستة

فاما الذي لا يكون مباينا عنه ولا مباينا عنه في شيء من الجهات فهذا
هو العدم المحض والنفي الصرف فالقول به تصريح بنفي الصانع وذلك باطل
الا ترى انا اذا قلنا في الشيء انه غير حاصل في الدار وغير حاصل ايضا
خارج الدار كان هذا تصريحا بكونه عدما محضا ونفيا صرفا فثبت
انه تعالى لو لم يوجد خارج العالم كان معدوما محضا وذلك باطل
فوجب القول بكونه موجودا خارج العالم الشبهة الثالثة
لا نزاع بين المسلمين في انه تعالى عالم بالجزئيات فنقول العالم بالجسمانيات
لا بد وان يكون جسما حاصلا في الحيز والدليل عليه انا اذا تخيلنا مربعا
مجنحا بمربعين على هذه الصورة  فنحن نميز في خيالنا
بين هذين المربعين الواقعين على هذين الطرفين
فهذا الامتياز اما ان يكون واقعا في الوجود الخارجي او في الوجود
الذهني والاول باطل لانه يمكننا ان نتخيل هذه الصورة حال كونها معدومة
في الخارج فثبت ان هذا الامتياز واقع في الذهن وليس ذلك الامتياز
بسبب حصول الامتياز في الماهية او لوازمها لان الماهية ولوازمها
مشترك فيها بين هذين المربعين فوجب ان يكون سبب هذا الامتياز
شيئا من العوارض لكن الامتياز في العوارض لا يحصل الا عند التغاير في
القابل فان الصورتين لو اجتمعتا في محل واحد وفي قابل واحد لكان
كل ما يفرض عارضا لاحدهما كان هو بعينه عارضا للآخر وحينئذ يصير
ذلك العارض مشتركا فيه فلا يكون موجبا للتغاير والتباين فثبت
انه لا يمكن حصول الامتياز في الذهن بين هذين المربعين الواقعين على
الجانبين الا اذا كان محل احدهما غير محل الآخر فثبت ان المدرك لهذه
الصورة لا بد وان يكون جسما منقسما فثبت انه تعالى مدرك للجزئيات
وثبت ان كل من كان مدركا للجزئيات وجب ان يكون جسما حاصلا في الحيز
والجهة فثبت انه تعالى جسم حاصل في الحيز واعلم انه ثبت بالوجه الذي
ذكرناه ان ادراك الجزئيات لا يحصل الا عند حصول الجسمية ثم ان الفلاسفة

قالوا الله ليس بجسم فيمتنع كونه مدركا للجزئيات والمجسمة قالوا الله
مدرك للجزئيات فوجب كونه جسما الشبهة الرابعة انه تعالى ذات
موصوفة بالصفات وكل ما كان كذلك فلا بد وان يكون جسما حاصلا
في الحيز بيان الاول انه تعالى عالم قادر والمعقول من كونه ذاتا
قائما بالنفس مغاير للمعقول من كونه عالما قادرا ولذلك فانه يمكننا
ان نعقل كونه تعالى ذاتا قائمة بالنفس مع الشك في كونه تعالى عالما
قادرا والمعلوم مغاير لغير المعلوم فثبت ان العلم والقدرة صفتان
قائمتان بالذات وبيان ان كل من كان موصوفا بالصفات فانه لا بد وان يكون
جسما حاصلا في الحيز هو ان المعقول من قيام الصفة بالذات كون الصفة
حاصلة في تلك الجهة المعينة تبعا لحصول محلها في تلك الجهة فاما اذا
رفعنا هذا المعنى عن العقل فحينئذ لا يبقى في العقل تفاوت بين الذات وبين
الصفة وحينئذ لا يكون كون احدهما ذاتا والآخر صفة اولى من العكس
فلما ثبت انه تعالى موصوف بالصفات وثبت ان الموصوف بالصفة
يجب ان يكون حاصلا في الحيز لزم القطع بكونه تعالى حاصلا في الحيز
والحاصل انه ثبت انه لا معنى لاتصاف الذات بالصفة الا حصول الصفة
في الجهة المعينة تبعا لحصول محلها في تلك الجهة ثم ان المعتزلة قالوا
لكنه يمتنع كونه حاصلا في الحيز فيمتنع كونه موصوفا بالصفات والمجسمة قالوا
لكنه ثبت كونه موصوفا بالصفات فوجب الجزم بكونه تعالى حاصلا في الحيز
الشبهة الخامسة اني رأيت مناظرة طويلة جرت بين موحد ومشبه
فلخصت تلك المناظرة وضممت اليها زوائد كثيرة وهي هذه قال المشبه لا شك
ان كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما محايثا للآخر او مباينا عنه
فالمراد من المحايثة كون كل واحد منهما بحيث الاخرى يكون احدهما ساريا
في الآخر فهذا هو المراد من لفظ المحايثة فليكن المراد معلوما منه
اذا ثبت هذا فنقول كون كل موجودين في الشاهد كذلك اما ان يكون
لخصوص كونه جوهرا او لخصوص كونه عرضا او لامر مشترك بين
الجوهر والعرض

وذلك المشترك اما الحدوث واما الوجود والكل باطل سوى الوجود
فوجب ان يكون العلة لذلك الحكم هو الوجود والباري تعالى موجود فوجب
الجزم بانه تعالى لا بد وان يكون اما محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهة
واعلم ان هذا الكلام انما يتم بتقرير مقدمات ونحن نذكرها اما
المقدمة الاولى وهي قولنا كل موجودين في الشاهد فلا بد وان يكون احدهما
محايثا للاخر او مباينا عنه بجهة فنقول هذا الحكم لا بد له من علة
والدليل عليه هو ان المعدوم لا يصح منه هذا الحكم وهذه الموجودات
التي في الشاهد يصح فيها هذا الحكم فلولا امتياز ما صح منه هذا الحكم
عما لا يصح منه هذا الحكم والا لامتنع حصول هذا الامتياز واما
المقدمة الثانية فهي في بيان انه يمتنع تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا
وبخصوص كونه عرضا والدليل عليه ان المقتضي لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرا
لصدق على الجوهر انه يصح ان ينقسم الى ما يكون محايثا لغيره والى ما يكون مباينا
عنه ومعلوم ان ذلك باطل لان الجوهر يمتنع ان يكون محايثا لغيره وبهذا الطريق
يظهر ان المقتضي لهذا الحكم ليس كونه عرضا ايضا لامتناع ان يكون العرض
مباينا لغيره بالجهة والمقدمة الثالثة في بيان ان هذا الحكم غير
معلل بالحدوث ويدل عليه وجوه الاول ان الحادث عبارة عن وجود
سبقه عدم والعدم غير داخل في العلية فاذا اسقط العدم عن درجة
الاعتبار لم يبق الا الوجود والثاني انه لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث
لكان الجاهل بكون السماء محدثة وجب ان يكون جاهلا بان السماء بالنسبة
الى سائر الموجودات التي في هذا العالم اما ان يكون محايثا لها او مباينا
عنها بالجهة لان المقتضي للحكم اذا كان امرا معينا فالجاهل بذلك المقتضي يجب
ان يكون جاهلا بذلك الحكم الا ترى ان الوجود لما كان هو المستدعي
للتقسيم الى القديم والى المحدث لا جرم كان اعتقاد انه غير موجود
يكون مانعا من التقسيم بالقدم والحدوث ولما كان التقسيم الى الاسود والابيض
متفرعا على كونه ملونا لا جرم كان اعتقاد ان الشيء غير ملون مانعا

من اعتقاد التقسيم الى الاسود والابيض ولما رأينا ان الدهري الذي يعتقد
قدم السموات والارضين لا يمنعه ذلك من اعتقاد ان السموات اما ان يكون
محايثة للارضين او مباينة عنها بالجهة علمنا ان هذا الحكم غير معلل بالحدوث
الوجه الثالث وهو ان كون هذه السموات والارضين محدثة امر يعلم
بالدليل ووجوب كونها اما محايثة واما مباينة امر معلوم بالضرورة
والوصف الذي يعلم بالدليل يمتنع جعله اصلا للوصف الذي يعلم ثبوته بالضرورة
فثبت بهذه الوجوه ان المقتضي لقولنا ان هذه الاشياء اما ان يكون محايثة
او مباينة ليس هو الحدوث المقدمة الرابعة انه لما كان المقتضي
لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود والباري تعالى موجود فكان المقتضي
لكونه تعالى اما محايثا للعالم او مباينا عنه حاصلا في حقه فوجب ان يكون
هذا الحكم حاصلا في حق الله تعالى واعلم انا نفتقر في تقرير هذه المقدمة
الى بيان ان الوجود حقيقة واحدة في الشاهد وفي الغائب فهذا غاية
ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة والله اعلم الشبهة السادسة
قالوا جميع العقلاء مجبولون باصل الخلقة على اعتقاد ان الله موجود فوق العالم
ولذلك فانا نراهم مع اختلاف اديانهم وتباين مذاهبهم يجبلون عند الدعاء
والخضوع والخشوع على رفع الابصار الى جهة فوق وعلى رفع الايدي
الى تلك الجهة ولو ان الناس تركوا على اصل الخلقة ومقتضى الجبلة الاصلية
لم يعتقدوا الا ان اله العالم موجود في جهة فوق واذا كان هذا المعنى
مما يشهد به فطرة العقل وجب ان يكون القول به حقا الشبهة السابعة
ان كتب جميع الانبياء والرسل مملوءة من كونه في جهة فوق اما القرآن فقد جاء
فيه كونه على العرش بصريح اللفظ سبع مرات وذكر ايضا وهو القاهر فوق
عباده وقوله اليه يصعد الكلم الطيب والالفاظ الدالة على التنزيل والانزال وارد
كثيرة جدا والآيات المشتملة على لفظة الى الدالة على انتهاء الغاية جاوزت الحد
وليس في القرآن البتة لفظ يدل على نفي الجهة فلو كان الدين الحق عنده نفي الجهة
لكان من الواجب ان يذكر ذلك مرة واحدة على ما اثبت الجهة في آيات لا حصر لها
ولا حد لها ولم يذكر البتة نفي الجهة

صلعم

علمنا انه كان مقرا على اثبات الجهة واما الاخبار المنقولة عن الرسول
فلا حد لها ولا حصر واما التورية مملوة من هذا المعنى وهذا يدل على
ان الانبيا والرسل كانوا متفقين على اثبات الجهة لله تعالى وليس لقايل
ان يقول انا نذكر لهذه الالفاظ تاويلات وذلك لان الدين الحق لو كان هو التنزيه
الذي ذكرتموه لكان من الواجب ان يرد في هذه الكتب الالهية ما يدل على
تقرير هذا الاصل العظيم وعلى تاكيده بصريح اللفظ حتى يصير الحق معلوما
وحينئذ نصرف بقية الالفاظ الى التاويل اما لما لم يرد في شي من الكتب الالهية
البتة ما يدل على التنزيه الذي تذكرونه وراينا مملوة من الالفاظ الدالة على
كونه تعالى موجودا في الفوق علمنا ان مذهب الانبيا والرسل هو هذا المذهب
وان الذي تقولونه مخالف لاديانهم ومذاهبهم فهذا تقرير شبهات القوم
في هذا الباب الشبهة الثامنة ثبت انه يجوز رويه الله تعالى والرويه
ممتنعة الا اذا كان المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل وذلك يقتضي
كون الله في الجهة والحاصل ان جواز الرويه مشروط بالمقابلة ثم قالت
المشبهة ثبت جواز الرويه فوجب القول بكونه تعالى في الجهة وقالت المعتزلة
ثبت امتناع كونه تعالى في الجهة فوجب ان يمتنع رويته والله اعلم بالصواب

الفصل السابع في الجواب عن تلك الشبهات اما الجواب
عن الشبهة الاولى والثانية فقد تقدم في الفصل الاول على سبيل الاستقصا
وذلك لان قولنا ان اثبات موجود لا داخل العالم ولا في خارجه
محال اما ان يكون العلم بامتناع هذا القسم علما ضروريا او استدلاليا وبطل
كونه ضروريا للوجوه الكثيرة المذكورة فوجب ان يكون استدلاليا لكن
صحة الدلايل التي ذكرتموها موقوفة على ابطال هذا فلو اثبتنا ابطال
هذه المقدمة بتلك الدلايل لزم الدور فهذا هو الجواب المعتمد الذي نعول عليه
واما الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا فانه سلم ان الجزم بهذه المقدمة
حاصل الا انه زعم ان الحاكم بهذه المقدمة هو الوهم لا العقل وزعم ان
حكم الوهم في غير المحسوسات باطل غير ملتفت اليه ولقايل ان يقول انكم سلمتم

ان الجزم الحاصل بصحة هذه المقدمة يساوي الجزم الحاصل بالقضايا البديهية
الاولية او لا تعترفون به فان كان الحق هو الثاني وهو ان الجزم الحاصل
في هذه المقدمة اضعف من الجزم الحاصل في البديهيات فحينئذ يفتقر الجزم
بهذه المقدمة الى الدليل المنفصل وعند هذا فلا حاجة بنا في هذا المقام
الى بيان ان الحاكم بهذه المقدمة هو الوهم او غيره واما ان اعترفتم بان الجزم
بهذه القضية يساوي الجزم بالبديهيات فنقول العلم بان احد الجزمين
حاصل من العقل الصادق وان الجزم الثاني حاصل من الوهم الكاذب
اهو علم ضروري او نظري فان كان علما ضروريا كان العلم الضروري
حاصلا بان الحكم بان كل موجودين فلا بد ان يكون احدهما ساريا في الاخر
او مباينا عنه بالجهة حكم حاكم كاذب ومتى كان الامر كذلك كان كذب
هذه القضية معلوما بالضرورة وقد كنا فرضنا ان الجزم بصحتها يساوي الجزم
في القوة هذا خلف وان كان ذلك العلم مستفادا من الحجة والدليل فحينئذ يتوقف
صحة البديهيات على هذا النظر والدليل لكن العلم بصحة النظريات موقوف
على العلم بالبديهيات فيلزم الدور والدور باطل فكان العلم بصحة هذه البديهيات
موقوفا على مقدمة باطلة والموقوف على الباطل باطل فيلزم القدح في كل
البديهيات وذلك باطل قطعا فعلمنا ان الجواب الذي عول عليه الشيخ
الرئيس ههنا ضعيف في هذا البحث الغامض والله اعلم والجواب عن الشبهة
الثالثة انه بنا على ادراك الشي لا يتم الا عند حصول صورة المعلوم في ذات
العالم والاستقصا التام فيه قد سبق والجواب عن الشبهة الرابعة انها
مبنية على ان معنى حصول الصفة في الموصوف حصول تلك الصفة في ذلك الحيز
تبعا لحصول محلها تلك الذات فيه وهذا باطل لان حصول تلك الذات في ذلك
الحيز صفة لتلك الذات قائمة بها فلو كان معنى حصول الصفة ما ذكرتم لوجب
ان يكون حصوله في الحيز مسبوقا بحصول اخر له في الحيز وذلك يوجب التسلسل
٥ وهو محال والجواب عن الشبهة الخامسة من وجوه الاول ان مدار هذه
الشبهة على ان كل موجودين في الشاهد فانه لا بد ان يكون احدهما محايثا للاخر
او مباينا له بالجهة

وهذه المعارضة ممنوعة وبيانه من وجوه الأول أن جمهور الحكماء يثبتون
موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني ولا مباينة عنه بالجهة وذلك
لأنهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة ويثبتون
الهيولى ويجوزون أن هذه الأشياء موجودات غير ~~متناهية~~ متحيزة ولا حالة
في المتحيز ولا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة
الثاني أن جمهور المعتزلة يثبتون إرادات وكراهات موجودة لا في محل
ويثبتون فناء لا في محل إذا خلقه الله تعالى يفنى به جميع الأجسام فهذه الأشياء
لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم ولا أنها مباينة عنه بالجهة الثالث
أنا نقيم الدلالة القاطعة على أن الإضافات موجودات في الأعيان
ثم نبين أنه يمتنع كونها محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة وذلك يبطل الكلام
أما بيان كون الإضافات موجودات في الأعيان فقد ذكرناه في باب
أقسام الأعراض وأما بيان أنه لما كانت الإضافات موجودة في الأعيان
فإنه يمتنع أن يصدق عليها كونها محايثة للذوات أو مباينة عنها بالجهة
هو أنه لو كان الأمر كذلك لكان يلزم أن يقوم بنصف الأب نصف الأبوة وبثلثه
ثلثها ومعلوم أن ذلك باطل فثبت أن كون هذه الإضافات سارية في ذات
الأب قول محال وأيضا يمتنع أن يقال إن هذه الإضافات مباينة بالجهة
عن ذات الأب وإلا لزم كون الأبوة جوهرا قائما بذاته وهو محال فثبت بهذه
البيانات وجود موجودات لا يصدق عليها أنها محايثة للجسم أو أنها مباينة
عن ذات الجسم بالجهة فثبت بهذا بطلان هذه المعارضة السؤال الثاني
سلمنا أن كل موجودين في الشاهد فلا بد أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا
عنه بالجهة لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه إما كذا وإما كذا إشارة إلى كونه
قابلا للانقسام إليهما لكن قبول القسمة حكم عدمي والعدم لا يعلل إنما قلنا إن
قبول القسمة حكم عدمي لأن أصل القبول حكم عدمي فوجب أن يكون قبول القسمة حكما
عدميا إنما قلنا إن أصل القبول حكم عدمي لأنه لو كان أمرا وجوديا لكان صفة موجودة
للشيء المحكوم عليه بكونه قابلا والذات قابلة للصفة القائمة بها فيكون

قبول ذلك القبول زائدا عليه ولزم التسلسل وإنما قلنا إنه لما كان أصل
القبول عدميا كان قبول القسمة أيضا كذلك لأن قبول القسمة قبول مخصوص
فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة لزم قيام الموجود بالعدم وهو محال
وإن كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي وإذا ثبت أنه حكم عدمي
امتنع تعليله لأن العدم نفي محض فكان التأثير فيه محالا فثبت أن قبول القسمة
لا يمكن تعليله السؤال الثالث هب أنه من الأحكام المعللة فلم لا يجوز أن يكون
ذلك معللا بخصوص كونه جوهرا أو بخصوص كونه عرضا قوله لأن كونه جوهرا
يمنع من المحايثة وكونه عرضا يمنع من المباينة بالجهة وما كان علة لقبول
الانقسام إلى قسمين يمتنع كونه منافيا لأحد القسمين قلنا ما الذي تريدون
بقولكم الموجود في الشاهد ينقسم إلى المحايث وإلى المباين بالجهة إن أردتم به أن
الموجود في الشاهد قسمان أحدهما الذي يكون محايثا لغيره وهو العرض والثاني
ما يكون مباينا لغيره بالجهة وهو الجوهر فهذا مسلم لكنه في الحقيقة
إشارة إلى حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين فإن عندنا وجوب كونه
محايثا لغيره معلل بكونه عرضا ووجوب كون القسم الثاني مباينا عن غيره
بالجهة معلل بكونه جوهرا فبطل قولكم إن خصوص كونه عرضا وجوهرا لا يصلح
لعلية هذا الحكم وإن أردتم به أن إمكان الانقسام إلى هذين الحكمين حكم واحد
وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد فهذا باطل لأن إمكان
الانقسام إلى هذين القسمين لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد
فضلا عن أن يثبت في جميعها لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر
وإما عرض فإن كان جوهرا امتنع كونه محايثا لغيره فلم يكن قابلا لهذا الانقسام
وإن كان عرضا امتنع كونه مباينا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام
فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة فاسدة وأن هذا المستدل أوهم
أن قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثا لغيره أو يكون مباينا عنه بالجهة
إشارة إلى حكم واحد ثم بنى عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه
جوهرا أو بخصوص كونه عرضا ونحن بينا أنه إشارة إلى حكمين مختلفين معللين
بعلتين مختلفتين

السؤال الرابع سلمنا انه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرا
ولا بخصوص كونه عرضا فلم قلتم انه لا بد من تعليله اما بالحدوث واما بالوجود
وما الدليل على هذا الحصر اقصى ما في الباب ان يقال سبرنا وبحثنا فلم نجد قسما
آخر الا انا بينا في الكتب المنطقية ان عدم الوجدان لا يوجب وجدان العدم
وقررنا ان التقسيمات المنتشرة لا تفيد الظن فضلا عن اليقين السؤال
الخامس سلمنا ان عدم الوجدان يفيد وجدان العدم الا انا نذكر ههنا وجوها اخر
سوى الحدوث والوجود وبيانه من وجهين الاول انه يحتمل ان يكون المقتضي لقولنا
الشيء اما ان يكون محايثا للعالم او مباينا عنه هو كونه بحيث يصح الاشارة
الحسية اليه وذلك لانا نقول كل شيئين يصح الاشارة الحسية اليهما فاما ان
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر وذلك كما في اللون والمتلون
وهذا هو المحايثة واما ان يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى ٥
الآخر وهذا هو المباينة في الجهة فثبت ان المقتضي لقبول هذه القسمة
هو كون الشيء مشارا اليه بحسب الحس وعلى هذا التقدير فما لم يقيموا الدلالة
على انه تعالى مشار اليه بحسب الحس فانه لا يمكن ان يقال انه يجب ان يكون
اما محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهة لكن كونه تعالى بحيث يصح الاشارة
اليه بحسب الحس هو عين ما وقع النزاع فيه وحينئذ يتوقف صحة الدليل
على صحة المدلول وذلك يفضي الى الدور وانه باطل الثاني لا شك ان الجوهر
والعرض يخالفان ذات الله تعالى فالامر الذي به يخالف ذات الله وصفاته
مفهوم مشترك بينهما فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لقبول القسمة الى المحايث
والى المباين هو ذلك المفهوم المشترك السؤال السادس سلمنا الحصر
فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لقبول هذه القسمة هي الحدوث قوله الحدوث
ماهية مركبة من العدم والوجود قلنا الممكن هو الذي يكون ماهيته قابلة
للوجود والعدم وكون الشيء بحيث ينقسم الى المحايث والمباين معناه قبول
الانقسام الى هذين القسمين والقابلية ان كانت صفة وجودية كانت كذلك
في الموضعين وان كانت صفة عدمية فهي كذلك في الموضعين فتعليل احدهما

بالآخر يقتضي اما تعليل وجود بوجود او تعليل عدم بعدم ولا امتناع
في واحد من هذين الامرين اما قوله ثانيا لو كان المقتضي لهذا الحكم هو
الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم قلنا لم قلتم
ان الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالاثر الا ترى ان جهل الناس بموجبات
الصحة والمرض لا يوجب جهلهم بحصول الصحة والمرض وجهل الدهرية
بكونه تعالى قادرا على الخلق والتكوين لا يوجب جهلهم بوجود هذا العالم
وايضا ان كان الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالاثر لكان العلم بالمؤثر لو كان
يوجب العلم بالاثر فعلى هذا التقدير لو كان المقتضي للانقسام الى المحايث
والى المباين بالجهة هو الوجود لكان كل من علم كون الله تعالى موجودا
وجب ان يلزم من ذلك العلم علمه بكونه تعالى محايثا لغيره او مباينا عنه
بالجهة ومعلوم ان ذلك باطل لان جمهور اهل التنزيه على كثرتهم وقوة خواطرهم
يعلمون كونه تعالى موجودا مع انه لا يخطر ببالهم البتة وجوب كونه تعالى
اما محايثا للعالم او مباينا عنه بالجهة فبطل قولهم قوله ثالثا كونه
محدثا وصف معلوم بالدليل وكون السموات اما محايثة للارضين او مباينة
عنها بالجهة معلوم بالضرورة والشيء المعلوم بالضرورة لا يمكن تعليله
بالشيء الذي لا يعلم الا بالنظر قلنا هذا ممنوع فانا نبين ان في كثير من الاشياء
الاثر معلوم بالضرورة والاستدلال معلوم بالنظر السؤال السابع
سلمنا ان المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث وانه هو الوجود لكن لم قلتم
انه يلزم حصول هذا الحكم في حق الله تعالى وبيانه ان هذا المطلوب انما
يلزم لو كان وجود الله مساويا لوجود الممكنات وهذا انما يصح اذا قلنا
ان وجود الله تعالى صفة قائمة بماهيته والكرامية لا يقول اكثرهم بذلك
السؤال الثامن انه قد يحصل المقتضي ولكن يتخلف عنه الحكم اما لان
المحل غير قابل واما لان الشرط فائت الا ترى ان كون الحي حيا يصح قبول
الشهوة والنفرة والالم واللذة والجهل والموت ثم انه تعالى حي مع ان
شيئا من هذه الاحكام لا يصح عليه اما لاجل انه تعالى غير قابل لهذه الاحكام

او لان نقول هذه الاحكام موقوفة على شرط يمتنع حصوله في حق الله تعالى
فلا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك السؤال التاسع ان ما ذكرتم ان دل
على ان المقتضي لقبول هذه القسمة هو الوجود فهاهنا ما يدل على انه ليس
الامر كذلك فانه لو كان المقتضي لقبول الانقسام الى المحايث والى المباين
هو الوجود لان الوجود حاصل للجوهر فوجب ان ينقسم الجوهر الى ما يكون
محايثا والى ما يكون مباينا بالجهة ومعلوم ان انقسام الجوهر الى هذين القسمين
محال ولزم ايضا في العرض ان ينقسم الى هذين القسمين ومعلوم انه محال
فان قالوا ان كل جوهر وعرض فانه يصح ان يكون منقسما الى هذين القسمين
نظرا الى كونه موجودا وانما يمتنع ذلك الانقسام نظرا الى مانع منه
وهو خصوصية ماهيته فنقول فهذا اعتراف بانه لا يلزم من
كون الوجود علة لصحة امر من الامور ان يصح ذلك الحكم على كل ما كان
موصوفا بالوجود لاحتمال ان يكون خصوصية تلك الماهية مانعة من ذلك
الحكم السؤال العاشر ان ما ذكرتموه من الدليل قايم في صور كثيرة مع
ان النتيجة المطلوبة باطلة قطعا الاول ان كل ما سوى الله فانه محدث
فيكون صحة الحدوث حكما مشتركا بينها فنقول هذه الصحة حكم مشترك
فلا بد لها من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث واما الوجود ولا يمكن
ان يكون المقتضي لصحة الحدوث هو الحدوث لان صحة الحدوث سابقة
على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على الشيء يمتنع كونه معللا
بالمتاخر فثبت ان صحة الحدوث لا يمكن ان يكون معللة بالحدوث فوجب كونها
معللة بالوجود فوجب ان يكون كل موجود بحيث يصح ان يكون محدثا ومعلوم
انه باطل الثاني ان كل موجودين في الشاهد فلا بد ان يكون احدهما
محايثا للاخر او مباينا عنه في اي جهة كانت ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر
ان هذا الحكم معلل بالوجود والباري موجود فيلزم ان يصح على الباري
كونه محايثا للعالم او مباينا عنه باي جهة كانت وذلك يقتضي جواز الحركة
على الله وهو محال الثالث وهو ان كل موجودين في الشاهد فهو اما حجم
واما

واما قايم بالحجم والكرامية لا يقولون به واعلم انا انما طولنا في
الكلام على هذه الشبهة لان الكرامية يعولون عليها ويظنون انها حجة
قاهرة ونحن بالغنا في تهذيبها وترتيبها واوردنا عليه هذه الاسولة
القاهرة ليظهر ضعفها والله اعلم الجواب عن الشبهة السادسة
وهي رفع الايدي الى السماء فنقول ان رفع الايدي الى السماء انما كان لان احوال
السماء مصدر البركات والخيرات فان الانوار انما تنزل منها والامطار انما تنزل
منها واذا الف الانسان حصول الخيرات من جانب مال طبعه اليه فهذا المعنى هو الذي
اوجب رفع الايدي الى السماء وتوجيه الابصار اليها والذي يدل عليه ان الموضع
الذي من السماء يكون فوقا لاهل بلد يكون يمينا لاهل بلد اخر ويسارا لاهل
بلدة ثالثة والدليل عليه ان الشمس اذا كانت في اول السرطان كان الضوء
ينزل الى اعماق الابار في مكة والمدينة ونفي جميع جوانب البير وليس الامر
كذلك في البلاد الشمالية وهذا ما يعرفه جميع العوام الذين سافروا في البلاد
اذا ثبت هذا فنقول ان اهل كل بلد يرفعون ايديهم الى الجانب الذي هو فوقهم
فان كان اله العالم كاينا في الموضع الذي هو فوق هذه البلدة لزم ان يكون
كاينا لا فوق البلدة الثانية بل اما على يمينها او يسارها او جهة اخرى وحينيذ
لا يلزم من رفع الايدي الى السماء كون الاله فوق ذلك الموضع واما ان قلنا
ان اله العالم كاين فوق جميع البلاد فهذا انما يتم لو كان اله العالم كرة محيطة
بجميع الارض وحينيذ يرجع حاصل هذا القول الى ان اله العالم فلك من الافلاك
المحيطة بالارض ومعلوم ان العاقل لا يقول ذلك والجواب عن الشبهة
السابعة هو ان الدعوة للخلق الى الحق يجب ان يكون واقعة على احسن الوجوه
واقربها الى الصلاح ولما كان التصريح بالتنزيه مما لا يقبله عقول العوام
لا جرم كان الاولى استعمال الدعوة على الفاظ توهم التشبيه مع التنبيه
على كلمات تدل على التنزيه المطلق والجواب عن الشبهة الثامنة ان الكلام
في انه هل يجوز رؤية الله سبحانه او يتعذر صحتها فانا نقول ان ذلك بمجرد الاستبعاد
كما قلنا ان الوهم والخيال يستبعد وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه فوجب
ان يكتفى بهذا القدر ومن حاجه الى التمسك بالرؤية

وان كان غير كافي معقول لما انا اثبتنا موجودا لا في العالم ولا في خارج العالم
على خلاف حكم الوهم والخيال فكذلك جمع عظيم من الناس اثبتوا وجوده لا في
لا في الجهة فلم قلتم ان ذلك محال وما الدليل الذي دل على امتناعه فان احدا
من المخالفين لم يذكر فيه شيئا سوى الاستبعاد فهذا تمام الاجوبة عن شبهات
مثبتي الحيز والجهة لله والله اعلم بحقائق الامور

## الفصل الثامن

في بيان انه يمتنع ان يكون اله العالم هو هذا الفضاء الذي لا نهاية له اعلم ان
من الناس من قال ان هذا الفضاء الذي لا نهاية له هو الله ثم قالوا والسبب
في اعتقاد هذا المذهب ان بديهة العقل حاكمة بان الموجود اما هذا الفضاء
واما شيء يحصل في هذا الفضاء اما حصولا على سبيل الاستقلال وهو الجسم
او على سبيل التبعية وهو العرض قالوا فالصفات والاعراض محتاجة الى الذوات
التي هي الجواهر والاجسام وهذه الذوات محتاجة في وجودها الى هذا الفضاء
واما هذا الفضاء فانه غير محتاج الى شيء اخر لان الفضاء شيء قائم بنفسه فلا حاجة
به الى فضاء اخر وايضا العقل يأبى تصور عدم هذا الفضاء لانا نفرض ان
يرتفع هذا الفضاء فهل يتميز هناك الجانب الذي هو قدامي عن الجانب الذي
الذي هو خلفي او لا يتميز فان لم يتميز فهذا مدفوع في بديهة العقل وان تميز
احد الجانبين عن الاخر فذلك الفضاء موجود لانا لا نعني بهذا الفضاء الا الامر الذي
يتميز فيه جهة عن جهة وجانب عن جانب فعلى هذا التقدير الفضاء شيء يلزم
من فرض عدمه فرض وجوده وذلك محال والمفضي الى المحال محال فثبت ان
فرض عدم هذا الفضاء ممتنع لذاته فثبت بما ذكرنا ان هذا الفضاء واجب الوجود
لذاته وثبت ان ما سواه من الذوات والصفات مفتقر اليه وثبت انه غني عن
كل ما سواه ولا معنى للاله الا الواجب الوجود لذاته الا ذلك فثبت ان اله العالم
ليس الا هذا الفضاء الذي لا نهاية له ثم قالوا ان جميع الصفات اللائقة بالالهية
حاصل فيه فاحداها قولنا الاله يجب ان يكون غير متناهي وهذا الفضاء كذلك
لانه لو كان متناهيا لكان اما ان يتميز جانب عن جانب في الخارج منه واما ان
لا يتميز فان حصل ذلك الامتياز فهو موجود حال ما فرض معدوما هذا خلف

وان لم يحصل ذلك الامتياز فقد ذكرنا ان بديهة العقل حاكمة بامتناع ذلك
وثانيها ان من صفات الاله تعالى انه مع كونه غير متناهي يكون غير قابل
للفصل والوصل والاجتماع والافتراق وهذا الفضاء كذلك لانه مع كونه غير متناهي
لا يقبل التمزق والتفرق والفصل والوصل بل هو باق ابد الاباد على حالة
واحدة وثالثها انه جاء في صفة الله كونه قريبا من عباده كما جاء في الكتاب الالهي
من قوله وهو معكم اينما كنتم ومن قوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد والقول
بان اله العالم هو هذا الفضاء يحقق هذا الكلام واما قول من يقول ان على
هذا التقدير يكون ذاته مخالطة للقاذورات فهو كلام ضعيف لان هذا
انما يضر اذا تأثر ذلك الشيء بما يخالطه والفضاء لا يتغير ذاته ولا حقيقته
بسبب ما يحصل فيه البتة الا ترى انه لا نزاع في انه تعالى موجود مع كل الحوادث
ولم يلزم من كونه تعالى مع هذه الحوادث بحسب الوقت والزمان تغير
في ذاته فكذلك لا يلزم من كونه تعالى معها بحسب الجهة والمكان حصول التغير
فيه ورابعها ان على هذا التقدير يكون غنيا عن المكان والحيز لان من المعلوم
بالضرورة ان هذا الفضاء ليس حاصلا في فضاء اخر بل هو شيء قائم بنفسه غني عن
كل ما سواه فهذا كلام شبهات هؤلاء الاقوام واعلم ان هذا القول عندنا
باطل لان هذا الفضاء اما ان يكون عدما محضا واما ان يكون موجودا فان كان
عدما محضا امتنع القول بكونه الها للعالم وان كان موجودا فلا شك انه قابل
للمساحة والتقدير والتبعيض فان الخلاء الذي بين جداري الصفة اصغر من الخلاء
الذي بين جداري البلد وما كان كذلك كان قابلا للقسمة والتجزئة وما كان كذلك
كان مركبا وكل مركب ممكن ولا شيء من الممكن بواجب ينتج فلا شيء من الفضاء بواجب
الوجود لذاته وينعكس فلا شيء من واجب الوجود لذاته بفضاء وهذا برهان
قاطع في اثبات المطلوب واما قولهم بان هذا الفضاء غني عن الغير وفي نفسه
وغير متناهي والاله غني عن الغير وغير متناهي فكل ذلك مشكل لان قياس
من موجبتين في الشكل الثاني وانه غير منتج لما ثبت ان لا يمتنع في العقل اشتراك
الماهيات المختلفة في بعض اللوازم والله اعلم

## الفصل التاسع

في تفسير قولنا ان الاله تعالى غير متناهي اعلم ان هذا اللفظ يطلق في حق الله
تارة بحسب ذاته وتارة بحسب دوام وجوده وتارة بحسب صفاته وقبل
الخوض في هذه التفاصيل نقول ان قولنا الشي انه لا نهاية له قد يذكر بمعنى
بمعنى السلب وبمعنى العدول اما بمعنى السلب فهو ان يكون المراد ان الماهية القابلة
لمعنى الحد والنهاية مسلوبة عنه وذلك لان النهاية عبارة عن طرف مقدار
الشي ومنقطعه فاذا كان خاليا عن المقدار وجب خلوه عن طرف المقدار
لان تحقق الطرف بدون المقدار يستحيل حصول طرف المقدار واما بمعنى العدول
فهو ان يكون الشي له حجمية ومقدار الا انه لا ينتهي مقداره الى مقطع وحد
بل كلما عددته او قدرته فانك تجد خارجا عنه شيئا اخر منه من غير حاجة الى
التكرير اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ان ذات الله غير متناهية فانا نريد به
معنى السلب يعني الله منزه عن المقدار والحجمية والوضع والحيز واذا كان الامر
كذلك فالمعنى الذي لاجله يصح وصف الشي بان له حدا وطرفا مسلوب عن
ذات الله تعالى فكان ذاته غير متناهي بهذا التفسير هذا عند من يقول انه
تعالى منزه عن المقدار والحجمية والوضع والحيز اما عند من يقول بهذه
المذاهب فانه يفسر كونه تعالى غير متناهي اما في جميع الجهات او في بعض
الجهات بالتفسير الثاني فهذا هو الكلام في تفسير كونه تعالى غير متناهي
بحسب الذات واما كونه تعالى غير متناهي بحسب الدوام والبقاء فان
تفسيره هو الوجه الثاني وهو انا اذا استحضرنا في اوهامنا وخيالاتنا
من الشي كم شئنا من الاعداد فانا لا ننتهي الى طرف وحد الا ونحكم العقل
بانه تعالى كان موجودا قبل ذلك وهذا الحكم باق ابدا الا باد فان قالوا فهذا الدوام
لا يمكن تعقله الا مع فرض الزمان الدايم والمدة المستمرة فاذا كان الله تعالى
واجب الدوام وثبت ان حقيقة الدوام لا يعقل الا مع المدة والزمان فحينئذ
يلزم افتقار ذات الله تعالى في الدوام والبقاء الى شي غيره والمفتقر الى الغير
ممكن لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف فنقول
دوام الشي لا يتوقف على اعتبار حال الزمان والمدة لان ذلك الزمان اما

ان يكون دايما او لا يكون فان كان دايما فدوامه ليس لاجل دوام زمان اخر
والا لزم ان يكون كل زمان مظروفا لزمان اخر الى غير النهاية وكلها تكون
موجودة دفعة وذلك محال واذا كان دوام الزمان ليس لاجل زمان اخر
فقد عقلنا معنى الدوام من غير اعتبار زمان اخر فلم لا يعقل مثله في حق واجب
الوجود لذاته واما ان قلنا ان الزمان غير دايم وان واجب الوجود دايم
لذاته فحينئذ لا يكون دوامه مشروطا بشي اخر وذلك يوجب سقوط السوال
المذكور واما كونه تعالى غير متناهي بحسب الصفات فنقول انه تعالى قادر
على ما لا نهاية له ولا نريد به ان تلك المقدورات اعداد متشخصة بحيث
يكون كل واحد منها في نفسه متميزا عن الاخر وانه تعالى قادر عليها كما يقوله
القايلون بان المعدوم شي بل المراد منه انه تعالى لا ينتهي في الخلق والتكوين
الى حد الا ويبقى بعد ذلك قادرا على الايجاد والتكوين كما كان قبل ذلك فهذا
هو المراد من قولنا انه تعالى قادر على ما لا نهاية له ونقول ايضا انه عالم
بما لا نهاية له والمراد ما ذكرناه والاشكال هاهنا اصعب لان القدرة
مؤثرة في المقدور فلم يلزم ان يكون المقدور مستقرا في نفسه قبل ذلك التاثير
اما العلم فانه يتعلق بالشي على ما هو عليه فوجب تقرر تلك الماهيات
المعلومة في انفسها قبل تعلق ذلك العلم بها وهذا موضع بحث [illegible]
واما الفلاسفة القايلون بقدم العالم فقد يقولون ان الحوادث الماضية غير متناهية
وقد يقولون ايضا ان الحوادث المستقبلة غير متناهية اما اذا قلنا الحوادث
الماضية غير متناهية فالمراد ان ذلك المجموع دخل في الوجود مع كونه
غير متناهي العدد فان ذلك المجموع البتة لا وجود له لا في الاعيان ولا في
الاذهان اما في الاعيان فلان الموجود منه ابدا ليس الا الواحد واما
المجموع فلم يحصل له وجود البتة في شي من الاوقات واما في الاذهان فلان
الذهن لا يقوى على استحضار اعداد غير متناهية على التفصيل نعم الذهن
يقوى على استحضار معنى لا نهاية له الا ان هذا المعنى شي واحد وحقيقة
واحدة فاما ان يقوى الذهن على استحضار اعداد لا نهاية لها [illegible] فذلك محال

فثبت ان مجموع الحوادث الماضية لا وجود له في الاعيان ولا في الاذهان
اذا ثبت هذا فنقول انا اذا قلنا انه لا نهاية للحوادث الماضية
عنينا به ان الوجود لا ينتهي في طرف الماضي الى حادث لا يكون مسبوقا
بحادث اخر بل يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول فهذا
هو تفسير قولنا انه لا نهاية للحوادث في طرف الماضي واما قولك
انه لا نهاية في طرف المستقبل فاعلم انه يصح ان يقال ان الحوادث في طرف
المستقبل ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة
ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة اما انها ابدا
متناهية بالفعل فلانها ابدا تكون منتهية الى حادث معين يكون هو اخرا
لكل ما مضى واولا لكل ما سياتي فاذا حدث الحادث الذي فرض اخرا
لكل ما مضى فالحوادث ابدا تكون متناهية بالفعل واما انها ابدا تكون
متناهية بالقوة فلان كل حادث يحدث فسيحدث بعده حوادث اخرى
بعدد ما فتلك الحوادث المستقبلة تكون بالقوة والجملة الماضية
عند كل واحد منها تكون متناهية فالجملة الماضية بحسب كل واحد من تلك
الاحاد التي هي موجودة بالقوة تكون متناهية بالقوة واما انها غير
متناهية لا بالقوة ولا بالفعل فهي بحسب النهاية التي لا يوجد بعدها
نهاية اخرى فاذا كانت هذه النهاية ممتنعة الحصول كانت الجملة
الماضية الى مثل هذه النهاية لا تكون موجودة لا بالفعل ولا بالقوة
فكانت الجملة الماضية غير متناهية الى مثل هذه النهاية لا بحسب الفعل
ولا بحسب القوة فهذا تمام الكلام في هذا الباب ونختم هذا الفصل بذكر
ما جاء في الفلسفة القديمة ان الاله العالم هو حقيقة اللانهاية فنقول
ان عنوا به ان الاله العالم هو الذي يصدق عليه كونه غير متناهي في الذات
وفي الدوام وفي الصفات على التفاسير المذكورة فقد صدقوا في هذا القول
وان عنوا به ان الاله العالم هو نفس معنى اللانهاية فقد ابعدوا لان
مجرد معنى اللانهاية اعتبار ذهني ولا استقلال له في الشرف والوجود

فيمتنع القول بكونه الها واجب الوجود لذاته

## الفصل العاشر

في انه هل يصح ان يرى واجب الوجود لذاته اعلم انه قد عظم الشغب
فيه بين المتكلمين ويجب قبل الخوض فيه تقديم مقدمات لانه لا يتم الكلام الا بتقديمها
فالمقدمة الاولى في تفسير الرؤية فنقول ادراك الشيء يقع على ثلث مراتب
فالمرتبة الاولى انا اذا رأينا البناء علمنا انه لا بد له من بان فههنا المعلوم
ليس الا كونه بانيا فاما حقيقته المخصوصة وذاته المعينة من حيث هو هو اما
فانها لا تصير معلومة البتة والمرتبة الثانية فانا اذا علمنا الماهية
المخصوصة المسماة باللون من طريق الابصار وعلمنا الماهية المخصوصة
المسماة بالصوت من طريق السماع ثم غمضنا العين وسددنا الاذن فانا
نكون عالمين بحقيقة اللون من حيث انه هو وبحقيقة الصوت من حيث انه
هو ولا شك ان هذه المرتبة اقوى في كونه معلوما متصورا مدركا من المرتبة
الاولى فانا في المرتبة الاولى ما علمنا الشيء الا بحسب صفة عرضية من صفاته
واما في هذه المرتبة فقد علمنا الماهية المخصوصة من حيث انها هي فهذه
المرتبة اقوى في المعلومية وفي المتصورية من المرتبة الاولى واما المرتبة
الثالثة في الادراك فهو ان ننظر بالعين الى اللون وان نسمع بالاذن ذلك الصوت
فانا حال ما غمضنا العين كنا عالمين بماهية اللون المخصوص علما لا شك فيه
ثم لما فتحنا العين ونظرنا اليه حصلت حالة زائدة على الحالة الاولى في الانجلاء
والكشف وصريح العقل حاكم بان هذه المرتبة الثالثة اكمل واقوى من المرتبة
الثانية كما ان المرتبة الثانية كانت اقوى واكمل من المرتبة الاولى اذا عرفت
هذا فنقول انا اذا علمنا ان العالم ممكن وعلمنا ان كل ممكن فلا بد له من سبب نعلم
وعلمنا ان الدور والتسلسل باطلان فحينئذ ان هذه الممكنات تحت انتهائها
الى موجود واجب الوجود لذاته فههنا المعلوم اثبات موجود يستند غيره
اليه ولا يستند هو الى غيره فالمعلوم ههنا امور ثلثة احدها الوجود المطلق
والثاني وجوب استناد غيره اليه وهذا نفس الاضافة والثالث امتناع
استناده الى غيره وهذا سلب فثبت ان المعلوم ههنا وجود مقيد

نفسا اضافة ونفس سلب وكل ذلك مغاير للحقيقة المخصوصة التي
لواجب الوجود فثبت ان الحاصل عندنا من معرفة الله تعالى ليس الا المرتبة
الاولى اما المرتبة الثانية فهل هي حاصلة لاحد من الخلق وبتقدير
ان لا تكون حاصلة لاحد فهل هي ممكنة الحصول للملائكة فقط او لهم وللانبياء
او هي ممكنة الحصول للكل فهذه المباحث لا بد فيها من البحث واما
المرتبة الثالثة فهل هي ممكنة الحصول لاحد من الخلق ام لا وهذا هو المراد
من قولنا ان رؤية الله تعالى هل هي ممكنة الحصول ام لا وهذا هو المراد من
قولنا ان رؤية الله تعالى هل هي ممكنة الحصول ام لا فهذا تمام البحث عن
قولنا انه هل يصح رؤية الله تعالى ام لا اما المقدمة الثانية فهي في بيان
ان رؤية الموجود الذي لا يكون مختصا بالمكان والحيز هل هو معلوم الامتناع
في بديهة العقل ام لا فنقول القول الصحيح ان الرؤية بالتفسير الذي
ذكرناه ليست معلومة الامتناع في بديهة العقل وذلك لانا في هذه
الحياة علمنا الله تعالى علما واقعا في المرتبة الاولى وعلمنا انه منزه عن
الجسمية والمكان فهل يمكن ان نعلم الله تعالى [illegible] علما واقعا في المرتبة
الثانية مع العلم بكونه منزها عن الجسمية والمكان واذا ثبت هذا فهل يمكن
ادراكه على الوجه الواقع في المرتبة الثالثة مع كونه منزها عن الجسمية
والجهة ومن المعلوم بالضرورة ان امتناع ذلك غير معلوم بالضرورة لانا
قد ذكرنا ان المراد من الرؤية نوع من الانكشاف نسبته الى المرتبة الثانية
كنسبة رؤية اللون الى تصور ماهية اللون ولا شك ان الحكم بجواز حصول هذه
الحالة وبامتناع حصولها مما يتوقف العقل ولا يمكنه الجزم به لا بالنفي ولا
بالاثبات الا بالدليل المنفصل والتحقيق فيه ان محض الاستبعاد ان كان حجة
في العدم كان القول باثبات موجود لا يكون في الجهة والحيز محالا وهذا
باطل عند المعتزلة والفلاسفة وان لم يكن حجة وجب ان [illegible] لا يكون
محض الاستبعاد هاهنا حجة فالقول بانه حجة هاهنا وليس بحجة هناك
فهو متناقض فاسد المقدمة الثالثة ان رؤية الله تعالى بالتفسير

المذكور بعد ان يحصل محلها هو هذه العين والحدقة ام جوهر النفس
والاول كالمستبعد جدا واما ان محل الادراك الشريف هو جوهر ٥
النفس الناطقة فهذا اقرب الى العقل فهذه مقدمات لخصناها قبل
الشروع في ذكر الدلائل ولنرجع الى المقصود فنقول اما القائلون
بانه يمتنع رؤية الله تعالى فقد احتجوا بوجوه الحجة الاولى قالوا لو صحت
رؤيته لوجب ان نراه الان والتالي باطل فالمقدم باطل بيان الملازمة انما
يظهر عند تقرير مقدمة وهي ان نقول ان عند حصول مجموع ثمانية انواع
من الشرائط فانه يجب حصول الرؤية فاولها كون الحاسة سليمة والثانية
كون الشيء بحيث يصح رؤيته وثالثها ان لا يحصل القرب القريب ورابعها ان
لا يحصل البعد البعيد وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وسادسها
ان لا يكون في غاية اللطافة مثل الهواء وسابعها ان لا يتوسط بين الرائي
والمرئي شيء من الحجب وثامنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل
اذا عرفت هذا فنقول عند حصول هذه الشرائط الثمانية يجب الابصار
اذ لو لم يجب لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبوقات ونحن لا نراها ولا نسمعها
وذلك يفضي الى السفسطة فثبت ان عند حصول هذه الشرائط الثمانية يجب
الابصار اذا عرفت هذا فنقول لو كانت رؤية الله جائزة لما اعتبر في حصولها
الا الشرطان الاولان اعني كون الحاسة سليمة وكون المرئي بحيث يصح رؤيته
فاما الشرائط الستة الباقية فانه يمتنع اعتبارها في حق الله تعالى لانه انما يمكن
اعتبارها بالنسبة الى الجسم والى الشيء الذي يكون حاصلا في الحيز والجهة والباري
تعالى مقدس عن هذه الحالة فثبت انه بتقدير ان تجوز رؤية الله تعالى فان
الشرائط الستة لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى فلم يبق في حصول رؤية الله
الا سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث يصح رؤيته وهذان الشرطان
حاصلان في الحال فكان يجب ان نراه الان فثبت بما ذكرناه انه لو صحت رؤيته
لوجب ان نراه الان ومعلوم انا لا نراه الان فوجب ان يقال انا لا نراه
الان لكونه في نفسه بحيث يمتنع رؤيته وذلك هو المطلوب الحجة الثانية

ان شرط حصول الرؤية كون الرائي مقابلا للمرئي او في حكم المقابل والعلم
بهذا الاشتراط ضروري وهذا الشرط انما يعقل ثبوته في حق الشيء الذي يكون
مختصا بالمكان والجهة ولما كان الله منزها عن هذه الصفة كان شرط جواز
الرؤية فائتا فوجب القطع بامتناع حصول هذه الرؤية الحجة الثالثة
ان الرؤية يمتنع حصولها الا عند انطباع صورة المرئي في حدقة الرائي
وهذا انما يعقل اذا كان المرئي له شكل وصورة ولما كان ذلك في حق الله
محالا كانت رؤية الله ممتنعة عقلا الحجة الرابعة ان المرئي يجب
ان يكون لونا او متلونا ويجب ان يكون متشكلا ولما كان الحق تعالى منزها عن
هذه الاحوال وجب القطع بامتناع رؤية الله فهذا مجموع دلائل القاطعين
بامتناع رؤية الله واعلم ان هذه الوجوه بحسبه ضعيفة جدا
اما الوجه الاول فالاعتراض عليه من وجوه الاول انا لا نسلم
ان عند حصول الشرائط الثمانية يجب حصول الابصار ويدل عليه وجوه
الاول انا اذا وضعنا على الطبق منا من الدقيق فانا نراه فنقول ذلك
الدقيق عبارة عن تلك الاجزاء الذرات الصغيرة المتلاصقة فرؤية الدقيق
عبارة عن رؤية مجموع تلك الذرات ورؤية ذلك المجموع عبارة عن رؤية
كل واحدة من تلك الذرات مع الاخرى فنقول اما ان يكون رؤية كل واحدة
من تلك الذرات تكون موقوفة على رؤية الذرة الاخرى وحينئذ يلزم
منه الدور واما ان يتوقف رؤية احدى الذرتين على رؤية الذرة الاخرى
ولا يتوقف رؤية الذرة الثانية على رؤية الذرة الاولى وذلك محال
لان تلك الذرات متساوية في تمام الماهية فتوقف احد الجانبين على الجانب
الاخر من غير عكس يكون حكما بترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال واما
ان يكون الحق هو ان رؤية كل واحدة من تلك الذرات غير موقوفة على رؤية
الذرة الاخرى واذا كان الحق هو هذا القسم وجب الحكم بانه يصح رؤية
كل واحدة منها حال انفرادها عن كل ما سواها مع انا لا نراها
وذلك يوجب القطع بانه لا يلزم من كون الشيء صحيح الرؤية مع سائر الشرائط

وجوب رؤيته السؤال الثاني سلمنا هذا الوجوب في رؤية الاجسام
والاعراض فلم قلتم انه لما وجب رؤية الاجسام والاعراض عند اجتماع
هذه الشرائط الثمانية وجب حصول رؤية الله عند اجتماعها
وبيانه ان بتقدير جواز رؤية الله تعالى فان رؤيته تكون مخالفة بالماهية
لرؤية الاجسام والاعراض ولا يلزم من ثبوت حكم في ماهية ثبوت مثل
ذلك الحكم فيما يخالف تلك الماهية فعلى هذا لا يلزم من وجوب رؤية الاجسام
والاعراض عند اجتماع هذه الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند اجتماع
هذه الشرائط وهذا سؤال ظاهر قوي وانا شديد التعجب من ان القوم
كيف غفلوا عنه والسؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال هذه المرتبة الثالثة
التي هي الانكشاف التام اذا حصلت في حق المحسوسات والجسمانيات
فانها تكون واجبة الحصول عند سلامة الحاسة الظاهرة وان اعتبرت
في حق المجردات والمفارقات فان تلك الحالة انما تحصل لجوهر النفس
القدسية وحصول تلك الحالة لجوهر النفس القدسية مشروطة بشرائط
هي فائتة في هذه الحالة فلاجل فواتها لم تحصل هذه الرؤية فهذا الاحتمال
ومع قيام هذا الاحتمال سقط هذا الاستدلال فهذا تمام الكلام على الحجة
الاولى واما الحجة الثانية فنقول انا قد ذكرنا ان مرادنا من الرؤية هو
انها حالة نسبتها الى معرفة ذات الله تعالى كنسبة ابصار اللون المعين
الى العلم بذلك اللون المعين واذا ثبت هذا فلم قلتم ان حصول ذلك الانكشاف
مشروط بحصول المقابلة بل حصول انكشاف ماهية الشيء المختص بالمكان
والحيز مشروط بحصول المقابلة فاما حصول انكشاف ماهية الشيء المنزه
عن المكان والحيز فلم قلتم انه مشروط بحصول المقابلة وهذا مما لا يمكن اثباته
بخيال مناسب فضلا عن ادعاء العلم الضروري فيه واما الحجة الثالثة
وهي قوله ان رؤية الشيء لا تحصل الا عند ارتسام صورة المرئي في حدقة
الرائي فنقول قد ذكرنا ان الرؤية عبارة عن الكشف التام والتجلي
التام والانكشاف كل حقيقة يكون على وفق تلك الحقيقة فان كان
ذلك الشيء موصوفا بالشكل والصورة

ولو كانت رؤيته حاصلة لتسبب انكشاف ذلك الشكل والصورة
وان كان ذلك الشيء منزها عن الشكل والصورة كان انكشافه منزها عن
الشكل والصورة وهذا هو تعينه الجواب عن الحجة الرابعة فظهر بهذه
البيانات ان هذه الدلائل التي تمسك بها نفاة الرؤية في غاية الضعف
والسقوط واما مثبتو الرؤية فقد عولوا على ان قالوا ان الله تعالى
موجود وكل موجود فانه يصح رؤيته ودليلهم على اثبات ان كل موجود فانه يصح
رؤيته فقد ذكرناه في احكام الموجودات واوردنا عليه اعتراضات
قوية لا يمكن دفعها البتة واذا عرفت ضعف دليل الفريقين فنقول
بقي هذا البحث في محل التوقف الا انا رأينا الانبياء والرسل مخبرين عن حصول
هذه الرؤية ورأينا اصحاب المكاشفات يخبرون عن وقوع احوال كانها
جارية مجرى المقدمات لهذه الرؤية فقوي الظن في جوازه وفي صحته وحقائق
الاشياء لا يعرفها تماما الا الله الحكيم والله اعلم

## الفصل الحادي عشر

في انا في هذه الحياة هل نعرف ذات الله تعالى من حيث انها
هي اعني تلك الحقيقة المخصوصة وبتقدير انا لا نعرفها فهل يمكن حصول تلك
المعرفة لاحد من الخلق او للكل ام لا فنقول اما البحث الاول وهو انا
في هذا الوقت هل نعرف تلك الحقيقة المخصوصة فنقول ان هذه المعرفة
غير حاصلة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان المعلوم عندنا من الحق سبحانه
اما الوجود او كيفية ذلك الوجود او الاضافات او السلوب والعلم بهذه
المعلومات ليس نفس العلم بذات الله المخصوصة ولا انفا هذه العلوم
يوجد العلم بتلك الذات المخصوصة فوجب ان يقال انا لا نعرف تلك الحقيقة
المخصوصة فنفتقر في تقرير هذا الدليل الى مقدمات المقدمة الاولى
في بيان انا لا نعرف من الله الا هذه الامور الاربعة فالاول انا اذا علمنا ان
العالم محدث وكل محدث فله محدث فهاهنا قد علمنا وجود الله واما الثاني
وهو معرفة كيفية ذلك الوجود فهي من وجهين الاول انا نعرف انه واجب
الوجود لذاته وهو عبارة عن معرفة ان ذلك الوجود واجب الثبوت له

لما هو هو وذلك عبارة عن معرفة صفة من صفات ذلك الوجود
والثاني انا نعرف كونه قديما ازليا باقيا سرمديا وهو عبارة عن كون ذلك
الوجود دائما مبرا عن العدم فيما قبل وفيما بعد فيرجع حاصله الى
معرفة صفة من صفات ذلك الوجود واما الثالث وهو معرفة
السلوب فهو مثل علمنا بانه تعالى ليس بمتحيز ولا في مكان ولا حال ولا محل
ولا ملون ولا مكيف ولا مركب ولا متبعض واما الرابع وهو
معرفة الاضافات وهي مثل علمنا بانه يصح منه الفعل والترك وهذه
الصحة اضافة مخصوصة ومثل علمنا بكونه عالما والعلم عبارة عن اضافة
مخصوصة بين العالم وبين المعلوم فهذه الانواع الاربعة من المعارف
حاصلة للعقول البشرية المقدمة الثانية ان العلم بهذه المعلومات
ليس علما بالذات المخصوصة التي هي ذات الله تعالى اما العلم بالوجود فليس
هذا العلم علما بذات الله لانا قد دللنا على ان وجود الله صفة قائمة
بذات الله تعالى واما العلم بكونه واجب الوجود لذاته وبكونه دائم الوجود
فذلك ايضا ليس علما بالذات المخصوصة لانا بينا ان العلم بالوجوب علم
بكيفية مخصوصة من كيفيات ذلك الوجود وكذلك العلم بالدوام علم بكيفية
مخصوصة من كيفيات ذلك الوجود ولما بينا ان العلم بالوجود ليس نفس العلم
بالذات المخصوصة فالعلم بكيفيات ذلك الوجود اولى ان لا يكون نفس العلم
بتلك الذات المخصوصة واما العلم بتلك السلوب فهو ليس نفس العلم
بتلك الذات المخصوصة لانا اذا قلنا ليس بجوهر ولا بعرض فالمفهوم منه
سلب الجوهرية والعرضية وذاته المخصوصة ليست عبارة عن عين
هذه السلوب والعلم به ضروري واما العلم بتلك الاضافات فليس
هو نفس العلم بتلك الذات المخصوصة لان الاضافة امر حاصل بين الشيئين
مغايرة لهما معا فالعلم بتلك الاضافة لا يكون نفس العلم بتلك الذات المخصوصة
فثبت بما ذكرنا ان هذه العلوم الاربعة ليست عبارة عن العلم بتلك
الذات المخصوصة واما بيان ان العلم بهذه المعلومات الاربعة

المعلومات
لا يوجب العلم بالذات المخصوصة فهو ظاهر لأنا عند العلم بهذه
الأربعة لا نجد من أنفسنا إلا أنه شيء ما لا نعرف أنه ما هو إلا أنه موصوف
بهذه الأنواع الأربعة من الصفات وذلك يدل على أن العلم بهذه المعلومات
لا يوجب العلم بالذات المخصوصة وأما المقدمة الثالثة فهي وبيانه
أنا لا نعرف من الله تعالى إلا هذه الأنواع الأربعة من المعلومات
فمن رجع إلى نفسه وأعمل حاق عقله وفهمه علم بالضرورة أنه ليس
عنده من المعارف الإلهية إلا هذه الأنواع الأربعة ولما ثبت أنه ليس
عنده إلا هذه المعارف الأربعة وثبت أنها ليست نفس العلم بذات الله
ولا أنها توجب العلم بذات الله ظهر حينئذ أن العلم بالذات المخصوصة لله تعالى
غير حاصل عندنا البتة والله أعلم. الحجة الثانية في إثبات هذا المطلوب
أن نقول العلم إما تصور وإما تصديق والتصديق هو الحكم على أحد المتصورين
بإثباته للمتصور الآخر أو سلبه عنه فهو فرع على التصور وأقسام
التصورات فإنه لا يمكننا أن نتصور شيئا إلا على أحد وجوه أربعة أحدها
التصورات التي أدركناها وتصورناها بواسطة الحواس مثل تصورنا
لحقيقة السواد والبياض ومثل تصورنا لحقيقة الصوت والحرف وكذا القول
في سائر التصورات المستفادة من الحواس الخمسة وثانيها التصورات
التي أدركناها من وجدانات النفس مثل علمنا بحقيقة الألم واللذة
والشهوة والنفرة والفرح والغم وغيرها وثالثها التصورات التي
ندركها بمحض العقل مثل تصوراتنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة
والكثرة والوجوب والامتناع والإمكان ورابعها التصورات التي
يركبها الخيال أو العقل من تلك المدركات البسيطة أما تركيبات الخيال
5 فمثل إنسان له ألف رأس وذلك لأنا أدركنا صورة الإنسان وصورة
الرأس بحواسنا وأدركنا معنى الألف بعقولنا فالخيال يركب إنسانا
له ألف رأس لأن هذه التصورات كانت حاضرة عند الإنسان والخيال
ركب بعضها مع البعض وأما تركيبات العقل فمثل تركيب أحد التصورين

بالآخر حتى يتركب منها مقدمة ويركب إحدى المقدمتين بالأخرى
حتى يتركب منها قياس إذا عرفت هذه الأقسام الأربعة من التصورات
فنقول الإنسان لا يمكنه أن يستحضر نوعا من أنواع التصورات إلا
على أحد هذه الأقسام الأربعة فأما ما يكون مغايرا لهذه الأقسام
الأربعة فإنه لا يمكن تصورها البتة والدليل عليه أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا
واعتبرنا أحوال إدراكاتنا وتعقلاتنا علمنا أنه لا يمكننا أن نستحضر شيئا
من التصورات إلا على أحد هذه الوجوه الأربعة فإن قالوا إنا نحكم بأن
شريك الله ممتنع فلولا أنا تصورنا معنى شريك الله وإلا لما أمكننا أن نحكم
عليه بالامتناع فثبت أن معنى شريك الإله متصور لنا مع أنه خارج
عن الأقسام الأربعة المذكورة فنقول بل هذا من باب تركيب العقل
وذلك لأنه حصل عنده معنى الشركة حيث وجد وحصل عنده معنى
الإله فيقول عند هذا حصول شيء لله تعالى نسبته إليه كنسبة أحد
الشريكين إلى الآخر فيما بينهما محال فثبت أن هذا من باب التصورات
المركبة إذا ثبت هذا فنقول حقيقة الإله ما وجدناها بحواسنا ولا من
القسم الثاني وهو الوجدانيات النفسانية ولا من التصورات العقلية
مثل الوجود والعدم ولا من القسم الرابع وهو التصورات المركبة
من تلك الأقسام الثلاثة ولما كانت الحقيقة المخصوصة التي هي
ذات الله مخالفة لهذه الأقسام الأربعة وثبت بالاستقراء أنه
لا يمكننا تحصيل شيء من التصورات إلا على أحد تلك الأقسام الأربعة
وجب الجزم بأن تصور حقيقة تلك الذات المخصوصة غير حاصل للبشر
الحجة الثالثة أن الفلاسفة بينوا أن العلم بماهية العلة يوجب
العلم بالمعلولات ولا شك أن الممكنات منتهية في سلسلة الحاجات
ودرجات الافتقارات إلى الحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود
لذاته فلو كانت تلك الحقيقة المخصوصة معقولة لأحد من البشر لكان
ذلك الإنسان عالما بالعلة التامة الحقيقية لجميع الممكنات والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول

فكان يجب ان يكون ذلك الانسان عالما بجميع اقسام الممكنات واجناسها
وانواعها واصنافها واشخاصها على الترتيب النازل من عنده
طولا وعرضا لكن الامر ليس كذلك وهو معلوم بالضرورة فوجب القطع
بانا لا نعرف ماهية الشيء الذي هو علة لجميع الممكنات ولا شك
ان ذاته المخصوصة هي المبدا لجميع الممكنات فهذا يفيد الجزم بانا لا نعرف
تلك الحقيقة المخصوصة من حيث هي هي الحجة الرابعة ان الفلاسفة
اثبتوا ان العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية في الماهية
للمعلوم في العالم اذا ثبت هذا الاصل فنقول لو عرفنا تلك الحقيقة المخصوصة
لوجب ان يكون تلك الصورة العقلية مساوية لذات الله تعالى في تمام
الماهية وحينئذ تكون تلك الحقيقة المخصوصة نوعا حصل منه اشخاص
لكنه ثبت بالبراهين ان ذلك محال فوجب القطع بانه يمتنع حصول العلم
بتلك الذات المخصوصة واعلم انه لو ثبت ان العلم لا يحصل الا عند صورة مساوية
للمعلوم في العالم كان هذا برهانا يقينيا في ان معرفة تلك الذات المخصوصة
ممتنعة في حق كل المخلوقات الحجة الخامسة ثبت في الحكمة ان
الطبيعة الكلية اذا قيدت بقيد كلي كانت الماهية المتقيدة بذلك
القيد الكلي تكون كلية ايضا مثاله ان قولنا الانسان طبيعة كلية
وقولنا العالم طبيعة كلية ايضا فاذا قيدنا الانسان بالعالم كان الحاصل
هو الانسان الكلي وهو ايضا طبيعة كلية فاذا قيدنا الانسان
العالم بقيد كونه زاهدا كان الذي حصل هو الانسان العالم الزاهد وهو ايضا
كلي فلو اضفت اليه قيدا بعد قيد الى الف الف مرتبة كان الحاصل هو الكلي
فهذه احدى المقدمات والمقدمة الثانية ان الكلي ليس عين الجزئي
الشخصي والعلم به ضروري والمقدمة الثالثة ان الذات المخصوصة
التي هي الله تعالى ليس امرا كليا بل هو ذات معينة وحقيقة مشخصة
اذا عرفت هذا فنقول كل ما نعرفه من الله تعالى فهو امر كلي مقيد
بقيد كلي مثلا اذا قلنا موجود فهو كلي فاذا قيدناه بقيد كونه واجب الوجود

لذاته ثم اذا قيدناه بقيد انه ليس بجسم ولا بجوهر ولا بعرض كان المجموع
كليا فاذا قيدناه بالصفات الاضافية مثل قولنا انه عالم قادر
حي كان كل ذلك تقييدا للكلي بالكلي فيكون المجموع الحاصل بعد ضم تلك
القيود اليه امرا كليا فثبت ان كل ما نعلمه من الله تعالى فهو امر كلي
وثبت ان هذا الكلي ليس عين تلك الذات المخصوصة فاذا ثبت انا لا نعلم
الا ذلك المعلوم الكلي وثبت ان العلم بذلك المعلوم الكلي ليس نفس العلم
بتلك الذات المخصوصة لزم القطع بانا لا نعرف تلك الذات المخصوصة
فان قالوا لما علمنا انه سبحانه واحد وانه لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة
حاصلة لشيء اخر سواه فهذا المعلوم مانع من احتمال الشركة فلم يكن هذا المعلوم
كليا بل كان علما به من حيث انه تلك الذات المعينة فنقول العلم بانه
سبحانه واحد وبانه لا يمكن وقوع الشركة فيها علم بنفيها وبنفي غيرها علم اضافي
بامر كلي مشترك فيه وذلك لانه بتقدير ان يكون ذلك الواحد هو الالف
كان ذلك الحكم صادقا وبتقدير ان لا يكون ذلك الواحد هو الالف بل
كان هو الباء بدلا عن كونه الالف كان ذلك الحكم ايضا صادقا فثبت بهذا ان
ذلك المعلوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه واما تلك الذات المخصوصة من حيث
انها تلك الذات المعينة فانها مانعة من وقوع الشركة فيه فعلمنا ان
العلم بانها ذات واحدة غير قابلة للشركة لا يكون علما بتلك الذات المعينة
المخصوصة والله اعلم الحجة السادسة قال المحققون انه تعالى
غير متناه والعقول البشرية متناهية والمتناهي يستحيل ان يحيط بغير
المتناهي وتفسير هذا الكلام ان من جملة صفات الله تعالى كونه موجودا
ازليا فاذا اردنا ان يحيط عقلنا بمعنى الازل فرضنا مائة الف الف
سنة وحسبنا كل لحظة ولمحة من هذه المدة الطويلة فرضناها مائة
الف الف سنة وبالغنا في استحضار هذه الاعداد في عقولنا وافكارنا
كانت مع كثرتها متناهية محدودة فاذا اسقطناها من معنى الازل
بقي الازل كما كان من غير ان ينتقص منه شيء واذا كان الامر كذلك

فحينئذ ظهر ان كل ما يصل اليه عقولنا وافكارنا فانه متناهي وكل متناهي
فانه خارج عن الازل وهذا يفيد ان عقلنا لا يصل البتة الى تصور معنى
الازل بل كل ما نتصوره فانه يكون خارجا عن معنى الازلية واذا ظهر
بهذا البيان عجز عقول الخلق عن معرفة هذه الصفة الواحدة وهي
معنى الازلية فبان يكون العقول عاجزة عن معرفة الموصوف كان ذلك
اليق واحق والله اعلم الحجة السابعة قالوا العلم نوع استيلا
على المعلوم الا ترى ان من لم يكن عالما بشي كانت روحه بالنسبة الى ذلك
المعلوم كالعاجز المقهور فاذا علمه واحاط به صار كالمستولي عليه والقاهر
له اذا ثبت هذا فنقول لو وصلت العقول الى كنه حقيقته لحصل للخلق
استيلا على الحق من بعض الوجوه اما لما عجزت العقول عن معرفته كان
الخلق ابدا في ذل القهر وعجز المعرفة وكان الاستيلا والقهر للحق
وذلك هو الواجب الحجة الثامنة قالوا العقل لا يقدر على استحضار
معلومين دفعة واحدة بدليل انه اذا اشتغل باستحضار معلوم امتنع
عليه في تلك الساعة استحضار معلوم اخر فاذا كان العقل عاجزا عن
استحضار معلومين دفعة فكيف يمكنه الوصول الى حقيقة اعظم المعلومات
واعلاها واحتج القايلون بكون الخلق عارفين بذاته المخصوصة باشيا
الحجة الاولى ان كل تصديق فانه يجب ان يكون مسبوقا بتصور
الموضوع والمحمول فاذا قال القايل ان حقيقته غير معقولة للخلق كان
موضوع هذه القضية هو قولنا حقيقته ومحمولها هو قولنا غير معقولة
للخلق فلما حكمنا باسناد هذا المحمول الى هذا الموضوع وجب كوننا عالمين
بهذا الموضوع وبهذا المحمول حتى يمكنه هذا الاسناد فثبت ان صدق
قولنا ان حقيقته غير معقولة للخلق يقتضي كون حقيقته معقولة
من حيث ان موضوع القضية يجب ان يكون معلوما وما ادى نفيه الى ثبوته
كان نفيه باطلا فوجب ان يكون قولنا ان حقيقته غير معقولة للخلق قولا
باطلا فان قالوا ان تلك الحقيقة معقولة بحسب بعض صفاتها واحوالها

فنقول اذا قلنا ان حقيقته غير معقولة فموضوع هذه القضية اما
ان يكون تلك الحقيقة من حيث هي هي او تلك الحقيقة بحسب بعض صفاتها
واحوالها فان كان الاول لزم كون تلك الحقيقة من حيث انها هي معقولة
للخلق لما بينا ان موضوع القضية من الاعتبار الذي به صار موضوعا
للقضية وجب ان يكون متصورا فاذا كان موضوع هذه القضية هو تلك
الحقيقة من حيث انها هي وجب كون تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة
وحينئذ يلزم التناقض واما ان قيل ان موضوع هذه القضية هو تلك
الحقيقة بحسب بعض صفاتها المعلومة وبحسب بعض احوالها المعلومة فحينئذ
قد حكم على الامر المعلوم من حيث انه معلوم بانه غير معلوم وذلك ايضا
يوجب التناقض فقد ظهر بما ذكرنا ان قولنا ان تلك الحقيقة غير معلومة
يوجب التناقض على جميع التقديرات والله اعلم الحجة الثانية ان كل
تصديق فانه مسبوق بتصور الموضوع والمحمول فاذا اسندنا الصفات
لتلك الذات فالذي يجعل موضوعا لهذه الصفات اما ان يكون هو تلك
الذات من حيث هي هي واما ان يكون هو تلك الذات بحسب صفات اخرى
فان كان الاول فحينئذ يكون الموضوع لتلك المحمولات التي هي الصفات ليس
الا تلك الذات المخصوصة من حيث هي هي فاذا وجب في الموضوع ان يكون
متصورا لزم ان تلك الذات المخصوصة من حيث هي هي ان تكون معلومة
وان كان الثاني وهو ان موضوع هذه الصفات تلك الذات بحسب صفات
اخرى فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية اسناد تلك الصفات فان اسندناها
الى صفات اخرى لزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى صفة يثبتها
لتلك الذات من حيث هي هي وحينئذ يلزم كون تلك الذات معلومة
متصورة من حيث ان موضوع القضية يجب كونه معلوما الحجة الثالثة
انا نعلم من الله تعالى شيئا من المعلوم اما الذات من حيث هي هي او الصفة
من حيث هي هي او بحسب اسنادها الى تلك الذات او بحسب انتسابها
الى تلك الذات فان كان الاول لزم منه كوننا عالمين بتلك الذات

وان كان الثاني وهو انا نعلم تلك الصفات لا من حيث كونها مستندة الى الذات فهذا باطل لانا اذا علمنا العلم من حيث انه هو فهو مغاير لما اذا علمنا ان الله موصوف بالعلم واما القسم الثالث وهو انا نعلم تلك الصفات من حيث انها قائمة بتلك الذات فهذا العلم مشروط بمعرفة تلك الذات لان العلم بحصول شيء لشيء اخر مشروط بالعلم بكل واحد من الشيئين فهذا يقتضي كوننا عالمين بتلك الذات المخصوصة

الحجة الرابعة وهو انه لا نزاع في انا نعلم انه ذات قائمة بالنفس فالمعلوم بهذا العلم اما تمام تلك الذات واما جزء من اجزاء ماهية تلك الذات واما امر خارج عن ماهية تلك الذات فان كان الاول كان العلم بهذا المعنى علما بتمام الذات وهو المطلوب وان كان الثاني لزم كون تلك الذات مركبة من جزئين او اكثر وكل مركب ممكن فتلك الذات ممكنة هذا خلف وان كان الثالث لزم ان تكون كونه ذاتا صفة خارجة عن الذات فيلزم ان ذاتية الذات ليست عبارة عن الذات بل عبارة عن الصفة التي هي امر مغاير للذات فيلزم ان تكون الذات ليست ذاتا بل تكون شيئا غير الذات وذلك متناقض باطل

والجواب عن الاول والثاني ان قولكم ان موضوع القضية يجب ان يكون متصورا معارض بقولنا ان ما لا يكون متصورا لا يمكن الحكم عليه فان هذا الكلام قضية فلو كان موضوع القضية يجب ان يكون متصورا وموضوع هذه القضية هو قولنا ما لا يكون متصورا فيلزم ان يكون غير المتصور متصورا وذلك جمع بين النقيضين فان قالوا نلتزم ان غير المتصور متصور ولكن لان غير المتصور متصور من كونه غير متصور فنقول اذا قلنا غير المتصور لا يمكن الحكم عليه فههنا المحكوم عليه اما غير المتصور من حيث انه غير متصور او من حيث انه متصور فان كان الاول فحينئذ الموضوع في القضية المعلومة يكون امرا غير متصور من حيث انه غير متصور وذلك ينقض قولكم ان موضوع القضية يجب ان يكون متصورا وان كان الثاني وهو ان الموضوع في هذه القضية امر متصور فنقول فحينئذ وجب ان يكذب عليه قولنا انه لا يمكن الحكم عليه لان كل ما كان متصورا فانه يمكن الحكم عليه بكونه متصورا وبكونه ممتازا عن غيره فالحاصل ان موضوع هذه القضية ان لم يكن متصورا لزم السؤال وان كان متصورا لزم كون هذه القضية كاذبة وكلاهما امران باطلان والجواب عن الثالث انا اذا علمنا الذات فالمراد من ذاته كونه مستقلا بنفسه غير محتاج الى غيره وهذا مفهوم سلبي والسلوب خارجة عن الماهيات وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه الرابع فهذا تمام الكلام في هذا الباب ثم نقول هذا جملة الكلام في ان هذا العلم غير حاصل للبشر فاما انه هل هو حاصل للملائكة ام لا وبتقدير ان يقال انه غير حاصل لهم فهل يمكن حصول هذه المعرفة للملائكة او للخلق فهذا متوقف فيه واعلم ان المباحث في الالهيات اذا انتهت الى هذه المضائق فحينئذ تتوقف العقول وتقف الافكار وليس بعد ذلك الا الالتجاء الى الله في افاضة المعارف الحقيقية وبالله التوفيق

الفصل الثاني عشر في تنزيه ذات الله عن الكيفيات

اعلم انا لما دللنا على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر كان ذلك يفيد كونه منزها عن الكمية ويفيد ايضا كونه منزها عن بعض اقسام الكيفيات وهو الشكل والخلقة فاما سائر الكيفيات مثل الالوان والطعوم والروائح فالقول باثباتها لله تعالى مستبعد في العقل لان هذه صفات الاجسام فكان اثباتها للذات المنزهة عن الجسمية محالا لا يقال لقائل ان يقول لا يلزم من ثبوت هذه الصفات للاجسام امتناع ثبوتها لما لا يكون جسما لان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في بعض الصفات ومن الناس من قال ان صفات الالهية وهي الخلق والتكوين لا يتوقف على حصول هذه الالوان والطعوم وليس يمكن ان يقال ان بعض انواعها من صفات الكمال واضدادها من صفات النقص حتى يمكن القول بان ما كان منها من صفات الكمال فهو ثابت لله تعالى

عفا الله تعالى عنه

وما كان من صفات النقص فهو منفي عن الله تعالى وإذا كان كذلك فلم يكن ثبوت
بعض تلك الصفات له اولى من ثبوت البواقي فاما ان يجب ثبوت كلها لله تعالى
وحينئذ يلزم الجمع بين الضدين او يجب تنزيه الله عن الكل وذلك هو المطلوب
ولقائل ان يقول هذا الدليل ضعيف من وجوه الاول ان كيفية
النور من صفات الكمال والمدح وكيفية الظلمة من صفات النقص واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذات الله موصوفة بصفة النور مع كونه منزها
عن الجسمية والجهة لما قلت انه يجب كونه تعالى موصوفا بصفات الكمال
والمدح ويجب كونه منزها عن صفات النقص الثاني هب انا سلمنا انه
ليس شيء منها صفة كمال او مدح لكن لم لا يجوز ان يكون موصوفا ببعضها
دون البعض وقوله انه ليس اتصاف ذاته ببعضها اولى من اتصافها
بالبواقي فنقول قد بينا في علم المنطق ان قول القائل ليس هذا اولى من ذلك
مقدمة ضعيفة فانه ان كان المراد عدم الاولوية في ذاتها وفي عقولنا 5
يعني انا لا نعرف دليلا يدل على ان هذا اولى بالوقوع فهذا مسلم
الا ان هذا لا يفيد الا التوقف والشك وان كان المراد بعدم الاولوية
انه يمتنع كون احد الجانبين اولى في نفس الامر فهذا ممنوع فلم لا يجوز
ان يكون اتصاف ذاته ببعض هذه الاضداد اولى وان كنا لا نهتدي ولا
نعرف المعنى الموجب لتلك الاولوية السؤال الثالث لم لا يجوز ان يقال
يحصل السواد والبياض معا ثم يحصل من اجتماعهما هيئة مركبة من اجتماعهما
ولا بد في ابطال هذا الاحتمال من دليل منفصل واعلم انه لما ثبت انه تعالى منزه عن
الجسمية والحصول في الحيز فحينئذ يمتنع ان يكون اللون القائم به لونا ساريا
في ذاته منبسطا على سطحه فيمتنع ان يكون ذلك اللون ماهية كالالوان التي شاهدناها
في الاجسام فحينئذ لا يكون تلك الصفة لونا بل صفة اخرى مخالفة لما نعقل
من اسم اللون وذلك يفيد نفي الالوان على الوجه الذي عقلناه والله اعلم

## الفصل الثالث عشر في بيان انه يمتنع كونه تعالى حالا في غيره

فنقول اما تفسير الحلول فقد تقدم على الاستقصاء اما الجمهور فقد عولوا

في نفي الحلول على ان قالوا لو حل لكان يحل اما مع وجوب ان يحل او مع جواز
ان يحل والقسمان باطلان فبطل القول بالحلول انما قلنا انه لا يجوز ان يحل مع
وجوب ان يحل وذلك لوجهين الاول انه لو حل مع وجوب ان يحل لكان مفتقرا
في ذاته الى ذلك المحل والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون الواجب
لذاته ممكنا لذاته هذا خلف والثاني انه تعالى لما حل في المحل مع وجوب
ان يحل فيه لزم من قدم الله قدم ذلك المحل ومن افتقار ذات الله اليه كونه
واجبا لذاته لان ذات الله تعالى واجبة لذاتها فاذا كان مفتقرا الى ذلك المحل
فمن المعلوم ان الذي يفتقر الواجب لذاته اليه كان اولى بالوجوب الذاتي
فحينئذ يصير واجب الوجود اكثر من واحد وذلك محال واما قلنا انه يمتنع
ان يحل في محل مع جواز ان يحل فيه وذلك لان الحال في الشيء يجب ان يكون محتاجا
اليه والذي لا يحل في الشيء هو الذي يكون غنيا عنه فاذا قلنا في الشيء
انه قد يحل في المحل مع جواز ان لا يحل فيه صار المعنى ان الغني عن الشيء
يجوز ان يصير محتاجا اليه وذلك محال لان الغني عن الشيء يمتنع ان يصير محتاجا
اليه فثبت انه تعالى لو حل في شيء لحل اما مع وجوب ان يحل او مع جواز ان
يحل والقسمان فاسدان فالقول بالحلول باطل فان قيل لا نسلم انه لو حل
في شيء مع وجوب ان يحل فيه لكان محتاجا الى المحل وذلك لانه لا يمتنع ان يوجب
ذاته ذات ذلك المحل ثم ان ذلك المحل يوجب حلوله في نفسه او يقال ذاته
توجب ذات ذلك المحل وتوجب حلول نفسه في ذلك المحل بشرط وجود
ذلك المحل وبهذا التقدير فانه لا يلزم افتقاره الى ذلك المحل لان لوازم الشيء
وآثاره واجبة الحصول عند حصول ذلك المؤثر مع انه لا يلزم افتقار المؤثر
الى الاثر ثم نقول لم لا يجوز ان يحل في الشيء مع جواز حلوله فيه قوله لان
الحال في المحل مفتقر الى ذلك المحل والذي لا يكون حالا فيه يكون غنيا عنه
ولكون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد غنيا عنه ومحتاجا اليه محال
فنقول لم قلتم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه الا ترى ان الجسم المعين يحصل
في الحيز المعين بعد ان كان غير حاصل فيه مع جواز انه لا يكون محتاجا لذاته الى الحلول
في ذلك الحيز

فاذا عقل هذا في الحصول في الحيز فلم لا يعقل مثله في الحلول في المحل
واعلم ان هذه السؤالات واردة على هذه الطريقة ويصعب الجواب عنها
فالاولى ان نقول البحث عن انه هل يجوز ان يصير حالا في شيء ام لا مسبوق
بالبحث عن ماهية الحلول فنقول فسر الحلول امران الاول كون الصفة
حاصلة في الحيز المعين تبعا لحصول محلها فيه كما قلنا اللون حال في الجسم
فان معناه ان اللون حصل في ذلك الحيز المعين تبعا لحصول ذلك الجسم فيه
والحلول بهذا التفسير انما يعقل في الشيء الذي يكون حاصلا في الجهة والحيز
فاذا كان الباري تعالى منزها عن هذه الصفة كان اثبات الحلول في حقه محالا
والتفسير الثاني للحلول كونه مختصا به مع كونه محتاجا اليه كقولنا ان صفة
العلم والقدرة حالة في ذات [illegible] العالم القادر والحلول بهذا الوجه
مفسرا باحتياج الصفة الى الموصوف ولما كان الاله تعالى واجب الوجود لذاته
ممتنع الافتقار الى الغير كان حصول الحلول في حقه بهذا التفسير محالا فهذا
هو المعقول من لفظ الحلول وعند ثبات ذلك في حق الله تعالى ممتنع فاما
الحلول بتفسير ثالث فهو غير معقول ولا متصور فكان الكلام في اثباته
ونفيه محالا فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب ثم نقول اذا جوزتم
الحلول على ذاته وجب ان تكونوا شاكين في انه هل حل في هذه البقة وفي
هذه النملة وفي هذه البعوضة اقصى ما في الباب ان يقال انه لم يظهر من هذه
البقة حالة عظيمة مهيبة الا انا نقول هذا اشارة الى انه لم يوجد ما يدل
على حصول هذا الحلول ولا يلزم من عدم علمنا بحصول الدليل عدم المدلول
فثبت ان من جوز الحلول لزمه ان يبقى شاكا في كل واحد من هذه الاجسام
الخسيسة انه تعالى هل صار حالا فيه ام لا ولما كان ذلك باطلا كان القول
بالحلول باطلا والله اعلم

الفصل الرابع عشر في نفي الاتحاد

اعلم ان قولنا ان هذا الشيء صار شيئا اخر له تفسيران الاول ان تكون الذات المعينة
موصوفة بصفة ثم زالت عنه تلك الصفة وحدثت فيه صفة اخرى فهذا
معقول كقولنا ان الماء صار هواء فان معناه ان الجسم المعين كان موصوفا بالصفة
المائية ثم زالت هذه الصفة عن ذلك الجسم وحدثت فيه الصفة الهوائية
فهذا معقول جائز واما التفسير الثاني وهو ان يصير بعينه هذه الحقيقة وعينها
نفس حقيقة اخرى فهذا قول باطل والدليل عليه انهما عند الاتحاد اما ان
يكونا باقيين او يكونا معدومين او يكون احدهما باقيا والاخر معدوما فان
كانا عند الاتحاد باقيين فهما اثنان لا واحد فكان القول بالاتحاد باطلا
وان كانا معدومين فهما قد عدما وهذا الذي حصل وحدث شيء ثالث مغاير
لهما وهذا معقول الا انه ليس هذا من باب الاتحاد واما ان قلنا ان عند الاتحاد
يكون احدهما باقيا ويكون الثاني فانيا فهذا ايضا باطل لانه لو اتحد لزم ان يقال
الموجود عين المعدوم وذلك باطل قطعا فثبت ان القول بالاتحاد محال
ولقائل ان يقول القول بالاتحاد له تفسير اخر معقول صحيح وذلك لانه ثبت
ان الوجود زائد على الماهية فاذا كان لكل واحدة من هاتين الماهيتين
وجود على حدة كان ذلك مبطلا للاتحاد اما اذا حصل لهما معا وجود واحد
فهذا هو الاتحاد وذلك لانه لما كان لكل منهما وجود على حدة ثم انه زال
عن كل واحد منهما ما قام به من الوجود وحصل لمجموعهما وجود واحد فهذا
هو الاتحاد واذا كان هذا قسما من الاقسام المعقولة فلم لم يذكر الدليل على فساده
لم يكن القول بالاتحاد باطلا اذا عرفت هذا فنقول القول بالاتحاد في حق الله
محال لان ذلك انما يعقل اذا زال عنه الوجود القائم به وحصل لمجموع حقيقته
مع حقيقة اخرى صفة الوجود الا ان ذلك محال لانه لما كان واجب الوجود
لذاته كان زوال ذلك الوجود عنه محالا فكان انضمامه الى ذلك الوجود الذي هو
متفرد به واجبا لذاته ومتى كان الامر كذلك كان الاتحاد في حقه محالا والله اعلم

الفصل الخامس عشر في انه ممتنع ان يكون محلا لغيره وههنا

ابحاث البحث الاول انه هل يعقل ان يكون محلا للحوادث والناس
قالوا ان هذا قول لم يقل به الا الكرامية وانا اقول ان هذا قول قال به اكثر
ارباب المذاهب اما الاشعرية فانهم يدعون الفرار من هذا القول الا انه
لازم عليهم من وجوه الاول انه تعالى كان قادرا على ايجاد الجسم المعين

من الازل الى الابد فاذا خلق الله ذلك الجسم المعين امتنع ان يقال انه بقي
قادرا على ايجاده لان ايجاد الموجود محال والمحال لا قدرة عليه فتعلق
قادريته بايجاد ذلك الجسم قد زال وفني والثاني ان في الازل امتنع ان يقال
انه كان طالبا من زيد اقامة الصلوة وايتاء الزكوة في الحال ثم عند دخول
زيد في الوجود يصير مطالبا له باقامة الصلوة في الحال وبايتاء الزكوة فهذا الطلب
الناجز والالزام الذي ما كان حاصلا ثم حصل فهذا يقتضي حدوث
الصفة في ذات الله تعالى ولو قال قائل ان كونه مطالبا لزيد في الحال باقامة
الصلوة وبايتاء الزكوة تعلق خاص ونسبة خاصة فالحادث هو النسب
والتعلقات لا الصفات فنقول هذه النسب والتعلقات هل لها وجود
في نفس الامر او ليس كذلك والثاني يقتضي نفي كونه تعالى مطالبا في الحال باقامة
الصلوة وبايتاء الزكوة واما الاول فيقتضي حدوث الصفة في ذات الله تعالى
والثالث وهو انه تعالى يمتنع ان يسمع صوت زيد قبل وجوده وان يرى صورة
زيد قبل وجودها فكونه سامعا لذلك الصوت انما حدث عند حدوث ذلك
الصوت وكونه رائيا لتلك الصورة انما حدث عند حدوث تلك الصورة فهذا
يقتضي حدوث هذه الصفات في ذات الله تعالى واما المعتزلة فقد
ذهب ابو علي وابو هاشم الى انه يحدث في ذاته صفة المريدية والكارهية
ويحدث في ذاته كونه سامعا مبصرا لهذه الاصوات الحادثة ولهذه الالوان
واما ابو الحسين البصري فانه صرح بان علم الله يتغير عند تغير المعلومات
وان تلك العلوم انما تحدث في ذات الله تعالى واما الفلاسفة فانهم
مع كونهم ابعد الناس عن هذا المذهب فقد قالوا به من حيث لم يشعروا به
وبيانه وهو ان الاضافات صفات موجودة في الاعيان عندهم ولا شك
ان الباري تعالى موجود مع كل حادث يحدث ويدخل في الوجود ولا شك انه
كان موجودا قبل حدوث ذلك الحادث ويبقى موجودا بعد فناء ذلك الحادث
فهذه القبلية والمعية والبعدية اضافات حادثة في ذات الله تعالى
واذا كانت الاضافات موجودة في الاعيان كان هذا قولا بحدوث المعاني

والصفات في ذات الله تعالى فثبت بهذا البحث الذي ذكرناه ان القول
بحدوث الصفات في ذات الله قال به جميع الفرق واذا عرفت هذا فنقول
اعلم ان الصفات على ثلثة اقسام احدها الصفات الحقيقية العارية عن
الاضافات مثل اللون والطعم والرائحة ومثل الوجود والحيوة وثانيها الصفات
الحقيقية الموصوفة بالاضافات والنسب وذلك مثل العلم عند من يقول
انه صفة لها تعلق بالمعلوم فان على هذا القول العلم صفة حقيقية وحصل
بين تلك الصفة وبين المعلوم نسبة خاصة وتعلق خاص وثالثها الصفات
التي هي محض النسب والاضافات مثل كون زيد يمينا لعمرو او يسارا له
ومثل ما اذا تزوج اخو زيد بامراة وحصل له ولد فان زيدا يصير عما
لذلك الولد بعد ان كان عاريا عن هذه الصفة فهذا يقتضي حدوث هذه الاضافة
المحضة في ذات زيد اذا عرفت هذا فنقول اما القول بحدوث الصفات
الاضافية فلا بد من الاعتراف به ولا يمكن انكاره البتة بقينا مع الصفات
الحقيقية سواء حصلت لها اضافات الى الغير او لم يحصل فههنا محل الخلاف فمن
الناس من جوز حدوث مثل هذه الصفات في ذات الله تعالى ومنهم من منع
منه فهذا هو تلخيص محل الخلاف واحتج القائلون بامتناع قيام
الحوادث بذات الله تعالى بوجوه الحجة الاولى ان نقول كل ما كان قابلا
للحوادث فانه لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما
قولنا ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا يخلو عنها فالدليل عليه ان نقول ان
تلك الذات لا يمكن خلوها عن قابلية الحوادث وقابلية الحوادث حادثة
فيلزم ان يقال كل ما كان قابلا للحوادث فانه لا ينفك عن الحوادث انما قلنا ان
كل ذات تقبل الحوادث فانها لا تنفك عن تلك القابلية فالدليل عليه ان تلك القابلية
اما ان يكون من لوازم تلك الذات واما ان لا يكون من لوازمها فان كان من
لوازمها فحينئذ لا تنفك تلك الذات عنها وذلك هو المطلوب واما ان قلنا
ان تلك القابلية ليست من لوازم تلك الذات بل هي من الصفات المفارقة
كانت الذات قابلة لتلك القابلية فكونها قابلة لتلك القابلية ان كانت

من لوازم الذات فحينئذ تكون القابلية من لوازم الذات وان لم تكن من
لوازمها كان الكلام فيها كما في الاول فيلزم ان تكون قبل كل قابلية قابلية
اخرى ويلزم التسلسل وهو محال فثبت بهذا ان هذه القابليات يجب
انتهاؤها الى قابلية تكون من لوازم تلك الذات وهو المطلوب وانما بينا
ان تلك القابلية صفة حادثة فالدليل عليه ان قابلية الصفة الحادثة
تمتنع حصولها الا عند امكان حصول الصفة الحادثة وامكان حصول الحادث
له اول لان حصول الحادث في الازل محال لان الحادث هو الذي له اول
والازل هو الذي لا اول له والجمع بينهما محال فثبت ان صحة حدوث الحادث
لها اول فقابلية هذه الصفة ايضا لها اول لان امكان اتصاف الشي بشي
اخر مشروط بكون ذلك الشي في نفسه ممكن الحصول لان امكان حصوله
لغيره فرع على امكان حصوله في نفسه لان ما لا وجود له في نفسه امتنع وجوده
لغيره فلما كان حصول الحادث في الازل محالا كان امكان كون الذات قابلة
للحادث في الازل محالا فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه
يمتنع خلوه عن قابلية الحوادث وثبت ايضا ان قابلية الحوادث لها
اول فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان قابلا للحوادث فانه يمتنع خلوه عن الحوادث
ثم من المتفق عليه بين المتكلمين ان كل ما لا يخلوا عن المحدث فهو محدث
فيلزم القطع بان كل ما يقبل الحوادث فانه يكون محدثا ولما ثبت انه تعالى منزه
عن الحدوث ثبت انه يمتنع كونه قابلا للحوادث الحجة الثانية في المسئلة
ان الصفة التي حدثت في ذات الله تعالى فاما ان تكون من صفات الكمال واما
ان لا تكون من صفات الكمال فان كانت من صفات الكمال كانت الذات قبل
حدوث تلك الصفة فيها خالية عن صفة الكمال والخلو عن صفة الكمال نقصان
فيلزم كون تلك الذات ناقصة والنقصان على الله محال وان كانت تلك الصفة
ليست من صفات الكمال كان اثباتها في حق الله تعالى محالا لحصول الاتفاق
على ان صفات الله باسرها يجب ان تكون من صفات الكمال والمدح
الحجة الثالثة كل صفة يشير العقل اليها فاما ان تكون ذات الله تعالى

كافية في استلزام حصولها او كانت كافية في استلزام عدمها او لا تكون كافية
في واحد منهما فان كان الاول لزم دوام وجود تلك الصفة بسبب دوام تلك
الذات وان كان الثاني لزم دوام عدم تلك الصفة بسبب دوام تلك الذات
وان كان الثالث فحينئذ لا تكون تلك الذات كافية لا في وجود تلك الصفة ولا في عدمها
ومعلوم ان تلك الذات لا تنفك عن وجود تلك الصفة وعن عدمها فتكون
الذات موقوفة على حصول احد هذين القسمين اما وجود تلك الصفة واما
عدمها لكن وجودها وعدمها لما لم يكف فيه تلك الذات فلا بد فيه من سبب منفصل
فتكون تلك الذات موقوفة على احد هذين القسمين وكل واحد منهما موقوف
على سبب منفصل والموقوف على الموقوف على الشي بكونه موقوفا على الشي
فيلزم كون ذات الله موقوفة على سبب منفصل والموقوف على الغير ممكن لذاته
فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان ذات الله تعالى
لا تقبل الصفات الحادثة وانه كما ان ذاته دايم لم يزل ولا يزال فكذلك صفاته
دايمة لم يزل ولا يزال الحجة الرابعة قال بعضهم لو حدثت صفة في ذات الله تعالى
لزم وقوع التغير وذلك محال بالاتفاق فوجب ان يكون حدوث الصفة في ذات الله
محالا ولقايل ان يقول ان عنيتم بهذا التغير حدوث صفة في ذات الله تعالى
بعد عدمها فهذا اعادة الزام الشي على نفسه وذلك لا يفيد وان عنيتم به وقوع التبدل
في نفس تلك الذات المخصوصة فمعلوم ان هذا غير لازم فثبت ان هذا الكلام
ضعيف واما القايلون بحدوث الصفات فقد بنوا كلامهم على مسايل
احدها انه تعالى عالم بالجزئيات والعلم يجب تغيره عند تغير المعلوم فهذا
يقتضي حدوث العلوم في ذات الله تعالى وثانيها انه تعالى مريد وثبت
ان القصد الى احداث الشي لا يحصل الا حال الاحداث فهذا يقتضي حدوث
الارادة لكن الارادة والمريدية صفة لله فيلزم حدوث هذه الصفة في ذات
الله وثالثها انه تعالى سميع بصير وسماع الكلام قبل حدوثه محال وابصار
الصورة قبل حدوثها محال فثبت ان ذلك السماع انما حدث عند حدوث ذلك
الصوت وان ذلك الابصار انما حدث عند حدوث ذلك المرئي واما الدلايل الدالة

على انه لا يحدث في ذات الله تعالى شيء وباسرها مشكلة بالصفات
الاضافية فانا قد بينا انه لا بد من الاعتراف بحدوثها مع ان الدلايل التي
ذكرتموها قايمة فيه فهذا اخر هذه المسالة والله اعلم واحكم

الفصل السادس عشر في بيان ان الالم واللذة على الله

محال اما الالم فقد اطبقوا على انه محال على الله واما اللذة فقسمان
لذة جسمانية ولذة روحانية اما اللذة الجسمانية فقد اطبقوا على انها
محال على الله واحتجوا على امتناع الالم وهذه اللذة على الله بوجهين الاول
ان اللذة عبارة عن ادراك الملايم والالم عبارة عن ادراك المنافي
وادراك المنافي والملايم مشروط بحصول الملايم والمنافي وحصول الملايم
والمنافي مشروط بكون الذات قابلة للزيادة والنقصان وذلك انما يعقل
في حق الجسم الذي يقبل الزيادة والنقصان في النمو والذبول ولما كان
واجب الوجود لذاته منزها عن الجسمية كان ثبوت الالم واللذة في حقه
محالا ولقايل ان يقول انا نجد عند ادراك الملايم حالة طيبة
مسماة باللذة وعند ادراك المنافي حالة مكروهة مسماة بالالم ونحن لا نعرف
ان تلك الحالة الطيبة المسماة باللذة هل هي نفس ذلك الادراك او حالة
مغايرة لذلك الادراك حاصلة عند حصول ذلك الادراك فبتقدير ان يكون
الحق هو ان اللذة حالة مغايرة للادراك وحاصلة عند حصول الادراك
فانه لا يلزم من عدم حصول الملايم والمنافي عدم اللذة والالم لان
ادراك الملايم على هذا التقدير يكون سببا لحصول اللذة وادراك المنافي
يكون سببا لحصول الالم ولا يلزم من انتفا السبب المعين انتفا المسبب
لاحتمال ان يحصل ذلك المسبب بسبب اخر فثبت بما ذكرنا ان هذا الدليل ضعيف
الحجة الثانية على امتناع حصول اللذة في حق الله تعالى ان نقول لو التذ
الله تعالى بشيء لكان الملتذ به اما ان يكون حاصلا في الازل او ما كان لا يكون
والقسمان باطلان فبطل القول بكونه ملتذا بيان انه يمتنع كونه ملتذا في الازل
وذلك لان الالتذاذ بالشيء مشروط بحصول الملتذ به فلو كانت اللذة

ازلية لكان الملتذ به ازليا فيلزم قدم العالم وقد ابطلناه وبيان انه يمتنع
القول بكونه ملتذا صفة حادثة وذلك لان حصول الالتذاذ في حق
من يصح عليه الالتذاذ امر مطلوب الحصول فاذا كان تعالى عالما في الازل
بانه يمكنه تحصيل الالتذاذ ولا مانع له من تحصيل ذلك الشيء البتة وجب
ان يحدث ذلك الملتذ به وهذا محال لانه لا وقت يفرض ان الله تعالى يحدثه
فيه الا والداعي الى احداثه كان حاصلا قبل ذلك وكانت الموانع المانعة
عن احداثه زايلة واذا كان الامر كذلك وجب ان يحدثه قبل ذلك الوقت
فلزم ان يقال انه لا وقت الا والله تعالى قد احدث ذلك الملتذ به قبل
ذلك الوقت واذا كان الامر كذلك لزم ان يقال ان الله احدثه في الازل وحينيذ
يرجع الكلام الى القسم الاول وهو ان الملتذ به كان حاصلا في الازل ويلزم
منه قدم العالم وقد ابطلناه فثبت ان القول بصحة كونه تعالى ملتذا افضى
الى احد هذين القسمين وثبت كونهما باطلين فكان القول بجواز اللذة على الله
محالا هذا هو الكلام في اللذات الحسية اما اللذات العقلية فهي
مثل الالتذاذ بحصول صفات الكمال والجلال له فهذا النوع من الالتذاذ
قد اطبقت الفلاسفة على اثباته في حق الله تعالى والمتكلمون اطبقوا على
انكاره اما الفلاسفة فقد احتجوا على اثباته انه تعالى عالم بكونه موصوفا
بصفات الكمال والجلال وهذا العلم يوجب البهجة والالتذاذ فوجب
ان يحصل هذا النوع من البهجة في حق الله تعالى اما انه تعالى عالم بكونه تعالى
موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا انما على تقدير احدهما كونه
موصوفا بصفات الجلال والكمال والامر فيه ظاهر لان اعظم صفات
الكمال والجلال وجوب الوجود في الذات وفي الصفات وكمال العلم
وكمال القدرة وكمال الفرداينة وهذه الصفات كلها حاصلة
في حق الله تعالى واما انه تعالى عالم بهذه الاحوال فلانه تعالى لما ثبت انه
عالم بذاته وبجميع صفاته وجب كونه عالما بهذه الاحوال واما ان كونه
عالما بكونه موصوفا بصفات الجلال والكمال يوجب الابتهاج واللذة
والسرور

فالاستقرا يدل عليه لانا متى علمنا من انفسنا هذه الاحوال حصل انواع
من البهجة والفرح والسرور واذا كانت الكمالات في حق الله تعالى لا نسبة
لها الى كمالات البشر وعلم الله لا نسبة له الى علم البشر في القوة والظهور
وجب القطع بانه لا نسبة لتلك البهجة والفرح الى ما يحصل للبشر من هذا النوع
فهذا تمام الكلام في هذا الباب ولقايل ان يقول لم لا ان مخالفه الماهية
لكمالات الله تعالى موجب ان يكون علمنا بكمالاتنا مخالفا لعلم الله بكمالات
نفسه وما يلزم من ثبوت حكم في ماهية ثبوت ذلك الحكم فيما يخالف تلك الماهية
فهذا محصول الكلام في هذا الباب والله اعلم الفصل السابع عشر
في انه هل يصح اطلاق لفظ الجوهر على الله تعالى ام لا اعلم ان الجوهر قد يذكر
ويراد به احد امور اربعة التفسير الاول المتحيز الذي لا يقبل القسمة
وهذا على قول من يثبت الجوهر الفرد ولما دللنا على انه تعالى يمتنع ان يكون
متحيزا وجب القطع بانه تعالى ليس بجوهر والتفسير الثاني ان يقال الجوهر
هو الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليه وهذا انما يعقل
لو كانت الذات قابلة للصفات المتجددة المتعاقبة ولما دللنا
على ان تعاقب الصفات على ذات الله تعالى محال امتنع ان يكون جوهرا
بهذا الوجه التفسير الثالث للجوهر انه الماهية التي اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وهذا المفهوم انما يصدق على الشي الذي يكون ماهيته غير
وجوده ولما كان مذهب الشيخ ابي علي ان وجود الله نفس ماهيته وليس صفة
مغايرة لماهيته امتنع كونه تعالى جوهرا بهذا الوجه واما عندنا فلما كان
الحق هو ان وجود الله تعالى صفة قايمة بذاته المخصوصة كان جوهرا بهذا الوجه
التفسير الرابع للجوهر انه الموجود الغني عن محل يحل فيه واحق الاشيا
بان يكون جوهرا بهذا التفسير هو الله تعالى لانه غني عن المحل الذي يحل فيه
وعن الحيز الذي يحصل فيه وعن الفاعل الذي يوجده وعن الصورة التي تتممه
فكان احق الاشيا بالجوهرية بهذا المعنى هو الله تعالى ومن الناس من يعبر
عن هذا المعنى بكونه قايما بالنفس ويطلق على واجب الوجود كونه قايما بالنفس

ولا يطلق عليه لفظ الجوهر وهذا النزاع بعيد لان لفظ القايم بالنفس
مجاز من وجهين احدهما ان اطلاق لفظ القايم لافادة معنى الاستغنا مجاز
والثاني ان اطلاق لفظ النفس لارادة الذات والماهية اطلاق للفظ المشترك
لارادة احد مفهوميه لان لفظ النفس قد يراد به الجسد والدم وقد يراد
به الذات والحقيقة فثبت ان لفظ القايم بالنفس مجاز من وجهين واما
لفظ الجوهر فهو ماخوذ من الجهارة والظهور فكلما كان الكمال في الاستغنا
عن الغير كان ابقى وادوم فكان معنى الجهارة فيه اكثر فكان اولى باطلاق
هذا اللفظ عليه فهذا هو الكلام في تفسير لفظ الجوهر فان قال قايل
المفهوم من الجوهر جنس لما تحته فلو صدق عليه تعالى كونه جوهرا لكان
داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كان امتيازه عن ساير الانواع
بالفصل فيلزم كون ذاته مركبة من الجنس والفصل وذلك محال لان كل مركب
فهو ممكن ولا شي من واجب الوجود بممكن والجواب ان الجنس عبارة عن
الجز المشترك فالجنس جز من اجزا الماهية والاستغنا عن المحل مفهوم عدمي
والمفهوم العدمي يمتنع ان يكون جزا من اجزا الماهية الموجودة فثبت
ان الجوهر بهذا المعنى ليس جزا من اجزا الماهية والجنس جز من اجزا الماهية
فيمتنع كون الجوهر بهذا المعنى جنسا فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم بالصواب
الفصل الثامن عشر في ان واجب الوجود لذاته ليس
الا واحدا اعلم ان الناس ذكروا انواعا من الدلايل على وحدانية الله تعالى
ونحن نذكرها على الاستقصا اما الحجة التي عليها تعويل الفلاسفة فهي
انهم قالوا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا
متشاركين في المفهوم من الوجوب الذاتي ولا بد وان يختلفا بالتعين والتشخص
اذ لولا ان يكون هذا هذا وذاك ذاك لكان هذا عين ذاك ولكان ذاك
عين هذا وحينئذ يكون الكل شيا واحدا فثبت انا لو فرضنا موجودين
يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لوجب كونهما متشاركين في الوجوب
الذاتي وكون كل واحد منهما مخالفا للاخر في تعينه وتشخصه وما به المشاركة
غير ما به المخالفة

فيكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به يشارك غيره ومن التعين
الذي به يخالف غيره وهذا محال الوجه الاول ان كل مركب فانه يفتقر
الى كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فانه مفتقر الى
غيره وكل مفتقر الى غيره فانه ممكن فثبت انا لو فرضنا موجودين يكون كل
واحد منهما واجبا لذاته لوجب كون كل واحد منهما ممكنا لذاته وما افضى
ثبوته الى عدمه كان باطلا فثبت ان فرض موجودين يكون كل واحد منهما واجبا
لذاته فرض باطل محال فثبت ان وجود موجودين واجبي الوجود قول
باطل الثاني انه اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء واجب الوجود لذاته
واما ان لا يكون كذلك والقسم الثاني باطل لان المركب مفتقر الى كل واحد من اجزائه
فلو كان شي من اجزائه ممكنا لذاته مع انه يكون مفتقرا الى ذلك الجزء لزم كونه
في ذاته مفتقرا الى الممكن لذاته والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فيلزم ان
يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وذلك محال فثبت ان كل واحد من تلك
الاجزاء يكون واجبا لذاته فتلك الاجزاء مشاركة في الوجوب الذاتي
ومتباينة بخصوصياتها التي باعتبارها يخالف بعضها بعضا وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فيلزم كون كل واحد من تلك الاجزاء مركبا من جزئين اخرين
والكلام في تلك الاجزاء كما في الاول فيلزم كون كل واحد منها مركبا من
اجزاء غير متناهية وذلك محال لان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية
فان الواحد فيها موجود الا ان اي شي صدق حكم العقل بانه واحد فهو في نفسه
ليس بواحد لان ذلك الواحد لا بد وان يشارك سائر الاجزاء في الوجوب الذاتي
ويخالفها في التعين فيكون ذلك الشي مركبا فلا يكون الواحد واحدا هذا خلف
الوجه الثالث في ابطال كون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذي به
يحصل المشاركة ومن التعين الذي به يحصل المخالفة وهو انه لما كان كل واحد
منهما مركبا من هذين الجزئين فاما ان يكون الوجوب الذي به المشاركة يستلزم
ذلك التعين بعينه واما ان يكون ذلك التعين الذي به المخالفة يستلزم ذلك
الوجوب الذي به المشاركة واما ان يكون كل واحد منهما غير مستلزم للثاني والاقسام

الثلثة باطلة اما الاول وهو ان الوجوب الذي به المشاركة يستلزم
ذلك التعين الذي به المخالفة فنقول اذا كان الامر كذلك فانما حصل
الوجوب بالذات وجب ان يحصل ذلك التعين فكل ما يكون واجب الوجود
لذاته وجب ان يكون هو ذلك المعين فحينئذ يكون واجب الوجود لذاته ليس
الا ذلك الواحد واما الثاني وهو ان يقال ان ذلك التعين يوجب الوجوب
بالذات فهذا ايضا باطل لان الوجوب بالذات اذا كان معللا بذلك التعين
كان الوجوب بالذات واجبا لغيره وكل ما كان واجبا لغيره كان ممكنا لذاته
فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا لذاته وذلك متناقض واما الثالث
وهو ان يقال الوجوب بالذات لا يستلزم ذلك التعين وذلك التعين ايضا
لا يستلزم الوجوب بالذات فحينئذ يكون اجتماعهما لا بد وان يكون لسبب
منفصل فيلزم ان يكون الواجب لذاته واجبا بغيره وذلك محال الوجه
الرابع في ابطال ان يقال ان الذات المتعينة مركبة هو ان يقال وجوب الوجود
اما ان يكون هو نفس ذلك التعين او يكون موجبا لذلك التعين او لا يكون
نفس ذلك التعين ولا موجبا له والقسمان الاولان يوجبان ان يكون واجب الوجود
لذاته واحدا والقسم الثالث يقتضي ان لا يصير واجب الوجود لذاته متعينا
الا بسبب منفصل وما لا يثبت هويته الا بسبب منفصل كان ممكنا لذاته فيلزم
ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال الحجة الثانية
في توحيد واجب الوجود لذاته هي ان واجب الوجود لذاته لو كان مقولا
على اشياء كثيرة فحينئذ يكون المفهوم من قولنا واجب الوجود لذاته
امرا مشتركا ويدخل تحت ذلك المشترك اشياء كثيرة فنقول ذلك المشترك
اما ان يكون جنسا تحته انواع او يكون نوعا تحته اشخاص وعلى طريق الجمع
ان نقول الاشياء الداخلة تحت ذلك المشترك اما ان يخالف بعضها بعضا
في الماهية او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو جنس تحته انواع وان كان الثاني
فهو نوع تحته اشخاص فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته
جنسا تحته انواع ويدل عليه وجوه الاول انه على هذا التقدير

يكون كل واحد من تلك الاشياء مركبا من الجنس والفصل وكل مركب ممكن
فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف والثاني ان
الفصل سبب لوجود حصة النوع من الجنس فلو فرضنا هاهنا فصلا
لكان ذلك الفصل سببا لوجوب واجب الوجود لذاته وذلك محال لان
واجب الوجود لذاته يمتنع ان يحصل له وجود اخر يكون ذلك الوجود
من تاثيرات ذلك الفصل بخلاف ساير الماهيات الجنسية لان تلك الماهيات
ليست موجودة من حيث هي هي فامكن ان يحصل الوجود لها بسبب ذلك
الفصل اما وجوب الوجود فيستحيل ان يحصل له وجود اخر فامتنع
كون الفصل مقوما له والثالث وهو ان المفهوم من كونه واجب الوجود
لذاته ان كان قائما بنفسه غنيا لذاته عن غيره امتنع كون الفصل سببا لقوامه
وان لم يكن قائما بنفسه لزم ان يكون المفهوم من الوجوب بالذات ممكنا
بالذات محتاجا بالذات وذلك متناقض واما القسم الثاني وهو ان يقال
واجب الوجود لذاته نوع تحته اشخاص فنقول المقتضي لذلك الشخص المعين
ان كان هو تلك الماهية او شيء من لوازمها وجب ان يقال انه اينما حصلت
تلك الماهية النوعية ان يحصل ذلك التشخص بعينه فكل واجب الوجود
هو ذلك الشخص فقط وان كان المقتضي لذلك التشخص سببا منفصلا
فحينئذ يلزم ان لا يوجد ذلك المعين الا لسبب منفصل فيكون الواجب
لذاته واجبا بغيره وهو محال فهذا هو الكلام المستقصى في تقرير هذه
الوجوه ولقايل ان يقول السؤال على ما ذكرتم من وجوه السؤال الاول
انه ينتقض كل هذه الوجوه على حرف واحد وهو انا لو فرضنا موجودين
يكون كل واحد منهما واجبا لذاته فانه يلزم وقوع التركيب في ذات
كل واحد منهما فنقول هذا ممنوع وذلك لان هذا التركيب انما يلزم اذا كان
الوجوب الذي به الاشتراك مفهوما ثبوتيا وكان التعين الذي به الامتياز
مفهوما ثبوتيا وحينئذ يلزم التركيب ونسبة الوجوه التي ذكرتموها اما
على تقدير ان يكون الوجوب الذي به المشاركة مفهوما عدميا فانه لا يلزم التركيب

لاحتمال ان يقال انه وقع الاشتراك في المفهوم السلبي ووقع الامتياز
بتمام الماهية فيصير تقرير هذا السؤال الى بيان امرين احدهما ان الوجوب
مفهوم سلبي والثاني انه اذا كان الامر كذلك لم يلزم وقوع التركيب اما
المقام الاول فيدل عليه وجوه الاول ان كل ما صدق عليه ان وجوده
ممتنع صدق عليه ان عدمه واجب وعلى هذا التقدير فالوجوب محمول
على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان يكون موجودا والا لزم قيام الصفة
الموجودة بالعدم المحض والنفي الصرف وانه محال فثبت بهذا ان المفهوم من الوجوب
يمتنع ان يكون امرا موجودا والثاني وهو انه لو كان الوجوب امرا ثابتا
لكان اما ان يكون تمام تلك الحقيقة او جزءا منها او امرا خارجا عنها والاقسام
الثلثة باطلة فالقول بكون الوجوب مفهوما ثابتا باطل اما انه لا يجوز ان يكون
تمام الماهية فلوجوه احدها انا نصف تلك الماهية بالوجوب ووصف الشيء
بنفسه محال لانا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا هذه الذات هذه الذات
وبين قولنا هذه الذات واجبة الوجود [illegible] وثانيها انه لو كان الوجوب
هو نفس تلك الماهية لكان كل من عرف الوجوب بالذات عرف تلك الماهية
المخصوصة ولما لم يكن كذلك علمنا ان الوجوب ليس نفس الماهية وثالثها
ان نقيض قولنا واجب لذاته ليس بواجب ولا يناقضه قولنا انه ليس تلك
الذات الفلانية ولو كان الوجوب نفس تلك الذات لكان نقيض احدهما عين نقيض
الاخر واما بيان انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزء الماهية فلانكم ذكرتم ان
كل ما له جزء فهو ممكن فلو كان الواجب بالذات له جزء لكان ممكنا بالذات
واما بيان انه لا يجوز ان يكون خارجا عن الماهية فلوجهين الاول
ان كل صفة خارجة عن الماهية فهو مفتقر الى تلك الماهية والمفتقر الى
الغير ممكن لذاته واجب بغيره فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا لذاته
ويلزم منه الجمع بين النقيضين وهو محال والثاني انه لما كان الوجوب بالذات
واجبا بغيره كان وجوب ذلك الغير سابقا على وجوب هذا الاثر فيلزم
ان يحصل قبل ذلك الوجوب وجوب اخر الى غير النهاية وذلك محال

والثاني ان الصفة مفتقرة الى الذات محتاجة اليها فلو حكمنا بان وجوب تلك الذات انما كان بسبب هذه الصفة لزم كل واحد منها مفتقرا الى الاخر وهو محال فثبت بما ذكرنا انه يمتنع كون الوجوب بالذات نفس الماهية ولا جزا منها ولا صفة خارجة عنها فيمتنع كون الوجوب صفة ثبوتية وجوب

الثالث لو كان الوجوب امرا ثابتا لكان مسا وبا لسائر الموجودات في كونه موجودا ومخالفا لها في ماهيته المعينة فيكون وجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الامكان كان الوجوب بالذات ممكنا بالذات فكان الواجب بالذات اولى ان يكون ممكنا بالذات وهو محال وان كان على سبيل الوجوب لزم ان يكون وجوب الوجود زايدا عليه ولزم التسلسل وهو محال

الرابع لو كان الوجوب بالذات امرا ثبوتيا لكان ممكنا لذاته وهذا محال بيان الشرطية ان الوجوب ينقسم الى ما يكون وجوبا بالذات والى ما يكون وجوبا بالغير فالمفهوم من الوجوب هو الذي يشترك فيه هذان القسمان وكونه بالذات هو الذي به يتميز احد هذين القسمين عن الثاني وما به المشاركة غير ما به المخالفة فكونه وجوبا مغاير لكونه بالذات واذا كان كذلك كان الوجوب بالذات ماهية مركبة وكل ماهية مركبة فهي ممكنة فثبت انه لو كان الوجوب بالذات موجودا لكان ممكنا واما قلنا ان ذلك محال لان كونه ~~واجب الوجود~~ وجوبا بالذات ماهية منافية للامكان فالقول بكون احدى الماهيتين نفس الثاني جمع بين النقيضين وهو محال

الخامس هو ان المعقول من الوجوب بالذات اما عدم افتقاره الى سبب منفصل واما كونه مقتضيا لوجود نفسه ولا يعقل من الوجوب بالذات امرا خر سوى هذين المفهومين اما الاول فهو عدم افتقاره الى سبب منفصل فلا شك ان هذا المفهوم مفهوم سلبي لا ثبوتي والعلم بان الامر كذلك علم ضروري واما الثاني وهو كون تلك الماهية مقتضية لوجود نفسها فنقول ذلك الاقتضا ان كان امرا ثبوتيا مغايرا لتلك الماهية ولذلك الوجود كان ذلك الاقتضا لاحقا

من

من لواحق تلك الماهية وصفة من صفاتها فلا يكون ثابتة لنفسها مستقلة بذاتها فلا بد لها من اقتضا اخر وذلك يوجب التسلسل فثبت بهذه الوجوه الخمسة ان المفهوم من كون الشي واجبا لذاته ليس مفهوما ثبوتيا بل هو مفهوم سلبي لا يقال الدليل على انه مفهوم ثبوتي وجهان الاول ان وجوب الوجود عبارة عن تاكد الوجود فلو كان الوجوب عدميا لزم ان يكون الشي متاكدا بسلب نفسه وبنقيض نفسه وانه محال والثاني ان نقيض الوجوب هو اللاوجوب والمفهوم من اللاوجوب يصدق اما على الممتنع او على الممكن الخاص اما الممتنع فانه عدم محض فالذي يصدق عليه يجب ان يكون عدما محضا والا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض وهو محال واما الممكن الخاص فانه لا يمتنع بقاؤه على العدم مع انه في هذه الحالة يصدق عليه انه غير واجب فالمفهوم من اللاوجوب يصدق على العدم المحض في هذه الصورة ايضا فوجب ان يكون المفهوم من اللاوجوب هاهنا ايضا عدما محضا فثبت بهذا البرهان ان اللاوجوب عدم محض فوجب ان يكون المفهوم من الوجوب ثبوتا محضا ضرورة ان احد النقيضين لا بد وان يكون مفهوما ثابتا لانا نقول اما الوجه الاول

٥ فجوابه ان نقول ما المراد من قولكم الوجوب تاكد الوجود ان اردتم به ان ما يكون واجب الوجود لذاته فانه لا يفتقر في وجوده الى سبب منفصل فهذا معقول الا ان هذا المعنى مفهوم سلبي لا امر ثبوتي وان عنيتم به كون تلك الماهية مقتضية لذلك الوجود فقد دللنا على ان اقتضا الشي لشي اخر يمتنع ان يكون موجودا زائدا والا لزم التسلسل وان عنيتم بهذا التاكيد مفهوما ثالثا فلا بد من بيانه واما الوجه الثاني فجوابه ان هذا معارض بما ان قولنا انه ليس ممكنا بالامكان الخاص نقيض لقولنا انه ممكن بالامكان الخاص لكن قولنا انه ليس ممكنا بالامكان الخاص يصدق على الممتنع الذي هو عدم محض فوجب ان يكون قولنا انه ليس ممكنا بالامكان الخاص عدما محضا والا لزم قيام الموجود بالمعدوم واذا كان كذلك كان قولنا انه ممكن بالامكان الخاص مفهوما ثبوتيا

وإذا ثبت هذا فنقول الوجوب بالذات عبارة عن نفي الإمكان الخاص
وعن نفي الامتناع وثبت أن الإمكان الخاص مفهوم ثبوتي وأن الامتناع
مفهوم عدمي فإذن لزم من كون الوجوب بالذات رافعاً للامتناع
كونه ثبوتياً لأن رافع العدم ثبوت ولزم من كون هذا الوجوب بالذات
رافعاً للإمكان الخاص كونه عدمياً لأن رافع الثبوت عدم فإن لم يلزم
هذا لم يلزم ذاك أيضاً فهذا مجموع المباحث الدالة على أن المفهوم
من الوجوب بالذات يمتنع كونه ثبوتياً المقام الثاني هب أنا سلمنا أن
المفهوم من الوجوب بالذات أمراً سلبياً لم يلزم منه كون الواجب
لذاته مركباً وتقريره أنه على هذا التقدير يكون الاشتراك حاصلاً في
هذا المفهوم السلبي ويكون الامتياز حاصلاً بتمام تلك الحقيقة وهذا
لا يوجب وقوع التركيب في الحقيقة والدليل عليه أنه لا شك في وجود
ماهية من الماهيات فتلك الماهيات إما أن تكون بسيطة أو مركبة فإن
كانت بسيطة فقد حصلت الماهية البسيطة وإن كانت مركبة فالمركب
إنما يتولد عن البسائط فالقول بإثبات الماهية البسيطة أمر لا بد منه
الاعتراف به على كل حال ثم إن كل بسيط فإنه لا بد وأن يشترك في سلب
كل ما عداها عنها فلو كان الاشتراك في السلوب يوجب وقوع التركيب
في الماهية لزم كون البسيط مركباً وذلك محال فثبت بما ذكرنا أن المفهوم
من الوجوب بالذات مفهوم سلبي وثبت أنه متى وقع الاشتراك في
المفهومات السلبية فإنه لا يلزم وقوع التركيب في الماهية فلم قلتم أنه
يمتنع وجود شيئين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته ثم إنه
لا يلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد منهما وهذا آخر الكلام في تقرير
هذا المقام السؤال الثاني إن سلمنا أن المفهوم من وجوب الوجود
بالذات أمر ثابت وسلمنا أن تلك الأشياء متباينة بتعيناتها فلم قلتم
إن تعين كل متعين أمر ثابت حتى يلزم عليه كون كل واحد من تلك
الأشياء مركباً في ذاته فنفتقر ههنا إلى بيان أن التعين ليس أمراً ثابتاً
ع

ع البيان أنه متى كان الأمر كذلك لم يلزم وقوع التركيب أما بيان أن التعين
لا يجوز أن يكون أمراً ثابتاً فيدل عليه وجوه الأول أن التعين لو كان
أمراً ثابتاً لوجب أن يكون تعين هذا الشخص مغايراً لتعين ذلك الشخص
إذ لو كان تعين هذا الشخص نفس تعين ذاك الآخر لكان هذا هو عين ذاك الآخر
وذلك يمنع من حصول التعدد وإذا ثبت هذا فنقول هذه التعينات
المتعددة تكون متشاركة في الماهية المسماة بالتعين ومتباينة
بالتشخص فإنها حينئذ يلزم أن يكون تعين التعين زائداً عليه ويلزم التسلسل — تشخص
لكن التسلسل يوجب القول بأسباب ومسببات لا نهاية لها لأن
تعين كل متعين علة لحصول ذلك المتعين لكن القول بوجود أسباب ومسببات
لا نهاية لها في الكل فإن هذا محال وههنا وجه آخر يدل على امتناع
هذا وذلك أن كل كثرة فإن الواحد فيها موجود فلو حصلت هذه الكثرة
لكان الواحد فيها حاصلاً لكن أي شيء فرض كونه واحداً فذلك الواحد متعين
فتعينه زائد عليه فلا يكون ذلك الواحد واحداً وقد فرضناه كذلك هذا خلف
فثبت أن القول بأن التعين زائد على الذات يفضي إلى هذا المحال فكان القول
به باطلاً لا يقال لم لا يجوز أن يقال إنا إذا أخذنا هذا السواد فهذا السواد
إنما تعين لأنه انضاف ماهية السواد إلى ماهية التعين وكذلك انضافت
ماهية التعين إلى ماهية السواد فماهية السواد تعينت لانضمام ماهية
التعين إليها وكذلك ماهية التعين تعينت لانضمام ماهية السواد إليها
وبهذا الطريق ينقطع التسلسل لأنا نقول هذا باطل لأن ماهية السواد
ماهية كلية وماهية التعين ماهية كلية والماهية الكلية إذا تقيدت
بماهية أخرى كلية كان الكل بعد ذلك كلياً لا شخصياً فلو كان الأمر
كما ذكرتم لكان هذا السواد كلياً لا شخصاً معيناً وحيث لم يكن الأمر
كذلك علمنا أن ما ذكرتموه باطل الوجه الثاني في بيان أن التعين يمتنع
أن يكون زائداً على الذات هو أنه لو كان تعين زائداً على الذات
لكان هذا المتعين ليس شيئاً واحداً بل شيئان أحدهما ذلك الشيء والثاني
تعينه

وكل معين فتعينه زائد عليه فيلزم ان يكون كل واحد منهما ليس شيئا واحدا
بل شيئين فعلى هذا التقدير لا يكون ذلك الشيء الواحد شيئا واحدا بل اشياء
غير متناهية ولما كان ذلك محالا كان القول بان التعين زائد على الذات
قولا باطلا الوجه الثالث ان تعين هذا الشخص مغاير لتعين ذلك
الشخص فلولا ان حصة هذا الشخص من ماهية السواد امتازت عن
حصة الشخص الاخر من السواد والا لامتنع ان يضاف هذا التعين اليه
دون ذلك التعين لان انضياف شيء اجنبي اليه بعينه دون الاخر مشروط
بامتيازه في نفسه عن الاخر فيلزم ان يكون امكان انضياف هذا التعين
اليه دون انضياف التعين الاخر اليه مسبوقا بحصول التعين فيه فيكون
حصول الشيء مسبوقا بحصول الغير في ذلك الشيء وهذا محال فكان القول بان التعين
امر زائد على الذات باطلا الوجه الرابع ان التعين لو كان مفهوما
زائدا ثابتا لكان هذا المعين مركبا من جزئين فكل واحد من هذين الجزئين
ان كان واجبا لذاته ايضا صار واجب الوجود اكثر من واحد وانتم انما تذكرون
هذه الدلايل لابطاله وان لم يكن كذلك فحينئذ يلزم القول بكون احد هذين
الجزئين ممكنا لذاته وما يكون احد اجزاء ماهيته ممكنا لذاته كان ذلك
المركب اولى بالامكان فيلزم ان يكون ذات معينة مستحقة في الوجود
فانه يكون ممكنا لذاته وهذا يقتضي ان لا يحصل في الوجود موجود
معين يكون هو في نفسه واجب الوجود وذلك محال باطل الخامس
انه لا معنى للتعين الا ان هذا الشيء ليس هو ذلك الاخر ومعلوم ان
هذا المفهوم سلب محض لا يقال الدليل على ان التعين مفهوم ثبوتي
هو انا نبين انه مفهوم زائد على اصل الماهية ثم نبين ان ذلك الزائد
يجب ان يكون امرا ثابتا اما الذي يدل على انه مفهوم زائد على اصل
الماهية فوجوه الاول انه لولا ذلك لا فرق بين السواد وبين
هذا السواد لكان من حصل السواد فقد حصل هذا السواد ومعلوم
ان ذلك باطل الثاني ان قولنا هذا السواد قد اشتمل على قيد لم يحصل

في قولنا السواد الثاني ان قولنا السواد ماهية لا يمنع نفس مفهومها
عن وقوع الشركة فيها وقولنا هذا السواد يمنع عن وقوع الشركة فيها ولولا
التفاوت في الحقيقة والا لما حصل التفاوت في هذا الحكم ولا شك ان المفهوم
من السواد حاصل في المفهوم من قولنا هذا السواد فوجب ان يكون قولنا
هذا السواد قد احتوى على قيد زائد على المفهوم من مجرد قولنا السواد
وذلك هو المطلوب الثالث ان بديهة العقل حاكمة بان المفهوم من قولنا
هذا السواد مفهوم مركب من قولنا هذا ومن قولنا السواد وحاكمة ايضا
بان المفهوم من قولنا هذا مغاير للمفهوم من قولنا السواد وذلك يدل
على ان تعين المتعينات امر زائد على الماهيات اذا ثبت هذا فنقول
هذا المفهوم الزائد امر ثبوتي ويدل عليه وجهان الاول ان هذا السواد
من حيث انه هذا السواد موجود وقولنا هذا جزء من مفهوم قولنا
هذا السواد والمعدوم يمتنع ان يكون جزءا من الموجود فوجب ان يكون
المفهوم من قولنا هذا موجودا والثاني ان بتقدير ان يكون تعين هذا المتعين
مفهوما عدميا فانه لا يكون عبارة عن عدم اي شيء كان وانما هو عبارة
عن عدم تعين المتعين الاخر فذلك التعين الاخر ان كان عدميا كان هذا التعين
عدما للعدم وعدم العدم ثبوت فهذا التعين ثبوت فيكون التعين الاخر
ثبوتيا ضرورة ان التعينات افراد ماهية واحدة فيكون حكمها باسرها حكما
واحدا وان كان التعين الاخر ثبوتيا وجب ان يكون هذا التعين ايضا ثبوتيا
لعين ما ذكرناه فثبت بهذه البيانات ان تعين كل متعين صفة موجودة
زائدة على الذات وحينئذ ينتظم الدليل المذكور لانا نقول هذه الدلايل
التي ذكرتم تفيد ان التعين صفة زائدة على الماهية والدلايل التي ذكرناها
تفيد ان الامر ليس كذلك فيحصل التعارض ويقع الشك ومع قيام هذا الشك
صار الدليل المذكور في توحيد واجب الوجود مشكوكا لان الموقوف على
المشكوك مشكوك السؤال الثالث سلمنا ان وجوب الوجود مفهوم
زائد وان التعين مفهوم ثابت الا انا نقول الكثرة التي الزمتموها لازمة

على القول بوحدة واجب الوجود واذا كان هذا المحذور لازما سواء قلنا
بتوحيد واجب الوجود او لم نقل به لم يبق بسقط هذا الاستدلال وانما قلنا
انه لازم مع القول بتوحيد واجب الوجود لوجوه الاول ان المبدأ
الاول ليس عبارة عن محض وجوب الوجود الذي هو ماهية كلية لا يمنع
نفس مفهومها عن وقوع الشركة فيها لان الماهية الكلية لا وجود لها في الاعيان
البتة بل الموجود في الاعيان ذات معينة موصوفة بكونها واجبة الوجود
فيكون ذلك التعين زائدا على ماهية وجوب الوجود وذلك التعين لابد
وان يكون صفة لواجب الوجود والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى
الغير ممكن لذاته فذلك التعين ممكن لذاته وهو معلول وجوب الوجود فيلزم
ان تكون تلك الذات المتعينة مركبة من جزئين احدهما ممكن لذاته والذي يكون
جزء ماهيته ممكنا لذاته كان هو بالامكان اولى فيلزم ان تكون تلك الذات المتعينة
ممكنة الوجود لذاتها فعلى هذا كل ما هو موجود في الاعيان فهو ممكن لذاته
فينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون ممكنا لذاته فهو ليس بموجود
في الاعيان فعلمنا ان الالزام الذي اوردتموه على القول بكثرة واجب الوجود
لذاته فهو بعينه لازم مع القول بوحدة واجب الوجود لذاته الثاني ان هو ان
مدار كلامكم على انه لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكان كل واحد منهما مركبا
عن الوجوب الذي به يشارك غيره وعن التعين الذي به يمتاز عن غيره ثم ان كان
الوجوب علة لذلك التعين فكل واجب الوجود هو ذلك التعين وان كان ذلك
التعين علة للوجوب يلزم ان يكون وجوب الوجود معلول شيء آخر فنقول
هذا لازم عليكم مع القول بتوحيد واجب الوجود وذلك لان الوجوب صفة
عارضة لاتصاف الماهية بالوجود وذلك لان الوجوب والامكان والامتناع
جهات وهي صفات للرابطة الحاصلة بين الموضوع والمحمول واذا كان الامر كذلك
كان الوجوب على كل التقدير ات صفة خارجة عن الماهية وكل صفة خارجة
عن الماهية فهي ممكنة لذاتها معللة بالغير فثبت ان هذا المحذور لازم سواء قلنا
ان واجب الوجود لذاته واحد او قلنا انه كثير الثالث انا نعلم بالضرورة ان

من الماهيات ما يكون مستلزما لذاته ماهية اخرى مثل قولنا ان الثلثة
مستلزمة للفردية وان الاربعة مستلزمة للزوجية فكون الثلثة
مستلزمة للفردية امر واجب له لذاته لا لغيره وكون الاربعة مستلزمة
للزوجية امر واجب له لذاته فهذه الوجوبات الذاتية اشياء كثيرة
فالواجب لذاته اكثر من الواحد فان قالوا هذه الوجوبات الذاتية ليست ذوات
قائمة بانفسها وانما هي احوال نسبية اعتبارية وكلامنا في ان الذات القائمة
بنفسها الواجبة الوجود لذاتها يجب ان تكون واحدة فنقول في الجواب
انتم بنيتم التقسيم الذي ذكرتموه في توحيد واجب الوجود لذاته على مفهوم
الوجوب بالذات والوجوب بالذات حاصل في هذه الاعتبارات لانها
من حيث هي هي امور واجبة لذواتها ممتنعة التغير لما هي هي فكان هذا
وجوبا بالذات فكان هذا نقضا على ما ذكرتموه الرابع ان كلامكم مبني
على ان كل مركب في ماهيته فانه يمتنع ان يكون واجبا لذاته فنقول ان هذا
باطل لان الوجوب على قسمين منه ما يكون وجوبا بالذات ومنه ما يكون وجوبا
بالغير فالوجوب هو القدر المشترك وكونه بالذات هو الذي به يحصل الامتياز
فالوجوب بالذات مركب من الجنس والفصل وهو مسمى الوجوب ومن الفصل وهو
خصوص كونه بالذات فثبت ان الوجوب بالذات ماهية مركبة من قيدين فان كان
كل مركب ممكنا لزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات فيكون احد المتنافيين
عين الآخر وذلك باطل وان لم يلزم منها يكون تركب الماهية كونها ممكنا
فحينئذ يبطل هذه المقدمة فهذا تمام الكلام على الحجة الاولى واما الحجة الثانية
وهو قولكم لو كان واجب الوجود اكثر من واحد لكان وجوب الوجود اما
ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا تحته اشخاص قلنا هذا الكلام انما يلزم
لو ثبت ان وجوب الوجود مفهوم ثبوتي داخل في الماهية حتى يقال انه
بالنسبة الى الاشياء الداخلة فيه يجب ان يكون جنسا بالنسبة الى الانواع
او نوعا بالنسبة الى الاشخاص وقد بينا انه مفهوم سلبي فيمتنع ان يكون داخلا
في الماهية فيكون كونه مقولا على ما تحته ليس على قياس قول الجنس على انواعه

ولا على ما هو قول النوع على اشخاصه وتمام التقرير ما تقدم والله اعلم بالصواب

الفصل التاسع عشر في حكاية دلايل المتكلمين على

ان اله العالم واحد اعلم انهم ذكروا انواعا من الدلايل واقواها

واعلاها دليل التمانع وقالوا لو قدرنا الهين قادرين على جميع الممكنات

ثم اراد احدهما تحريك جسم واراد الاخر تسكينه فاما ان يحصل المرادان معا

او يمتنعا معا او يحصل احدهما دون الاخر والاقسام الثلثة باطلة فكان

القول بوجود الالهين باطلا اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع حصول

المرادين معا فلانه يلزم منه كون الجسم الواحد دفعة واحدة متحركا

وساكنا معا وهو محال واما انه يمتنع تعذر المرادين معا فالدليل عليه

ان المانع من حصول مراد هذا ليس الا مجرد كون الثاني قادرا وانما المانع

من حصول مراد الاول هو حصول مراد الثاني والحكم لا يحصل الا عند

حصول العلة فامتناع مراد هذا معلل بحصول مراد ذاك وامتناع

حصول مراد ذاك معلل بحصول مراد هذا فلو امتنع المرادان معا

لزم حصول المرادين معا حتى يكون وجود كل واحد منهما مانعا من حصول

الاخر فثبت ان امتناع كل واحد منهما يوجب حصول كل واحد منهما وما افضى

ثبوته الى نفيه كان باطلا فالقول بامتناع المرادين معا وجب ان يكون باطلا

واعلم انه لو ثبت ان الاعراض غير باقية حصل لنا في ابطال هذا القسم دليل

اخر وهو انه لو تعذر على كل واحد منهما تحصيل مراده لزم ان يبقى الجسم

خاليا عن الحركة والسكون وذلك محال اما اذا قلنا الاعراض باقية لم يلزم

منه محال البتة لانه لما اندفع كل واحد منهما بالاخر بقي الجسم على ما كان

عليه قبل ذلك بسبب العرض الذي كان موجودا قبل ذلك واما انه يمتنع

حصول احد المرادين دون الاخر فيدل عليه وجهان الاول انه لما كان

كل واحد منهما قادرا على ما لا نهاية له من الممكنات امتنع كون احدهما اقوى

قدرة من الثاني ولما كانا متساويين في كمال الاقتدار فلو وقع مراد احدهما

دون الثاني كان هذا قولا بترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه باطل

والثاني انه اذا حصل دون الثاني فالذي لم يحصل مراده كان عاجزا والعاجز

لا يكون الها فهذا تقرير هذا الدليل فان قيل هذا الدليل بنا على جواز

ان يريد احدهما شيئا ويريد الثاني ضده فلم قلتم ان هذا ممكن وما الدليل عليه

لا يقال الدليل عليه انه لو انفرد هذا بالالهية صح منه ارادة الحركة

ولو انفرد الثاني صح منه ارادة السكون فاذا اجتمعا فاما ان يبقيا على ما كانا

عليه حال الانفراد او لا يبقيا على تلك الحالة فان بقيا على تلك الحالة فحينئذ

يصح من هذا ارادة الحركة ومن الثاني ارادة السكون حال الاجتماع وهذا هو

المطلوب وان لم يبقيا حال الاجتماع على ما كانا عليه حال الانفراد فهذا

باطل لوجوه الاول انهما لما كانا متساويين في كمال القدرة والالهية

لم يكن امتناع هذا عن الارادة بسبب ذاك اولى من امتناع ذاك عن الارادة

بسبب هذا فوجب ان يندفع كل واحد منهما بالاخر لكنه محال لان الموجب

لاندفاع الجانب الاول حصول الجانب الثاني والموجب لاندفاع الجانب

الثاني حصول الجانب الاول فلو اندفع الجانبان معا لزم حصول الجانبين

معا على ما ذكرناه في اول الدليل وكل شي يفضي ثبوته الى نفيه او نفيه

الى ثبوته كان باطلا فوجب ان يكون هذا الكلام باطلا الثاني هو ان تعلق

ارادة كل واحد منهما بذلك الفعل المعين حكم ثابت من الازل والى الابد فوجب

ان لا يبطل تلك الارادة الثالث انه لما اراد هذا شيئا واراد

الثاني ضده فعجز احدهما عن تحصيل مراده عند الاجتماع كان ذلك عجزا فلما

الاجتماع مانعا لهما عن المخالفة في الارادة كان هذا العجز اقوى والضعف اكمل

فهذا تمام الكلام في تقرير هذا المقام لانا نقول مرادهم بهذا الكلام على

ان كل حكم يصح حصوله عند الانفراد وجب ان يبقى صحيحا ممكنا عند الاجتماع

معلوم وهذا باطل بدليل ان هذا عند الانفراد قادر على تحصيل مراده

وذاك عند الانفراد ايضا قادر على تحصيل مراده واما عند الاجتماع

فلم يبقيا على هذه الحالة فثبت انه لا يلزم من حصول حكم حال الانفراد

امكان حصوله حال الاجتماع فظهر سقوط هذا الكلام السوال الثاني

ان دل ما ذكرتم على ان حصول المخالفة بينهما جائز الا انه حصل عندنا
وجوه دالة على امتناع ذلك فالوجه الاول ان كل واحد منهما يجب
ان يكون عالما بجميع المعلومات ومن المعلوم بالضرورة انه لابد وان يكون
الواقع احد هذين القسمين اما الحركة واما السكون واذا كان الامر كذلك
كان كل واحد من الالهين عالما بان الداخل في الوجود هو ذلك القسم
والارادة يجب ان تكون على وفق العلم لان خلاف المعلوم محال الوقوع وما كان
محال الوقوع امتنع ان يكون مرادا مع العلم بكونه محال الوقوع واذا كان
كل واحد منهما عالما بانه لا يقع الا ذلك الشيء وثبت ان ذلك يوجب الاتحاد
في الارادة فحينئذ لظهر ان المخالفة بينهما في الارادة ممتنعة الوجه الثاني
وهو انه اما ان يكون احد الجانبين راجحا في كونه مصلحة من الجانب الاخر او لا يكون
فان كان احد الجانبين راجحا كان كل واحد من الالهين عالما بذلك الرجحان فوجب
ان يكون كل واحد منهما مريدا لذلك الجانب وعلى هذا التقدير فانه يمتنع اختلافهما
في الارادة واما ان لم يكن احد الجانبين راجحا فحينئذ يكون كل واحد منهما عالما
بحصول المساواة في الطرفين والفعل بدون المرجح محال فحينئذ يكون كل واحد
منهما عالما بان الترجيح محال هاهنا ومع هذا العلم يمتنع ان يريد ترجيحه فثبت
ان على جميع التقديرات يمتنع ان يخالف احد الالهين الثاني في القصد والارادة
الثالث ان علم كل واحد منهما بانه لو حاول المخالفة لتعذر عليه تنفيذ
مراده يمنعه من ارادة المخالفة فهذه الوجوه الثلثة دالة على امتناع
حصول المخالفة بينهما السوال الثالث سلمنا صحة المخالفة بينهما الا ان
المحالات المذكورة انما تلزم من حصول المخالفة لا من مجرد امكان حصول
المخالفة فهب انكم دللتم على امكان حصول المخالفة الا انكم ما لم تذكروا
الدليل على حصول المخالفة لم يتم دليلكم السوال الرابع لم لا يجوز
ان يتعذر على كل واحد منهما تحصيل مراده قوله المانع لكل واحد منهما
عن تحصيل مراده هو حصول مراد الثاني فلو امتنع المرادان معا لوجب
حصول المرادين معا وانه باطل قلنا لم لا يجوز ان يقال المانع لكل واحد منهما

عن تحصيل مراده علمه بانه لو حاول تحصيل مراده لمنعه الاخر منه فهذا العلم
هو المانع فقط وحينئذ لا يلزم المحذور المذكور السوال الخامس
لم لا يجوز ان يقع مراد احدهما دون الاخر قوله ان هذا يقتضي حصول الرجحان
لا لمرجح وانه باطل قلنا اليس ان العالم لما كان محدثا وجب الاعتراف
بانه تعالى خصص احداثه بوقت معين دون سائر الاوقات من غير مخصص
اختص به ذلك الوقت فاذا جاز هذا فلم لا يجوز رجحان احدهما على الاخر
لا لمرجح فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خصص احداث العالم بالوقت
المعين لاجل ان ذلك الوقت اقرب الى صلاح المكلفين فنقول الدليل
على فساد هذا القسم وذلك انا نقول جميع الاوقات اما ان تكون متساوية
في جميع الامور المعتبرة في الخلق واما ان لا تكون متساوية فان كان الاول
فالاشكال لازم وان كان الثاني فنقول اختصاص ذلك الوقت المعين بتلك
الخاصية اما ان يكون لذاته او لشيء من لوازم ذاته او للفاعل المنفصل او ثانيا
فان كان الاول فحينئذ يلزم ان يكون للوقت المعين اثر في اقتضاء حصول
تلك الخاصية واذا عقلنا ذلك فلم لا يعقل ان يقال ان ذلك الوقت هو الذي
اقتضى حدوث العالم وعلى هذا التقدير فانه لا يمكن الاستدلال بحدوث
العالم على اثبات الصانع وان كان الثالث عاد التقسيم المذكور في ان
ذلك الفاعل المباين لم خصص ذلك الوقت بتلك الخاصية فان كان ذلك
لاجل اختصاص ذلك الوقت بخاصية اخرى عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل
وان لم يكن لاجل اختصاص ذلك الوقت بشيء من الخواص فحينئذ قد جوزتم
في الفاعل المختار ان يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح واذا جوزتم
ذلك فلم لا يجوز ايضا ان احد الالهين يقع مقدوره والاله الثاني لا يقع
مقدوره مع انه لا يكون احدهما مخصوصا بما لاجله حصل الرجحان اما قولكم
بان القديم العاجز محال قلت لا نسلم والدليل عليه هو ان الاله كان موجودا
في الازل مع انه ما كان قادرا البتة على الفعل في الازل لان الفعل ما له اول
والازل ما لا اول له والجمع بينهما محال والمحال لا قدرة عليه فثبت انه تعالى
ما كان قادرا على الايجاد والتكوين في الازل البتة واذا كان هذا عجز ممتنع

فكيف يمنع ان يعجز عن فعل واحد ومن واحد السؤال السادس
ان هذا التقسيم ان صح لزم ان لا يقدر العبد على الفعل اصلا وهذا محال فذاك
محال بيان الملازمة وهو انه لو كان العبد قادرا على الايجاد والتكوين
فاذا اتفق ان الله تعالى اراد تحريك جسم وقصد العبد الى تسكينه فاما
ان يقع المرادان معا وهو محال او لا يقع واحد منهما البتة وهو ايضا محال
لعين ما ذكرتم من الدليل واما ان يقع احدهما دون الثاني وهذا ايضا محال
وذلك لانا وان قلنا ان الله تعالى قادر على ما لا نهاية له وكان العبد لا يقدر الا
على المتناهي الا ان قدرة الباري تعالى على تحريك الجوهر الواحد يمتنع ان يكون
اقوى واكمل من قدرة العبد على تسكين ذلك الجوهر لان الجوهر الفرد لا يقبل
القسمة فحركته وسكونه ايضا لا يقبل القسمة واذا كانت هذه الحركة
وهذا السكون غير قابلين للتفاوت والقسمة امتنع وقوع التفاوت
في القدرة عليهما فالباري تعالى قادر على ما لا نهاية له من المقدورات
والعبد لا قدرة له الا على المتناهي الا ان وقوع التفاوت في كيفية القدرة
على ذلك المتناهي محال اذا ثبت هذا فنقول لو وقع مراد الله تعالى دون
مراد العبد مع انا بينا ان القدرة عليها لا يقبل التفاوت اصلا فحينئذ
يلزم رجحان الممكن لا لمرجح وهو محال فثبت ان هذا التقسيم لو صح لوجب
ان لا يكون العبد قادرا على الايجاد والتكوين وانما قلنا ان ذلك محال لان
حسن المدح والذم معلوم بالضرورة ثم علمنا ان حسن المدح والذم فرع
على كون العبد فاعلا وموجدا ومتى كان الفرع معلوما بالضرورة كان
الاصل ايضا معلوما بالضرورة فوجب ان يكون العلم بكون العبد موجدا
علما ضروريا فهذه مقدمات لا بد من تقريرها اما المقدمة الاولى وهي
قولنا ان العلم الضروري حاصل بحسن المدح والذم فتقريره ان كل من احسن
الى انسان واوصل اليه نوعا من انواع المنفعة فان صريح عقله يحكم بحسن
الشكر والمدح والثناء له وكل من اذاه واوصل اليه نوعا من انواع الضرر
فان صريح عقله يحمله على ان يقول لم فعلت هذا وبئس ما فعلت والعلم

بحسن هذا المدح والذم من اجلى العلوم الضرورية والمنازع فيه مكابر
في اجلى العلوم البديهية واما المقدمة الثانية وهي في بيان ان العلم بحسن
المدح والذم فرع على العلم بكونه فاعلا فالدليل عليه ان من رمى وجه انسان
بحجر حتى شجه فانه يجد في قلبه ذم ذلك الرامي ولا يجد في قلبه البتة ذم ذلك
الحجر ولو قيل له لم فرقت بينهما في هذا الحكم فكل عاقل يعرف بينهما بقوله
ان الرامي فعل هذا الفعل باختياره فاستحق المدح والذم واما الحجر فلا
قدرة له على الفعل البتة فثبت بما ذكرنا ان صريح العقل حاكم بان حسن المدح
والذم فرع على العلم بكون الفاعل فاعلا واما المقدمة الثالثة فهي
في بيان ان العلم بالفرع اذا كان ضروريا وجب ايضا ان يكون العلم بالاصل ضروريا
فالدليل عليه ان الاصل اذا لم يكن معلوما بالضرورة امكن وقوع الشك فيه
وعند وقوع الشك في الاصل يلزم وقوع الشك في الفرع فثبت ان كون
الاصل نظريا يقتضي جواز وقوع الشك في الفرع فلما دللنا على ان وقوع
الشك في هذا الفرع محال اعني العلم باستحقاق المدح والذم وجب ان
يكون العلم بذلك الاصل اعني العلم بكون العبد موجدا غير قابل للشك
ومتى كان الامر كذلك كان ذلك معلوما بالضرورة فثبت بما ذكرنا ان التقسيم
الذي ذكرتم لو صح لزم القدح في كون العبد موجدا للافعال نفسه وثبت
ان هذا باطل فوجب ان يكون ذلك التقسيم باطلا السؤال السابع
ان ما ذكرتم من الدليل يمنع من وجود الهين يكون كل واحد منهما قادرا على
ما لا نهاية له من المقدورات الا انه لا يدل على امتناع وجود الهين يكون
كل واحد منهما قادرا على بعض المقدورات ولا يدل ايضا على وجود
اخر واجب الوجود لذاته بحيث لا يقدر على شيء البتة سواء كان حيا او ميتا
فهذا جملة الكلام في طرف السؤال والله اعلم والجواب
عن السؤال الاول انا قد دللنا على ان كل واحد منهما لو انفرد فانه يصح منه
~~[illegible]~~ ذلك الضد فعند اجتماعهما وجب ان يبقيا على ما كانا
عليه حال الانفراد قوله يتناقض هذا بما ان هذا وجه قادر على خلق الحركة

وذلك لو جده قادرا على خلق السكون ثم انها عند الاجتماع لا يتفقان
قادرين على تحصيل هذين المرادين قلنا الدليل يقتضي بقاء كل واحد قادرا
عند الاجتماع على ما كان قادرا عليه حال الانفراد لا ان ذلك محال لما انه يقتضي الجمع
بين الضدين فكان القول بوجود الالهين مفضيا الى احد هذين المحالين وهو
ان يتعذر عليهما حال الاجتماع ما كان متعذرا له حال الانفراد او ان يصح
منهما الجمع بين الضدين ولما كان القول بوجود الالهين مفضيا الى احد هذين
المحالين وجب القطع بان فرض وجود الالهين محال فهذا هو تقرير الدليل
المذكور ولا يوجب القطعية (؟) اما قوله في المعارضة الاولى ان كل واحد منهما
عالم بجميع المعلومات فيكون كل واحد منهما عالما بان احد الطرفين يقع وانه
لا يقع واذا كان كذلك امتنع ان يريد الا ذلك الواحد فيمتنع وقوع المخالفة بينهما
قلنا العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع لارادة الوقوع فلو جعلنا
ارادة الوقوع تابعة للعلم بالوقوع لزم الدور وانه باطل اما قوله
في المعارضة الثانية ان كل واحد منهما يكون عالما بان الطرف الراجح في المصلحة ايهما
موجب كونهما مريدين لذلك الطرف قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف
فان توقف الفعل على الداعي توقف صدور الفعل منا على الداعي وتلك الداعية
لم تحصل منا والا افتقرت الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو محال
فعلى هذا افعال العباد مستندة الى دواعي يخلقها الله تعالى وتكون تلك الدواعي
موجبات لهذه الافعال والقاصد الى تكوين السبب الموجب قاصد الى تكوين المسبب
فيلزم ان تكون افعال العباد باسرها واقعة بتكوين الله تعالى واذا كان الامر
كذلك فحينئذ لا يتوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح بل قد يقع فيها
ما يكون على خلاف رعاية المصالح واذا كان الامر كذلك لم يلزم من الاتحاد
في وجه المصلحة المساواة في الارادة والفعل واما ان لم يتوقف الفعل
على الداعي فعند استواء التحريك والتسكين في جميع جهات المصالح والمفاسد
لا يمتنع ان يحاول احدهما التحريك ويحاول الاخر التسكين وعند وقوع
هذا التقدير يحصل المخالفة في القصد والتكوين ويتم الدليل المذكور اما قوله

في المعارضة الثالثة ان علم كل واحد منهما بانه لو حاول مخالفة الثاني
لتعذر عليه تحصيل مراده يمنعه من المخالفة فنقول فهذا اشارة الى
المانع من الاقدام على المخالفة وفيه تسليم انه لولا هذا المانع لكانت المخالفة
ممكنة اما قوله في السؤال الثالث ان هذه المحالات انما لزمت من
وقوع المخالفة لا من امكان حصول المخالفة فما الدليل على وقوع المخالفة
فنقول في الجواب هاهنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا
فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال اذ لو لزم من فرض وقوعه محال لوجب
ان يكون محال الوقوع مع انا قد فرضناه ممكن الوقوع وذلك يفضي الى
الجمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان كل ما كان ممكنا فانه لا يلزم
من فرض وقوعه محال البتة اذا عرفت هذا فنقول انا اذا فرضنا وجود
الالهين وفرضنا حصول هذه المخالفة بعد ان اقمنا الدلالة على ان هذه
المخالفة ليست ممتنعة لذاتها وعينها ثم رأينا ان المحالات قد لزمت
فحصول هذه المحالات ما لزمت من فرضنا وقوع المخالفة لانا بينا ان
فرض الممكن موجودا لا يلزم منه محال البتة فعلمنا ان هذه المحالات انما لزمت
من فرض وجود الالهين وما يلزم من فرض وجوده المحال يكون محالا فعلمنا
بهذا الطريق ان وجود الالهين محال اما قوله لم لا يجوز وقوع مراد
احدهما دون الثاني قلنا لانه يقتضي وقوع احد الجائزين من غير مرجح
وقوعا على سبيل الوجوب وانه محال قوله اليس ان القادر قد يرجح
احد الجائزين على الاخر لا لمرجح فلم لا يجوز مثله هاهنا قلنا الذين يقولون
بجواز ذلك قالوا ان ذلك انما يجوز بشرط ان يصح منه فعل ضده وهاهنا
لا يصح منه ذلك فيكون ذلك قدحا في كون القادر قادرا اما قوله
ان هذا التقسيم يقدح في كون العبد موجدا لفعل نفسه فنقول هذا السؤال
يتعلق بمسألة الجبر والقدر والكلام المستقصى فيه سيأتي بعد ذلك ان شاء الله تعالى
اما قولهما ان هذا الدليل لا يدل على امتناع وجود الهين يكون كل واحد
منهما قادرا على بعض المقدورات دون البعض ولا يدل على امتناع وجود
موجود ثان لا يقدر على شيء اصلا

سوا قيل انه حي او ليس بحي فلنا مقصودنا من هذا الدليل ليس الا ابطال
امتناع القول بوجود الهين كاملي القدرة فقط الا الالزام الحجة الثانية
في اثبات ان اله العالم واحد بنا على اصول المتكلمين ان نقول لو قدرنا
وجود الهين قادرين على جميع الممكنات لزم القطع بكون كل واحد منهما
قادرا على عين مقدور الاخر وهذا محال فالقول بوجود الالهين محال
اما الشرطية فظاهرة واما ان هذه اللازمة ممتنعة فتقريره انه لما كان
كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات فكل ما كان مقدورا لهذا
فهو بعينه مقدور لذاك فاذا وقع المقدور فاما ان يقع بهما معا
واما ان لا يقع بواحد منهما واما ان يقع باحدهما دون الثاني والاقسام الثلثة
باطلة فالقول بوجود الالهين باطل انما قلنا انه يمتنع وقوعه بهما معا
وذلك لان هذا القادر لما كان مستقلا بالايقاع صار ذلك الفعل مع هذا الفاعل
واجب الوقوع به ووجوب وقوعه به يمنعه من الاستناد الى الثاني
ووجوب وقوعه بالثاني يمنعه من الاستناد الى الاول فاذا اجتمعا عليه
لزم ان يكون وجوب وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالثاني
فيلزم ان يكون اجتماعهما حال ما يمتنع كونه واقعا بكل واحد منهما وذلك يوجب
الجمع بين النقيضين وهو محال واما قلنا انه يمتنع ان لا يقع بواحد منهما
لان المانع من وقوعه بهذا ليس الا وقوعه بذاك وبالضد والاثر لا يوجد
الا بعد حصول المؤثر فلو امتنع وقوعه بهما معا لزم ان يقع بكل واحد
منهما حتى يكون وقوعه بهذا مانعا من وقوعه بذاك وبالضد وحينئذ يلزم
ان يكون واقعا بكل واحد منهما فالحاصل ان في القسم الاول وقوعه بكل
واحد منهما يمنع من وقوعه بالثاني فعلم وقوعه بالنقيض وقوعه
بالاخر حيث ان الاثر لا يوجد الا بعد حصول المؤثر والمرجح وامتناع
وقوعه بكل واحد منهما هو وقوعه بالاخر واما قلنا انه يمتنع وقوعه
باحدهما دون الثاني لانهما لما استويا في القادرية وفي القوة كان وقوعه
باحدهما دون الاخر رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال

واعلم ان الفرق بين هذه الطريقة وبين الطريقة المتقدمة هو انا
في هذه الطريقة تكلمنا فيما اذا اجتمعا على ايجاد مقدور واحد وفي الطريقة
الاولى تكلمنا فيما اذا اراد كل واحد منهما احد الضدين دون ما اراده الاخر
الحجة الثالثة في المسئلة قالوا لو قدرنا الهين عالمين بكل المعلومات
فحينئذ يكون علم كل واحد منهما متعلقا بعين ما تعلق به علم الثاني وكل علمين
تعلقا بمعلوم واحد على وجه واحد وجب كونهما مثلين فيلزم ان يكون
علم كل واحد منهما مثلا لعلم الاخر وكل ما صح على الشي صح على مثله فلما صح
على هذا العلم ان يكون قائما بهذه الذات فكذلك وجب ان يصح على العلم القائم
بالثاني ان يكون قائما بالاول ثبت ان كل واحد من هذين العلمين يصح قيامه
بكل واحد منهما بدلا عن الاخر واذا كان الامر كذلك كان اختصاص هذه الذات
بهذا العلم دون الذات الاخرى وجب ان يكون لتخصيص مخصص وجعل جاعل
وكل ما حصل بالفاعل الجاعل كان محدثا فيلزم ان يكون علم الله محدثا وان يكون
قدرته محدثة وكل ما كان كذلك امتنع كونه الها فثبت ان القول بوجود الالهين
يفضي الى هذا المحال فوجب ان يكون محالا وفي تقرير هذه الحجة وتزييفها
ابحاث كثيرة غامضة والحجة الرابعة قالوا لو فرضنا الهين لامتنع ان
يمتاز احدهما عن الاخر بالزمان لانهما قديمان وبالمكان لما بينا ان الاله يجب
ان يكون منزها عن الجهة والمكان واذا لم يحصل الامتياز بينهما وجب ان لا يبقى
التعدد فقيل عليه لم لا يجوز ان يمتاز احدهما عن الاخر بالماهية وكيفيته
الا ترى انه اذا حل في الجوهر الواحد علم وقدرة فانه لم يحصل الامتياز بينهما
لا بالزمان ولا بالمحل ولا بالمكان ولكن حصل الامتياز بينهما بالماهية والحقيقة
فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك واجيب عنه بانه لو وجد الهان لامتنع
ان يمتاز احدهما عن الاخر بالزمان لانهما قديمان وبالمكان لانهما منزهان
عن الحيز والجهة فبعد هذا اما ان يحصل الامتياز بينهما بصفة من الصفات
واما ان لا يكون كذلك فان حصل الامتياز بينهما بامر من الامور فذلك الامر
اما ان يكون معتبرا في تحقق الالهية واما ان لا يكون كذلك فان كان ذلك الامر
معتبرا في الالهية

فالذي لم يحصل له ذلك الامر وجب ان لا يكون الها وان لم يكن معتبرا
في الالهية كان حصول الاله بدون تلك الصفة جايزا فاذا فرضناهما حاصلين
بدون تلك الصفة وجب ان لا يحصل الامتياز بينهما بامر من الامور البتة واذا لم
يحصل الامتياز البتة لم يحصل التعدد البتة فثبت ان القول بالتعدد محال
الحجة الخامسة ان وجود الاله الواحد كاف في حصول تدبير العالم
واما الزايد عليه فهو غير معلوم بالضرورة ولا بالنظر فلا يجوز اثباته
اما انه غير معلوم بالضرورة فظاهر واما انه غير معلوم بالنظر فلان الدليل
الدال على وجود الصانع هو هذا العالم اما بحسب جوازه او بحسب حدوثه
وعلى التقديرين فالصانع الواحد كاف فثبت ان الصانع الثاني لا يعلم وجوده
لا بالضرورة ولا بالنظر البتة واذا كان كذلك امتنع اثباته فوجب الاقتصار
على القول بالاله الواحد وها هنا اخر الكلام في حكاية دلايل القايلين بالتوحيد
اما القايلون بالتثنية فقد تعلقوا باشيا الحجة الاولى قالوا وجدنا
في هذا العالم خيرا وشرا ونفعا وضرا ولذة والما وصحة وسقما ومرادا
ومكروها ومعلوم ان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد
يمتنع ان يكون خيرا وشريرا معا وان يكون ممدوحا ومذموما معا فلا بد من
فاعلين ليكون احدهما خيرا محمودا ويكون الثاني شريرا مذموما الحجة
الثانية ان المفهوم من قولنا واجب الوجود لذاته امر لا يمنع نفس مفهومه
من كونه مقولا على كثيرين اذ لو كان نفس هذا المفهوم مانعا من هذه الكثرة
لكان من تصور معنى واجب الوجود لذاته وجب ان يعلم ببديهة العقل انه
يمتنع كون هذا المفهوم مشتركا فيه بين كثيرين ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان
نفس تصور هذا المعنى غير مانع من الشركة اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقال
قارنه مفهوم اخر يمنع من هذه الشركة او لم يقارنه ذلك والاول باطل لان ذلك
المقارن اما ان يكون ماهية من الماهيات او لا يكون كذلك فان كان الاول فتلك
الماهية من حيث انها ماهية تكون محتملة للشركة فاذا قيدنا ماهية وجوب
الوجود بهذه الماهية الثانية كان الحاصل ايضا ماهية كلية لان الكلي اذا تقيد

بالكلي كان الحاصل منهما كليا ايضا والكلي لا يمنع من احتمال الشركة واما ان قلنا
بان هذا المقارن ليس له ماهية ولا حقيقة اصلا امتنع كونه مقارنا للشي اخر
هذا اذا قلنا ان مفهوم وجوب الوجود بالذات قارنه ما صار مانعا من
الشركة واما اذا لم يقارنه شي اصلا فنقول تلك الماهية كانت محتملة للشركة
ولم يقارنه ما يمنع من هذه الشركة فهذا يقتضي ان يكون هذه الشركة غير
ممتنعة اصلا واذا لم يكن ممتنعة فهي اما ممكنة بالامكان الخاص او واجبة
والاول باطل لان تلك الاشيا اذا كانت ممكنة بالامكان الخاص فحينيذ لا يكون
شي منها واجب الوجود لذاته فحينيذ لا يكون الكثرة واقعة في الاشيا التي يكون
كل واحد منها واجب الوجود لذاته وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف
واذا بطل كون تلك الاشيا ممكنة بالامكان الخاص ثبت كونها واجبة الوجود
لذواتها وهذا يقتضي وجود اشيا يكون كل واحد منها واجب الوجود
لذاته الحجة الثالثة ان اقل مرتبة من مراتب الموجودات واشدها
نقصانا هو الواحد فلو كان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد لوجب
ان يكون في نهاية القلة والنقص وذلك محال والجواب عن الشبهة
الاولى ان نقول الاله الخير ان لم يقدر على دفع الشرير عن الشر فهو ناقص
حقير ولا يصلح للالهية وان كان قادرا عليه فان فعله فقد اندفع الشرير
وظهر عجزه فلا يصلح للالهية وان لم يدفعه عن الشر مع كونه قادرا على
ذلك الدفع فحينيذ يكون الاله الخير راضيا بفعل الشر والراضي بفعل الشر
شرير فيلزم ان يكون الاله الخير شريرا وذلك محال فثبت ان القول
بالاثنين باطل على كل التقديرات والجواب عن الشبهة الثانية لم لا يجوز
ان يقال ماهية وجوب الوجود بالذات اقتضى ذلك التعين بعينه فلا جرم
كل واجب الوجود يجب ان يكون ذلك المعين فلهذا السبب كان واجب
الوجود لذاته واحدا والجواب عن الشبهة الثالثة انه اذا كان لا انسان
الا الواحد فحينيذ يكون تمام ماهية الانسان محصورة في ذلك الشخص
اما اذا كان الانسانية مشتركة فيها بين اشخاص كثيرين لم يكن تمام هذه الماهية
موجودة في شخص واحد

١٤٨

ومن المعلوم بالضرورة ان الاول الكل وانه والله اعلم بالصواب

الفصل العشرون في ان وحدة الله هل هي

عين الذات او صفة قائمة بالذات لقائل ان يقول لو كانت الوحدة صفة لكانت تلك الصفة واحدة فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى الى غير النهاية وانه محال وللقائل الاخر ان يقول الوحدة لا بد وان تكون صفة زائدة على الذات ويدل عليه وجوه الاول انه يصح تقسيم الواحد الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته فيقال الواحد اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته ومورد التقسيم مشترك بين القسمين فكونه واحدا مشترك فيه بين الواجب لذاته وبين الممكن لذاته وخصوص كونه واجبا لذاته غير مشترك فيه بين القسمين وهذا يدل على ان كونه واحدا مغاير لخصوص كونه واجب الوجود لذاته والثاني ان الواحد مقابله الكثير والواجب لذاته مقابله الممكن لذاته فما يصلح لان يكون مقابلا لاحدهما لا يصلح ان يكون مقابلا للثاني وهذا يوجب ان يكون كونه واحدا مغاير لكونه واجب الوجود لذاته الثالث انا نعقل كونه واحدا مع الشك في ان ذلك الواحد واجب لذاته او ممكن لذاته وكذلك قد نعقل ماهية الواجب لذاته مع الشك في انه واحد او كثير والمعلوم مغاير لغير المعلوم فوجب ان يكون كونه واحدا مغاير لكونه واجب الوجود لذاته والرابع ان الواحد قد يصدق حمله على الممكن لذاته والواجب بالذات اسم يصدق حمله على الممكن الواحد مغاير في الماهية للواحد بالذات ثم نقول المفهوم من كونه واحدا ليس امرا سلبيا والدليل عليه انه لو كان سلبا لكان سلبا للعدد والعدد عبارة عن مجموع الوحدات فالوحدة ان كانت عدما كان العدم عبارة عن مجموع عدمات فيكون العدد مفهوما عدميا فاذا كانت الوحدة عبارة عن سلب العدد وكان العدد مفهوما عدميا كانت الوحدة عبارة عن عدم العدم فوجب كونها صفة وجودية واما ان كانت الوحدة عبارة عن مفهوم وجودي فذلك هو المطلوب فثبت ان الوحدة صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته وهاهنا اخر الكلام في المباحث المتعلقة بالتنزيه قال مصنف الكتاب قدس الله روحه وقد تم هذا الباب بجرجانية خوارزم في النصف الاخير من ربيع الاول سنة خمس وستمائة

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب الثالث في ذكر الصفات الايجابية

وهي كونه سبحانه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا متكلما باقيا حكيما واعلم ان الكلام في كونه تعالى قادرا يجب ان تتقدمه الكلام في تفسير القادر والكلام فيه متصل باحكام الدواعي والصوارف فلهذا السبب يجب تقديم الكلام فيه

الباب الاول في احكام الدواعي والصوارف وفيه فصول الفصل الاول في حد القادر اجود ما قيل فيه انه الذي يصح منه ان يفعل تارة وان لا يفعل اخرى بحسب الدواعي المختلفة ولنفسر الداعي فنقول ان الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في الفعل الفلاني مصلحة راجحة فعند حصول احد هذه الثلثة يحصل في قلبه ميل جازم الى الفعل فاذا كانت اعضاؤه سليمة فانه عند حصول ذلك الميل في قلبه يصدر عنه ذلك الفعل واما اذا علم او اعتقد او ظن ان له في الفعل الفلاني مفسدة راجحة فعند حصول هذا العلم او الاعتقاد او الظن يحصل في قلبه نفرة جازمة عن ذلك الفعل فاذا كانت اعضاؤه سليمة ترتب على حصول تلك النفرة مع سلامة الاعضاء الترك فهذا هو المراد بالداعي ويتفرع على ما ذكرناه مباحث الاول في بيان السبب الذي لاجله سميت هذه الاشياء الثلثة بالداعي فنقول الدعاء هو القول المخصوص الا ان الانسان اذا علم او ظن او اعتقد ان له في فعل مخصوص خيرا راجحا فانه يصير ذلك العلم او الاعتقاد او الظن حاملا له على الفعل فاشبه ذلك كون ذلك العلم او الاعتقاد او الظن داعيا له الى ذلك الفعل فسمي هذا العلم والاعتقاد والظن بالداعي لاجل هذه المناسبة وقد يسمى الداعي بالغرض وبالغرض فهو ان الغرض اسم لتلك المنفعة المعلومة او المظنونة واما الداعي فهو ذلك العلم او الظن والحكماء يسمونه بالعلة الغائية وقد يسمونه ايضا بالعلة التمامية البحث الثاني انه اذا دعاه الداعي الى الفعل حصل الفعل لا محالة ثم هاهنا احتمالات احدها ان المؤثر في حصول الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي وثانيها ان المؤثر فيه هو القدرة بشرط الداعي

وبالتسهيل ان الداعي علة تامة لصيرورة القادر علة تامة لحصول الفعل
ولهذا قال العلة الغائية علة تامة لعلية العلة الفاعلية ونعني بها
ان حصول القدرة والداعي سبب لحصول الاستعداد التام لخروج ذلك
الفعل من العدم الى الوجود فما لم تحصل تلك الحصول والحدوث ممتنع للاسباب
العلوية فهذه الاحتمالات الاربعة لابد من بيانها فنقول الاقرب
ان يقال المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والدليل عليه ان القدرة
وحدها صالحة للتاثير على ما سيجي بيانه عند تقرير ان عند عدم الداعي
يمتنع الفعل ومعلوم ايضا ان الداعي وحده غير صالح للتاثير واما عند اجتماعهما
فانه يحصل الاثر فعلمنا ان المؤثر هو المجموع فان قالوا قولكم القدرة وحدها
غير صالحة للتاثير قول باطل لان القدرة عبارة عما يكون له صلاحية التاثير
فقولكم القدرة وحدها غير صالحة للتاثير قول بان القدرة ليست قدرة وهذا
متناقض الجواب انا نعني بالقدرة كون الاعضاء بحاله متى انضم الداعي
اليها حصل الفعل واذا كان المراد من القدرة ذلك فقد زال السوال فان قيل
لم لا يجوز ان يقال المؤثر هو القدرة الا ان انضمام الداعي اليها شرط لصدور
ذلك الاثر عن القدرة والفرق بين جزء العلة وبين ما يكون شرطا لتاثير العلة
في المعلول معلوم والجواب انا لا نعني بالمصدر والمؤثر الا مجموع الامور
٥ التي لابد من حصولها حتى يصير مصدرا لذلك الاثر وعلى هذا التقدير فلا
فرق عندنا في المقصود الوجودية بين ان يقال انها جزء العلة وبين ان يقال
انها شرائط لصدور الاثر عن العلة واعلم ان بهذا القدر الذي ذكرناه
لا يظهر ان الحق من تلك الاحتمالات الاربعة ماذا البحث الثالث
لقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان عند حصول القدرة مع الداعي يصدر
الاثر عن سبب منفصل كما تقول الفلاسفة من ان مجموع القدرة والداعي
~~سبب الاثر سبب منفصل~~ كما يوجب الاستعداد التام لحدوث ذلك الاثر
وعند حصول هذا الاستعداد التام يفيض الاثر عن العقل الفعال ويجب
ان نتامل في هذا الاحتمال لنعلم انه قوي او باطل البحث الرابع ان قول القايل

القادر

مسألة

القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل بحسب الدواعي المختلفة كلام
مشكل وذلك لان قولنا انه لم يفعل اشارة الى انه بقي العدم الاصلي كما كان
والعدم ممتنع وقوعه بالفاعل لان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض
وسلب صرف فالقول بان العدم وقع بالقادر محال والقائل الشي حال بقائه
ممتنع اسناده الى الفاعل لما ثبت ان تكوين الكائن محال واذا كان كذلك فالعدم
الثاني يمتنع اسناده الى القادر لوجهين الاول ان كونه عدما يمنع من
اسناده الى الفاعل والثاني ان كونه باقيا يمنع ايضا من اسناده الى الفاعل
فثبت ان العدم الباقي يمتنع اسناده الى القادر من هذين الوجهين
ولما ثبت ان الترك لا معنى له الا البقا على العدم الاصلي وثبت ان البقا على
العدم الاصلي يمتنع اسناده الى الفاعل ثبت حينئذ ان القادر لا قدرة له
على الترك البتة واذا كان كذلك كان قوله القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك قولا مشكلا ولهذا الكلام من بد غور وحاول بعضهم ان
يجد عما يخرف من هذا الكلام فقال ان العاجز لا يجد من نفسه انه ان شا
ان لا يفعل امكنه ان لا يفعل واما القادر على الفعل فانه يجد من نفسه
انه اذا شا ان لا يفعل فانه يمكنه ان لا يفعل وهذا الفرق معلوم بالضرورة
ولما كان العلم بهذا الفرق ضروريا محسوسا لم يحتج بنا الى بيان انه كيف
حصل هذا الفرق ولقايل ان يقول هذا الجواب ضعيف وذلك لان
ترك الفعل اما ان يكون امرا زايدا على البقا على العدم الاصلي
المستمر واما ان لا يكون كذلك بل هو عبارة عن نفس ذلك العدم المستمر
والاول باطل لوجوه الاول ان على هذا التقدير يكون القادر قادرا
على فعل الشي وعلى فعل ضده ولا يكون البتة قادرا على الفعل وعلى ترك
الفعل لان فعل الضد فعل خاص والفعل الخاص لا يكون تركا لمسمى الفعل
والا لزم ان يكون احد النقيضين عين الثاني وهو محال فثبت ان على
هذا التقدير لا يكون القادر قادرا البتة على الترك والثاني ان الله تعالى
قادر على خلق العالم وعلى تركه فان صار تركه مفسرا بفعل ضده

محصل كان الله تاركا للعالم وجب أن يكون في علة الضدة فلما كان في الأزل
تاركا للعالم وجب أن يقال إنه كان في الأزل فاعلا لضد العالم لكن الفعل
الأزلي عند القوم محال وأيضا فعلى هذا التقدير كان ضد العالم أزليا
والأزلي لا يزول فوجب أن لا يزول ضد العالم وإذا امتنع زوال ضده
وجب أن يمتنع دخول العالم في الوجود وذلك باطل والثالث أن
التارك للفعل يجد من نفسه أنه ما فعل شيئا والله لا معنى لكونه تاركا
للفعل إلا أنه ما أتى بذلك الفعل البتة فالقول بأن ترك الفعل عبارة
عن الإتيان بضده قول فاسد فثبت بما ذكرنا أن ترك الفعل ليس عبارة
عن الإتيان بفعل آخر بل هو عبارة عن البقاء على العدم الأصلي المستمر
وقد بينا أن إسناد العدم المستمر إلى القادر والفاعل محال فثبت
أن القادر لا قدرة له البتة على الترك وإذا كان الأمر كذلك كان القول
بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة
قولا باطلا والله أعلم الفصل الثاني في تحقيق القول
في الدواعي والصوارف وفيه مباحث البحث الأول اعلم أنه قد سبق
في أول المنطق أن العلم إما تصور وإما تصديق فنقول الدواعي ليست
من باب التصورات بل من التصديقات فإنه ما لم يحكم الذهن باشتمال
الفعل الفلاني على نفع زائد لم يحصل الداعي إلى الفعل وما لم يحكم الذهن
باشتمال الفعل على ضرر زائد لم يحصل الداعي إلى الترك فثبت أن الدواعي
والصوارف من باب التصديقات لا من باب التصورات البحث الثاني
أن عند حصول اعتقاد كون الفعل ضررا راجحا فالقادر يتركه
فهذا الاعتقاد يسمى صارفا وفي الحقيقة فهو أيضا داع إلا أنهم سموا
الداعي إلى الفعل داعيا والداعي إلى الترك صارفا البحث الثالث
في بيان أن كون الإنسان ظانا أو معتقدا يقوم مقام العلم في كونه
داعيا اعلم أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أن الأمر كذلك فإنا إذا
علمنا أن في الطريق سبعا احترزنا عنه وإذا اعتقدنا أو ظننا أن الأمر
كذلك فإنا نحترز أيضا عنه واليهودي لما اعتقد أن إقدامه على
العبادات التي يأتي بها يوصله إلى الثواب العظيم صار ذلك الاعتقاد
حاملا له على العمل والمسلم لما اعتقد في تلك الأفعال بأعيانها أن الإقدام
عليها يوصله إلى الضرر العظيم صار ذلك الاعتقاد صارفا له عنها فثبت
أن الاستقراء يدل على أن الظن والاعتقاد يقومان مقام العلم في الدعاء
إلى الفعل تارة وفي الصرف عنه أخرى البحث الرابع في أن هذه الثلاثة أقوى
وأيها أضعف فنعتبر أولا حال العلم مع الاعتقاد فنقول المعتقد
في الشيء قد يكون جازما بكونه محقا في ذلك الاعتقاد وقد لا يكون كذلك
أما القسم الأول وهو ما إذا اعتقد اعتقادا جزما أن الأمر كما اعتقده
فهذا الاعتقاد يساوي العلم في كونه داعيا وصارفا والدليل عليه أن
هذا الرجل إذا كان لا يجد في قلبه تفاوتا بين هذا الاعتقاد الجازم وبين
العلم في قوة الجزم والثبات وجب أن يكون تأثيرهما في الدعاء إلى الفعل
تأثيرا واحدا فإن قيل البين أن هذا المعتقد إذا شكك نفسه أمكنه
ذلك وأما العالم فإنه ليس كذلك وإذا كان الأمر كذلك فكيف يصح القول
٥ بكونهما متساويين في قوة الدعاء إلى الفعل والجواب أن الأمر وإن كان
كما ذكرت إلا أنه ما دامت نفسه باقية على ذلك الجزم المساوي للذي في العلم
من الجزم وجب أن يكون الحال واحدة في قوة الدعاء إلى الفعل ولمن زعم
أن العلم أقوى في الدعاء إلى الفعل من الاعتقاد أن يقول هذا الاعتقاد
إما أن يكون بحيث لو شكك صاحبه نفسه فيه أمكنه التشكيك فيه أو لا يكون
كذلك فإن كان الأول فحينئذ حصل التفاوت بين العلم وبين هذا الاعتقاد
في القوة فوجب أن يحصل التفاوت في الدعاء إلى الفعل لأن من المعلوم
بالضرورة أن المؤثر كلما كان أقوى كان الأثر أقوى وإن كان الثاني فحينئذ
لا يبقى بين هذا الاعتقاد وبين العلم تفاوت في القوة وذلك معلوم
البطلان بالضرورة لأن من المعلوم بالضرورة أن سكون النفس إلى العلم
الحق أتم من سكونها إلى الاعتقاد الخالي عن الموجب وأما القسم الثاني

الاعتقاد
وهو المعتقد الذي لا يكون جازما بل يكون كالمضطرب وذلك الاعتقاد
فنقول ان مثل هذا الاعتقاد لا يكون مساويا للعلم في الدعاء الى الفعل
بل يكون اضعف منه وتقريره ان الاثر فرع على المؤثر فلما كان احد
المؤثرين اضعف من الآخر كان اثر الضعيف اضعف لا محالة من اثر
القوي فكان دعاء الاعتقاد الضعيف الى الفعل اضعف من دعاء العلم
القوي اليه وايضا فالعالم الجازم بكون الفعل مشتملا على النفع الزائد لا
يخاف فيما يعلمه ان يتغير واما المعتقد المضطرب فانه لا بد وان يجوز
ان ينكشف ان الامر بخلاف ما اعتقده فحينئذ لا بد وان يضعف ذلك الاقتضاء
واعلم انا ربما وجدنا المبطل او المقلد يقدم على الفعل اقداما اقوى من
اقدام العالم وذلك لا يقدح في قولنا ان اقتضاء العلم اقوى من اقتضاء
الاعتقاد وذلك لان تلك القوة انما حصلت لامور اخرى تقارن ذلك
الاعتقاد ولو لم يحصل الا ذلك الاعتقاد لما حصلت تلك المزية وتلك
الامور المقارنة اشياء احدها مرح التأثر له في نصرة ذلك القول او في
الاقدام على ذلك العمل وثانيها انه ربما يتوصل بذلك الاقدام الى جر
انواع من المنافع العاجلة او يتخلص بسبب ذلك الفعل عن انواع
كثيرة من الذم وثالثها ان طول الالف والعادة قد يحمله على ذلك العمل
فهذا هو الكلام في المقايسة الحاصلة بين العلم وبين الاعتقاد واما
المقايسة الحاصلة بين العلم والظن فنقول ان الظن اذا صحت اماراته
فانه يقوم مقام العلم في كونه داعيا الى الفعل الا ان دعاء العلم يكون
اقوى والدليل عليه ان الظان يجوز كون الامر بخلاف ما ظنه ومع
قيام هذا التجويز يمتنع كون الظن مساويا للعلم في الدعاء الى الفعل
وايضا فانا نجد العالم باشتمال الفعل على الضرر مصرا على الاحتراز
واما الظان فقد تختلف احواله في كيفية ذلك الاحتراز واذا عرفت
هذا الاصل فنقول ان مراتب الظن مختلفة في القوة والضعف
واذا كان الامر كذلك وجب ان تكون مراتب تأثيراتها في الدعاء الى الفعل

مختلفة في القوة والضعف بيان المقدمة الاولى ان الظن الحاصل
بخبر اقوام كثيرين اقوى من الظن الحاصل بخبر انسان واحد وايضا
دونه الامارة اقوى في افادة الظن مما اذا اختلف وجه تلك الامارة
باخبار مخبر واحد ومثاله اذا شاهدنا نارا بالقرب من داره فهذا (انسان)
يقتضي ظن الحريق واذا اخبره مخبر بوقوع نار بالقرب من داره فهذا
ايضا يقتضي ظن حصول الحريق الا ان الظن الاول اقوى فثبت ان
مراتب الظنون مختلفة واذا ثبت هذا وجب ان تكون مراتب كونها داعية
الى الفعل مختلفة لانه لما كان المقتضي للدعاء الى الفعل هو قوة الجزم
وجب ان يختلف مراتب قوة الدعاء بحسب اختلاف مراتب تلك الظنون
في القوة والضعف فهذا هو الكلام في مقايسة العلم مع الظن واما
مقايسة الظن مع الاعتقاد فاعلم ان الظن المتأكد بالامارة قد يكون
اقوى من الاعتقاد وقد يكون بالضد منه والواجب اعتبار مراتب
القوة والضعف والله اعلم

**الفصل الثالث** في بيان
انه لا تأثير لغير الاعتقاد والظن في الدعاء الى الفعل اعلم ان ههنا
اشياء سوى هذه الثلاثة يجب البحث عنها انها هل تدعو الى الفعل ام لا
فالنوع الاول ان الناس يقولون بحسب الظاهر ان الداعي له الى
هذا الفعل كونه في نفسه منفعة ومصلحة والصارف له عن الفعل
كونه مضرة ومفسدة واعلم ان هذا الكلام مجازي وتحقيقه ان اعتقاد
كونه نفعا يدعوه الى الفعل واعتقاد كونه ضررا يدعوه الى الترك فاما ان
يقال ان كونه في نفسه نفعا يدعوه الى الفعل وكونه في نفسه ضررا يدعوه
الى الترك فهذا باطل ويدل عليه وجوه الاول انا بينا انه لو حصل
اعتقاد كونه منفعة راجحة مع انه في نفسه لا يكون كذلك فانه يصير
ذلك الاعتقاد داعيا الى الفعل ولو لم يحصل هذا الاعتقاد مع انه يحصل
كونه في نفسه نفعا راجحا لم يصر ذلك داعيا الى الفعل فعلمنا ان المؤثر
هو اعتقاد كونه نفعا راجحا وليس المؤثر هو كونه في نفسه نفعا راجحا

الثاني ان الفاعل اذا فعل لاجل غرض فذلك الغرض انما يحصل في آخر
ذلك الفعل مثاله ان من يبني بيتا لدفع الحر والبرد فهذا المقصود انما يحصل
بعد دخول البيت بكماله في الوجود ولهذا قيل ان اول الفكر آخر العمل
اذا ثبت هذا فنقول كون الفاعل فاعلا لذلك الفعل متقدم على دخول
ذلك الغرض في الوجود والمتقدم على الشيء يمتنع كونه معللا بالمتأخر
الثالث ان حصول ذلك الغرض معلل بكون الفاعل فاعلا لذلك الشيء
الذي هو السبب لحصول ذلك النفع فلو كان ذلك الغرض علة لتلك الفاعلية
لزم الدور وهو محال فثبت بهذه الوجوه ان كون الفعل منفعة وحسنا
ليس علة لكون الفاعل فاعلا له البتة واما المؤثر في الفاعلية هو علم
الفاعل باشتمال ذلك الفعل على ذلك الوجه من الحسن والمنفعة النوع
الثاني من الاشياء التي يظن انها داعية الى الفعل وصارفة عنه انه تعالى
ان وعد الله يحمل على الفعل ويدعو اليه ووعيده يزجر عن الفعل ويصرف
عنه وهذا ايضا مجاز بل الحق ان الداعي الى الفعل هو علمنا بما في ذلك الوعد
من المنافع والصارف له عن الفعل هو علمه بما في ذلك الوعيد من المضار
النوع الثالث الشك فانه يظن انه اذا بقي الانسان شاكا في الشيء
فان كونه شاكا يدعوه الى البحث والطلب فصار كونه شاكا داعيا له الى
الفعل والجواب ان الشاك في الشيء متردد فيه على السوية والاقدام
على الفعل ترجيح لجانب الفعل والاستواء يناقض الترجيح واحد الضدين
لا يكون سببا للضد الثاني اما قوله ان كونه شاكا قد يحمله على الطلب
قلنا الداعي هناك الى الطلب هو العلم والاعتقاد دون ذلك لانه اذا لم
يعلم حال الشيء جوز فيه كونه سببا للضرر والعاجل مثلا بانه لا يمكنه دفع
هذا الضرر المحتمل الا بان يعرف حال ذلك الشيء فهذا الانسان عالم
بان تحصيل العلم بحال تلك الواقعة يفيده الاحتراز عن ذلك الضرر
المحتمل وهذا نفع عظيم فالعلم باشتمال ذلك الطلب على هذا النفع
هو الذي صار حاملا له على هذا الطلب النوع الرابع الرؤية

والسماع وذلك لانا اذا رأينا شيئا او سمعنا صوتا فقد يصير رؤية ذلك الشيء
حاملة لنا على فعل او على ترك وكذا القول في السماع وهذا يوهم
ان للرؤية وللسماع اثرا في الدعاء الى الفعل او في الصرف عن الفعل
والجواب انا اذا رأينا الشيء فانه يحصل العلم بحاله فاذا علمنا من
حاله كونه نفعا ابدا دعانا ذلك العلم الى الفعل وان علمنا من حاله
كونه ضررا ابدا صرفنا ذلك عن الفعل فالرؤية والسماع انما صارتا
داعيتين الى الفعل تارة وصارفتين عنه بواسطة افادة العلم والاعتقاد اخرى
النوع الخامس ان الارادة داعية الى الفعل والكراهية صارفة
عنه وكذلك الشهوة داعية الى الفعل والنفرة صارفة عنه والجواب
من الناس من زعم انه لا معنى للارادة الا العلم باشتمال الفعل على النفع
الزائد ولا معنى للكراهية الا العلم باشتمال الفعل على الضرر الزائد
ومنهم من سلم كون الارادة والكراهة مغايرتين لهذين العلمين الا انه
زعم ان عند حصول العلم بكون الفعل مشتملا على النفع الزائد تحصل
الميل الى الفعل وارادة تحصيل ذلك الشيء وعند العلم باشتمال ذلك الفعل
على مضرة راجحة تحصل النفرة والكراهة فالعلم بكونه نافعا يوجب
حصول الميل والعلم بكونه ضارا يوجب حصول النفرة عنه وعلى
هذا التقدير فالداعي والصارف في الحقيقة هو هذا العلم واما الكراهة
والارادة فهما تابعان لذلك العلم والذي يدل على ذلك ان الانسان
اذا خرج من بيته لزيارة صديق له ثم رأى في اثناء الطريق وقع في قلبه ان له
مهما في البيت يوجب عليه الرجوع من ذلك الطريق الى البيت فههنا
ان حصل اعتقاد ان المنفعة في الذهاب الى الصديق تعادل المنفعة
الحاصلة من الرجوع الى البيت بقي ذلك الشخص في مكانه بحيث لا يتحرك
البتة فاذا وقع في خاطره ان احدى المنفعتين راجحة على الاخرى
تحرك الى ذلك الجانب وهذا يدل على ان الميل والارادة تابعة لهذه
الاعتقادات والله اعلم الفصل الرابع في تحقيق الكلام

والمنفعة والمضرة والخير والشر والمصلحة والمفسدة اعلم انا لما
ذكرنا ان الداعي عبارة عن العلم والاعتقاد او الظن بكون الفعل
مشتملا على نفع زايد او الصارف هو هذه الاشيا ذا الاثة متعلقة
باشتمال الفعل على ضرر زايد وجب علينا ان نبحث في هذا المقام
عن حقيقة المنفعة والمضرة فنقول لا شك ان هاهنا شيا يميل
الطبع اليه ويحكم اصل الفطرة بالرغبة في تحصيله وان هاهنا شيا اخر
يحكم صريح الفطرة بالنفرة عنه والهرب منه اذا عرفت هذا فنقول
لا يجوز ان يقال ان كل شي يراد تحصيله فانما يراد تحصيله لاجل شي
اخر وكل شي اريد دفعه فانما اريد دفعه لاجل ان يتوسل بدفعه
الى دفع شي اخر والا لزم اما الدور واما التسلسل بل لا بد من الاعتراف
بوجود اشيا تكون مطلوبة لذواتها واعيانها ولا بد من الاعتراف بوجود
اشيا تكون مهروبا عنها لذواتها واعيانها ثم لما تاملنا ورجعنا
الى انفسنا علمنا ان الشي الذي يكون مطلوب الحصول لذاته احد امرين
اما اللذة واما السرور وان الشي الذي يكون مكروه الحصول لذاته
اما الالم واما الغم واما كل ما يفضي حصوله الى حصول اللذة او السرور
فانه يكون مطلوب الحصول لغيره وكل ما يفضي حصوله الى حصول الالم
او الغم فهو مطلوب العدم لغيره واما لفظ الخير والمصلحة
فانه يتناول كل ما كان مراد الحصول سوا كان مراد الحصول لذاته
او لغيره واما لفظ الشر والمفسدة فانه يتناول كل ما كان مكروه
الحصول سوا كان مكروه الحصول لذاته او لغيره فهذا اصل معتبر يجب
الوقوف عليه اذا عرفت هذا فنقول لما كان حصول اللذة والسرور
امرا مطلوبا بالذات فاذا تصورنا في امر من الامور كونه مستلزما لحصول
اللذة او السرور صار مطلوب الحصول وذلك هو الداعي الى الفعل
واذا تصورنا في امر من الامور كونه مستلزما للالم والغم صار مطلوب العدم
وذلك هو الصارف عن الفعل فان قيل البين ان العقلا يرغبون في المدح والتعظيم

ويتنفر طباعهم عن الاهانة والاذلال مع انه خارج عن الاقسام التي
ذكرتموها قلنا المدح عبارة عن القول الدال على كونه مستجمعا لصفات الكمال
والذم عبارة عن القول الدال على كونه موصوفا بصفات النقص والاول يوجب
الفرح والسرور والثاني يوجب الغم والحزن فيكون ذلك داخلا فيما ذكرناه
اذا عرفت هذا الاصل فنقول تمام مباحث هذا الباب بذكر تقسيمات
التقسيم الاول ان نقول المكروه بالذات احد امور ثلثة
الضرر وزوال النفع ودفع دافع الضرر والمطلوب بالذات احد
امور ثلثة النفع ودفع الضرر ودفع دافع المنفعة ونحن هاهنا
نبحث في وجوه الاول لا شك ان الضرر اقوى من زوال النفع لان من المعلوم
بالضرورة ان حصول الضرر اقوى في كونه مكروها من ان يبقى الانسان خاليا
عن النفع والضرر وقال بعضهم ان كانت المنافع حاضرة فتفويتها بمنزلة
الضرر والدليل عليه انه يجري حال تفويت المنافع في المعاملات مجرى
الضرر وذلك ان الرجل يحترز بتحمل المضرة اليسيرة من فوت المصلحة
الكثيرة كما يحترز بتحمل المضرة القليلة من تحمل المضرة الكثيرة وكما يتحمل
تفويت النفع القليل لئلا يلزم تفويت النفع الكثير وهذا الكلام ضعيف
لانا اذا اردنا ان نعرف ان اي النوعين اقوى من الثاني وجب ان نعتبر
حالهما عند الاستوا في الكمية فغي هذه الحالة ايهما كان اكمل كيفية كان ذلك اقوى
ومن المعلوم بالضرورة انه اذا كان مقدار الضرر ومقدار المنفعة الفائتة
متساويين في الكمية والقوة فان تحمل ذلك المقدار من الضرر اشد كراهية
عند العقل من تفويت ذلك القدر من المنفعة بقي الكلام في ان تفويت المنفعة
اشد كراهية ام دفع دافع الضرر الاقرب ان الثاني اقوى لان دفع
دافع الضرر يقتضي بقا الضرر وحدوثه وقد بينا ان الضرر اشد نفرة من تفويت
المنفعة فلزم القطع بان دفع دافع الضرر اشد نفرة من تفويت المنفعة
واما المراتب الثلثة المطلوبة فنقول لما بينا ان وجود الضرر
اشد نفرة من فوات المنفعة وجب ان يكون دفع الضرر اشد مطلوبية

من حصول النفع ولذلك فان العقلا قالوا دفع الضرر عن النفس واجب اما
تحصيل النفع للنفس فغير واجب وايضا دفع الضرر اهم من دفع دافع المنفعة
لان دفع دافع المنفعة وسيلة الى حصول المنفعة ولما كان دفع الضرر
اهم من جلب المنفعة فلان يكون اهم مما يكون وسيلة الى جلب النفع كان اولى
البحث الثاني انا قد ذكرنا ان المنفعة المطلوبة بالذات اما اللذة واما
السرور وان المضرة المكروهة بالذات اما الالم واما الغم ففي البحث عن
ان اللذة اقوى ام السرور وعن ان الالم اقوى ام الغم فنقول هذا يختلف
باختلاف النفوس فمن الناس من يكون اللذة الجسمانية عنده اقوى ومنهم من يكون
السرور عنده اتم والحكم الجزم العام في هذا الباب كالمتعذر البحث الثالث
اذا وقع التعارض بين ما يكون مطلوبا بالذات او مكروها بالذات وبين
ما يكون مطلوبا بالتبع او مكروها بالتبع فلا شك ان ما بالذات اقوى مما بالتبع
الا اذا قلنا ان ما بالذات يكون قليلا ضعيفا وما بالتبع يكون كثيرا قويا
فهاهنا ربما صار ما بالتبع راجحا على ما بالذات بسبب الكثرة والقوة والله اعلم
التقسيم الثاني انا قد بينا ان الداعي الى الفعل ليس هو كون الفعل
مصلحة في نفسه والصارف عن الفعل ليس هو كون الفعل مفسدة في نفسه
وانما الداعي الى الفعل علمه او اعتقاده او ظنه في كون ذلك الفعل مصلحة
والصارف عن الفعل احد هذه الامور الثلثة في كون ذلك الفعل مفسدة
اذا عرفت هذا فنقول الشي اما ان يكون خالص المصلحة في اعتقاده او
خالص المفسدة في اعتقاده او يكون مشتملا على المصلحة والمفسدة في
اعتقاده او يكون خاليا عنهما في اعتقاده فهذه اقسام اربعة لا مزيد
عليها اما القسم الاول فانه عند حصول هذا الاعتقاد يجب الفعل ويكون
الانسان كالملجى اليه واما القسم الثاني فعند حصول هذا الاعتقاد يجب
الترك ويكون الانسان كالملجى الى الترك مثال الاول الصايم في القيظ
الصايف اذا اشتد عطشه وعظمت حاجته الى شرب الماء البارد وكان
ذلك الماء البارد حاضرا والشارع يقول له اشرب والطبيب يقول له اشرب

وعلم ان ذلك الشرب خالص النفع خالي عن جميع جهات الضرر فهاهنا يجب
الشرب ويكون الانسان كالملجى الى ذلك الشرب ومثال الثاني الانسان
اذا علم ان له في دخول النار ضررا عظيما والشارع يقول له لا تدخل في النار
والعقلا اطبقوا على منعه من الدخول في النار وعلم ذلك الانسان انه ليس له
في دخول النار منفعة لا في الدنيا ولا في الاخرة وان له في دخولها اعظم المضار
فهاهنا يمتنع منه ان يدخل في النار ويكون كالملجى الى ان لا يدخل في النار نعم
الانسان قد يلتزم قتل نفسه وقد يرمي بنفسه من شاهق جبل الا انه انما
يفعل ذلك اذا صار مضطرا الى التزام الم او غم واعتقد ان ذلك الالم وذلك
الغم اعظم من الالم الحاصل بسبب القتل واعتقد انه لا يمكنه الخلاص عن ذلك
الالم الاعظم الا بالتزام الم القتل فهاهنا قد يعزم على قتل نفسه وانما يفعل
ذلك لاعتقاده ان التزام هذا الالم يوجب الخلاص عن الم اخر اعظم منه
فهو انما التزم تحمل هذا الالم العظيم لكونه دافعا للقدر الزايد عليه من الضرر
ودفع الضرر بقدر الامكان مطلوب في العقل واما القسم الثالث وهو
ان يكون الفعل مشتملا على المصلحة وعلى المفسدة في اعتقاده فهذا ينقسم
الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون جانب المصلحة راجحا في اعتقاده واما ان
يكون جانب المفسدة راجحا في اعتقاده واما ان يتعادل الجانبان فان كان
جانب المصلحة راجحا في اعتقاده وجب الفعل ويدل عليه وجهان الاول
انه يتقابل المثل بالمثل فيبقى القدر الزايد داعية خالصة الى الفعل والثاني وهو
انه لما كان جانب الفعل راجحا على جانب الترك في اعتقاده فلو رجح
جانب الترك كان ذلك ترجيحا للمرجوح على الراجح وذلك محال في العقول
واذا امتنع هذا وجب ترجيح الجانب الراجح وذلك هو المطلوب
واما ان كان جانب المفسدة راجحا وجب الترك لعين الدليلين المذكورين
واما ان حصل التعادل بحسب اعتقاده وجب التوقف وحينئذ يبقى ما كان
على ما كان واما القسم الرابع وهو ان لا يحصل اعتقاد كون الفعل
مشتملا على المصلحة وعلى المفسدة فعند هذا لم يحصل الداعي الى الفعل

ولا الصارف عنه بل بقي ما كان على ما كان من غير تغيير اصلا اذا عرفت
هذا الاصل فنقول ها هنا فروع الفرع الاول قالت المعتزلة
التكليف لا يصح عند كون الداعية خالصة الى الفعل او الى الترك
فان عند حصول هذه الحالة يكون الانسان كالملجا الى الفعل او الى الترك
وعند حصول الالجا لا يصح التكليف وانما يصح التكليف حال ما يكون الانسان
مترددا الدواعي الى الفعل والترك واعلم ان هذا الكلام ضعيف جدا
وذلك لانا بينا ان الحال لا يخلو عن الاقسام الستة وعلى كل واحد من هذه
التقديرات الستة فالواجب اما الفعل واما الترك فكان قوله التكليف
انما يصح حال ما يكون الانسان مترددا الدواعي كلاما باطلا والذي يزيده
تقريرا انه لا معنى لكونه مترددا الدواعي الى الفعل والى الترك الا انه يكون
الحاصل في اللحظة هو الداعي الى الفعل ويكون الحاصل في اللحظة الثانية
هو الداعي الى الترك الا ان في اللحظة التي حصل فيها الداعي الى الفعل يكون
الانسان كالملجا الى الفعل وفي اللحظة التي حصل فيها الداعي الى الترك يكون
الانسان كالملجا الى الترك وعلى هذا التقدير فلا يبقى لقولهم ان التكليف
انما يصح حال كون الانسان مترددا الدواعي الى الفعل والى الترك الفرع
الثاني انا قد بينا انه اذا حصل اعتقاد ان الفعل راجح المصلحة وجب
الفعل واذا حصل اعتقاد ان الفعل راجح المفسدة وجب الترك ثم نقول
هذه الاعتقادات قد تكون باقية وقد تكون متغيرة فان كان اعتقاد
رجحان جانب الصلاح باقيا بقي الفعل وان كان اعتقاد رجحان جانب
الفساد باقيا بقي الترك وان كان اعتقاد التعادل باقيا بقي التعارض
وبقي ما كان على ما كان اما اذا كانت هذه الاعتقادات سريعة
الزوال والتبدل فتارة يقع في القلب ان الراجح هو جانب الصلاح وفي
اللحظة الثانية ينقلب فيحصل في القلب ان الراجح هو جانب الفساد
فعند ذلك يتغير الانسان من الفعل الى الترك تارة ومن الترك الى الفعل
اخرى ففي اللحظة التي حصل في القلب اعتقاد ان جانب الصلاح ارجح

صدر عنه الفعل وفي اللحظة الثانية التي يحصل في القلب ان جانب الفساد
راجح يحصل الترك فربما تتوالت هذه الاعتقادات المختلفة والتصورات
المتباينة لا جرم يقع الاضطراب في الفعل والترك فتارة يقدم على الفعل
واخرى يقدم على الترك والناس يقولون لصاحب هذه الخواطر المختلفة
انه انسان ذو بدوات وانه ليس له في شيء من الافعال ثبات ومعنى كونه
ذا بدوات انه تارة يبدو له كون الفعل راجح الصلاح وتارة اخرى يبدو
له كونه راجح الفساد وانما كان مثل هذا الانسان قليل الثبات لانه لما كان
الفعل معللا بالقدرة مع الدواعي فعند تغير الدواعي يجب تغير الفعل
فالانسان الذي يكون ذا بدوات لا بد وان لا يكون له في شيء من الافعال ثبات
واعلم ان الجهات المعتبرة بحسب المصالح والمفاسد كثيرة خارجة
عن الضبط فكلما كان وقوف العقل عليها اكثر كانت الحيرة والاضطراب
اكثر وكلما كان وقوف العقل عليها اقل كان الوفاء والثبات على الطريق
الواحد اقل الفرع الثالث وهو انا قد ذكرنا انه اذا كان الفعل
راجح المفسدة في اعتقاد الفاعل لزم الترك واذا لم يحصل ايضا فيه اعتقاد
حصول الصلاح يجب الترك اذا عرفت هذا فنقول انه لا معنى للترك الا
بقا الشيء على العدم الاصلي فاذا كان على تقدير ان يحصل اعتقاد رجحان المفسدة
لم يحصل الا الترك وعلى تقدير عدم اعتقاد الرجحان لا في الفعل ولا في الترك
لم يحصل الا الترك فعند هذا يظهر انه ليس لاعتقاد كونه راجح المفسدة
اثر البتة بل ان حصل اعتقاد انه راجح الفعل حصل الفعل وان لم يحصل
هذا الاعتقاد بقي الفعل على عدمه الاصلي بنا على ان علة العدم هي
عدم العلة فحينئذ لا يكون لاعتقاد ان هذا الفعل راجح المفسدة اثر
في الترك البتة فهذا يدل على ان اعتقاد كونه راجح المفسدة لا اثر
له البتة في الترك ولنا فقد للناس في اول هذا الباب على ان القدرة
لا اثر لها البتة في الترك فقد ظهر بالبحث الذي ذكرناه ان القدرة لا اثر لها
البتة في الترك وان الداعية لا اثر لها البتة في الترك وذلك يقرر ما ذكرناه

من ان المستند الى القادر الفاعل ليس الا وجود الفعل فاما عدمه
فلا اثر للقدرة فيه ولا تأثير للداعي فيه والله اعلم التقسيم الثالث
انا بينا ان المنفعة عبارة عن اللذة او السرور او ما يكون مؤديا اليهما
او الى احدهما والمضرة عبارة عن الالم او الغم او ما يكون مؤديا اليهما
او الى احدهما اذا عرفت هذا فنقول يجب ان تكون المنافع والمضار
مختلفة المراتب والدرجات بحسب كونها منافع ومضار وبيانه
من وجوه الاول ان اللذة والسرور قابلان للاشد والاضعف
فقد تكون لذة اقوى من لذة وسرور اقوى من سرور وكذلك فقد يكون الم اقوى
من الم وغم اقوى من غم والعلم بكون هذه الانواع قابلة للاشد والاضعف
علم ضروري لا شبهة للعاقل فيه وايضا فدرجات هذا التفاوت غير
مضبوطة ولا محصورة فانه لا مرتبة من مراتب الالم الا ويجوز العقل
وجود الم اخر اقوى منه وكذا القول في الغم واللذة والسرور ثم من المعلوم
ان الرغبة في اللذة القوية اقوى من الرغبة في اللذة الضعيفة والرغبة
في السرور القوي اقوى من الرغبة في السرور الضعيف وكذا القول في الالم
والغم فلما كانت درجات هذه الاعراض في القوة والضعف غير مضبوطة
كانت درجات المنافع والمضار كثيرة غير مضبوطة والوجه الثاني
في تقرير هذا التفاوت ان التجربة دلت على ان الشيء الواحد قد يكون لذيذا
عند شخص ويكون هو بعينه مكروها عند شخص اخر وايضا فقد يكون
في غاية اللذة عند شخص ومتوسط الحال عند شخص ثاني وفي غاية
النفرة عند ثالث وايضا قد يكون موقع الالم القليل عند شخص اكثر
من موقع الالم العظيم عند شخص اخر ولما كان اختلاف النفوس في جواهرها
وفي امزجتها وفي احوالها خارجا عن الضبط كان ايضا مراتب المنفعة
والمضرة غير مضبوطة بحسب هذا الاعتبار الوجه الثالث في بيان
هذا التفاوت انا بينا ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور وان المكروه
بالذات هو الالم والغم وان ما سوى هذه الاشياء فهو مطلوب بالتبع

او مكروه بالتبع ومن المعلوم ان الرغبة فيما يكون مطلوبا بالذات اقوى
من الرغبة فيما يكون مطلوبا بالتبع فقد حصل التفاوت في مراتب المصالح
والمفاسد بحسب هذا الاعتبار الوجه الرابع في بيان هذا التفاوت
ان المطلوب بالذات وان كان راجحا على المطلوب بالغير الا انه قد يبعد
ان يصير المطلوب بالذات مرجوحا بالنسبة الى المطلوب بالغير لاجل
ان المطلوب بالغير اقوى واكثر فائدة مثل ان وجدان عشرة دنانير اثر من
اكل اللقمة الواحدة والوجه الخامس ان المؤدي الى المطلوب
بالذات قد يكون مؤديا بواسطة واحدة وقد يكون مؤديا اليه بواسطتين
وكذا القول في الوسائط الثلاثة والاربعة والخمسة وهلم جرا الى مراتب
لا يضبطها الحس والعقل ومعلوم ان الرغبة فيما يفضي الى المطلوب بالذات
بوسائط قليلة فوق الرغبة فيما يفضي اليه بوسائط كثيرة لكن ههنا
اعتبار اخر وهو ان الذي تكثر فيه الوسائط قد يكون اقوى واعظم فيصير
معادلة لما تقل الوسائط فيه بسبب ان الكيفية من احد الجانبين تقابل
الكمية من الجانب الاخر الوجه السادس ان التجربة تدل على ان الشيء الواحد
قد يكون منشأ للخير والمصلحة من وجه وللشر والمفسدة من وجه اخر ومن
المعلوم ان الشيء كلما كان اشتماله على وجوه المصالح اكثر كان الذ وانفع واذا
كانت تلك الجهات غير مضبوطة كانت مراتب المصالح والمفاسد غير مضبوطة
الوجه السابع ان حوادث هذا العالم ليست بسيطة بل بعضها
ممتزج بالبعض فيتولد عند ذلك الامتزاج احوال اخرى ثم من المعلوم ان
مراتب الامتزاجات غير متناهية فوجب ان تكون مراتب المصالح والمفاسد
غير متناهية الوجه الثامن ان النقد خير من النسيئة لكن يعارضه ان
النسيئة العظيمة العالية تكون خيرا من النقد القليل الوجه التاسع
ان المداومة على العمل قد يفيد في حق بعضهم الحب الشديد والميل
العظيم وقد يفيد في حق غيره الملالة والسآمة واحوال الخلق في هاتين
الحالتين مختلفة متفاوتة والوجه العاشر ان الشيء قد يكون لذيذا

عند انسان ومكروها عند غيره ومن يكون لذيذا اذا امكنه تحصيله بطريق
معين ويكون مكروها اذا كان لا يمكنه تحصيله الا بطريق اخر ومن يكون
عند انسان اخر بالعكس منه فثبت بهذه الوجوه العشرة ان مراتب المصالح
والمفاسد مضطربة وغير مضبوطة ثم هاهنا كلام اخر وهو انا قد ذكرنا ان
الدواعي والصوارف ليست هي تلك المصالح والمفاسد في انفسها بل
الدواعي والصوارف هي اعتقادات حصول المصالح الراجحة او المفاسد الراجحة
ومعلوم ان انتقالات الافكار والخيالات غير مضبوطة وايضا ثبت
ان النفوس الناطقة مختلفة بالماهية ولها احوال مختلفة بحسب مقتضيات
تلك الماهيات واذا اعتبرنا مجموع هذه الوجوه بسيطة ومركبة عارف
غير متناهية ولما عرفت ان افعال الجوارح تابعة لتصورات الافكار
والنفوس لا جرم اختلفت الافعال جدا حتى قلنا انه يبعد ان يتوافق انسانان
على طريقة واحدة في الافعال والاقوال بل يبعد ان يستمر انسان واحد على
طريقة واحدة في افعال الجوارح وفي افعال القلوب بل لا يزال ينتقل من
تصور الى تصور اخر فيلزم ان ينتقل من ميل الى ميل اخر فيلزم ان ينتقل
من فعل الى فعل اخر فهذا هو السبب في صدور الافعال المختلفة عن الحيوانات
والله الموفق

## الفصل الخامس في تفسير الكلام في

هذا الباب فالفرع الاول انه هل يعقل وجود فعل يكون نفعا من
كل الوجوه قال بعضهم ان هذا كالمتعذر لان الانسان اذا واظب على الاتيان
بنوع واحد من العمل ظهر فيه التعب والاعياء ولولا انه حصل بالفعل
الاول نوع من انواع التعب والا لما ظهر التعب الشديد عند المداومة على
العمل الا انه لما كانت المنافع المتولدة من ذلك العمل اكثر من المضار المتولدة
منه صار ذلك التعب القليل مخفيا غير مشعور به واقول هذا الكلام
حق في افعال الجوارح لانها اسفار عن حركة تلك الاعضاء وسخونتها والحركة
والسخونة توجب التحليل الموجب للضعف واما الافعال النفسانية الروحانية
المحضة فهي منافع خالية عن جهات الضرر بالكلية وهذا هو احد الاسباب

الموجبة لفضل اللذات الروحانية على اللذات الجسمانية واختلفوا
ايضا في انه هل يعقل وجود فعل يكون ضررا من كل الوجوه والحق انه باطل لان
كل فعل فقد صدر عن فاعل فكان فاعله مريدا له فيكون حصوله لذيذا
عنده فلا يكون ذلك الفعل شرا من كل الوجوه الفرع الثاني الفعل
ان الفعل الواحد قد يكون مشتملا على جهات كثيرة من المنافع فيكون مشتملا
على جهات كثيرة من الدواعي مثاله انا لا نشك ان الجهات الداعية الى الفعل ثلثة
احدها كونه نفعا والثاني كونه دافعا للضرر والثالث كونه دافعا لدافع
النفع فاذا حصل في الفعل الواحد هذه الجهات الثلثة فقد حصل فيه امور
ثلثة كل واحد مستقل بالدعا الى الفعل وايضا فالفعل الواحد يمكن ان يكون
نفعا من جهات كثيرة بحيث يكون العلم بكل واحد منها جهة مستقلة بالدعا
الى الفعل وكذلك يمكن ان يكون دافعا لانواع كثيرة من المضار بحيث يكون كل
واحد منها مستقلا بالدعا الى الفعل وايضا فالفعل الواحد يمكن ان يكون دافعا
لاشيا كثيرة يكون كل واحد منها سببا مستقلا بتفويت المنفعة فاذا قدرنا
حصول فعل واحد وكان نفعا من جهات كثيرة وكان دافعا لانواع كثيرة من الضرر
وكان ايضا دافعا لاقسام كثيرة من الاحوال الموجبة لفوات النفع كان كل واحد
من هذه الوجوه وحدها لو انفرد لكان مستقلا بالدعا الى الفعل فهذا بيان كيفية
اجتماع الوجوه الكثيرة من الدواعي في الفعل الواحد الفرع الثالث
انه اذا حصل في الفعل الواحد جهات كثيرة من الدواعي فتلك الجهات اما ان
تكون متعاضدة متوافقة واما ان تكون متنافية متعاندة اما القسم الاول
فمثاله ما ذكرناه وفيه اشكال وهو انه اذا كان كل واحد من تلك الجهات
بحيث يكون اعتقاد حصوله سببا مستقلا بالدعا الى الفعل وبترجيح جانب
الفعل فعند اجتماعها اما ان يقع ذلك الترجيح بكل واحد منها او يقع ببعضها
دون البعض او لا يقع بشي منها والاول باطل لان الفعل انما احتاج الى المرجح
لكونه في نفسه ممكن الوجود والعدم لكن المعلول مع العلة التامة ومع
السبب المستقل يكون واجب الحصول واذا كان واجبا فوجوبه يمنعه
من الاستناد الى الغير

١٥٧

فيكون ذلك الاثر مع هذا السبب المستقل يمنعه من الاستناد الى الثاني
وكونه مع الثاني يمنعه من الاستناد الى الاول فلو وجد مع العلتين المستقلتين
يلزم ان يكون مستندا الى كل واحد منهما حال كونه مستغنيا عن كل واحد منهما
وذلك محال واما القول بوقوع ذلك المعلول باحد تلك العلل المستقلة فهذا
ايضا محال لانه يقتضي ترجيح احد طرفي الجائز على الاخر لا لمرجح وهو محال
واما القول بامتناع وقوع شي منها فهو ايضا محال لانه يلزم منه ان القادر
حال ما حصلت دواعيه الى الفعل بالكلية ولم يحصل لها مانع فانه امتنع الفعل عليه
وذلك محال فهذا سوال قوي في هذا الموضع واما القسم الثاني وهو ما اذا
كانت الدواعي متنافية متنازعة فنقول قد ذكرنا فيما تقدم ان ايها اقوى
وايها اضعف فعند اختلاعها يكون التاثير للاقوى فان تساوت في القوة تعارضت
وتساقطت وبقي ما كان على ما كان والله اعلم الفرع الرابع هذه
العلوم والاعتقادات والظنون التي سميناها بالدواعي يجب حصولها قبل
حصول الفعل او حال حدوثه وحصوله هذا البحث مفرع على ان مجموع
القدرة مع الداعي علة موثرة في وجود الفعل او قلنا ذلك المجموع علة
معدة لحصول الفعل واما العلة الموثرة فهي موجود اخر فان قلنا انه علة
موثرة وجب حصول الداعي حال حدوث الفعل لما ثبت ان الموثر يجب
ان يكون موجودا حال حصول الاثر وان قلنا انه علة معدة لا موثرة
فحينئذ نقول لانه يجب تقدم الداعي الى الفعل لان العلة المعدة يجب تقدمها
على المعلول والا لزم وقوع التسلسل في الاسباب والمسببات دفعة واحدة
وذلك محال والله ولي التوفيق الفصل السادس في ان صدور
الفعل هل يتوقف على الداعي ام لا اما الفلاسفة فقد اطبق الجمهور منهم
عليه وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة واكثر المتكلمين اتفقوا
على انه لا يتوقف عليه واحتج القائلون بان صدور الفعل عن القادر
لا يتوقف على الداعي بوجوه الحجة الاولى ان القادر يمكن وجوده خاليا
عن كل الاعتقادات وهو في هذه الحالة يمكن صدور الفعل عنه وذلك يدل على ان

صدور الفعل عن القادر لا يتوقف على حصول الداعي فيفتقر في تقرير
هذا الدليل الى اثبات امرين الاول ان القادر يمكن وجوده خاليا عن كل
الاعتقادات ويدل عليه وجهان الاول ان الواحد منا قادر على تحريك
اصبعه ومعلوم ان اصبعه جسم مركب من اجزا كثيرة وتلك المسافة مركبة
من اجزا كثيرة وهذا القادر غير عالم بعدد اجزا ذلك الاصبع وبعدد اجزا
تلك المسافة فثبت ان القادر قد يكون قادرا على ما لا يعلمه ولا يعتقده
ولا يظنه الثاني ان الناس اختلفوا في ان الاجناس المقدورة للعباد كم هي
فلولم يكن كونه قادرا على الشي كونه عالما به لم يبعد ان يكون العلم بالاجناس
المقدورة للعباد علما ضروريا ولما لم يكن كذلك ثبت انا قد نقدر على اشيا
مع انا لا نعلمها المقدمة الثانية في بيان انا عند الخلو عن هذه الاعتقادات
يصح الفعل منا والدليل عليه انه لو لم يصح ذلك لزم ان يكون القادر على الشي
عن قادر عليه لان المعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح ان يصدر منه الفعل
فاذا فرضناه قادرا عند الخلو من هذه الاعتقادات ثم قلنا انه لا يصح منه
الفعل لزم ان يقول انه حال كونه قادرا على الفعل ما كان قادرا على الفعل
وذلك متناقض الحجة الثانية ان الساهي والنائم قد يصدر الفعل عنهما مع
عدم الداعي اما في حق الساهي فتقريره من وجهين الاول ان الواحد منا
قد يحرك اصبعه حال ما يكون مشغول القلب بعمل اخر ففي تلك الحالة كان
غافلا عن تحريك ذلك الاصبع مع انه فعله فههنا قد حصل الفعل من غير الداعي
الثاني ان الرامي قد يرمي الى شي فيصيب شيا اخر فتلك الاصابة الواقعة
على سبيل الخطا فعله مع انه ما دعاه الداعي الى ذلك الفعل فثبت ان الفعل
قد يحصل بدون الداعي واما في حق النائم فتقريره من وجهين الاول ان
النائم يتنفس فهذا التنفس فعل اختياري وهو قد حصل من غير الداعي
لان النوم مانع من الاعتقاد والظن الثاني ان النائم قد ينقلب من احد
الجنبين الى الثاني وربما يتلفظ بالكلمات الكثيرة مع انه في تلك الساعة
لم يحصل في قلبه شي من العلوم والاعتقادات لان النوم مانع منها فههنا
قد حصل الفعل من غير الداعي

الحجة الثالثة قالوا الانسان اذا صار ماهرا في حرفة معينة مثل ما اذا صار ماهرا في صنعة الكتابة او في ضرب الطنبور او في غيرها فانه قد يصير بحيث تمكنه ان يكتب شيئا كثيرا او يضرب الطنبور مدة معتبرة مع انه يكون في اغلب الاحوال غافلا عن احاد تلك الحروف وعن احاد تلك النقرات واذا كان غافلا عنها امتنع كونه عالما بها او معتقدا لها او ظانا لها ففي هذه الصورة قد وجدت هذه الافعال مع ان الدواعي غير حاصلة فيها الحجة الرابعة قالوا المخير بين شرب قدحين واكل رغيفين والهارب اذا وصل الى طريقين متساويين فانه يرجح احدهما على الاخر لا لمرجح فههنا الفعل قد حصل من غير الداعي وتمام التقرير ان عند حصول الاستواء بين القدحين والرغيفين اما ان يرجح احدهما على الاخر او لا يترجح والثاني باطل لانه يلزم ان يقال ان العطشان مع شدة العطش لا ياخذ احد القدحين بل يبقى ممتنعا عنهما الى ان يموت من العطش مع كون القدحين حاضرين عنده من غير مانع ومعلوم ان ذلك باطل فثبت انه لا بد وان ياخذ احدهما من غير مرجح فقد حصل الفعل لا للداعي وهو المطلوب الحجة الخامسة ان بطؤ الحركة اما ان يكون عبارة عن تخلل السكنات بناء على اثبات القول بالجوهر الفرد او عبارة عن كيفية قائمة بالحركة بناء على نفي الجوهر الفرد فان كان الحق هو الاول فالفرس الذي ياتي بالحركة يكون اتيا بتلك السكنات مع اتيانه تلك الحركات مع كونه غافلا عنها فقد حصل الفعل لا للداعي وان كان الحق هو الثاني كان الاتي بالحركة البطيئة اتيا بفعلين احدهما نفس الحركة والثاني البطؤ القائم بتلك الحركة مع كونه غافلا عن كونه اتيا بنوعين مختلفين من الفعل فيكون اتيا بالفعل حال كونه غافلا عنه وذلك يقتضي حصول الفعل من غير الداعي الحجة السادسة ان توقف الفعل على الداعي يوجب ان لا يبقى فرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار وهذا باطل فذاك باطل بيان الاول انا سنبين ان عند حصول الداعية يجب الفعل وهو بالضرورة لا يمكن نقيضه وعند عدم الداعية يمتنع وقوع الفعل ومعلوم ان

انه لا حالة غير هاتين الحالتين فاذا كان الفعل في احدى الحالتين واجبا وفي الحالة الثانية ممتنعا فحينئذ يلزم ان لا يحصل المكنة والاختيار في شيء من الاحوال البتة فثبت ان توقف الفعل على حصول الداعي يقتضي ان لا يبقى فرق البتة بين الموجب بالذات وبين القادر المختار وبيان ان هذا باطل ان من جملة العلوم الضرورية العلم بالفرق بين كون الانسان مجبرا بقدرته واختياره وبين كون الحجر نازلا بطبعه فثبت ان القول بتوقف الفعل على الداعي يفضي الى الباطل المذكور فوجب ان يكون باطلا والله اعلم اما القائلون بان الفعل يتوقف على الداعي فقد اجابوا عن هذه الدلايل باجوبة والحجة فيها قالوا اما الجواب عن الحجة الاولى فهو ان يقال ما المراد من قولكم ان القادر يجب ان يصح صدور الفعل منه ان اردتم به ان القادر هو الذي يصح صدور الفعل عنه لمجرد كونه قادرا فهذا عين ما وقع النزاع فيه فان عندنا مجرد كونه قادرا لا يكفي في صحة صدور الفعل عنه بل ما لم ينضم اليه الداعي فانه يمتنع صدور الفعل عنه فقولكم ان مجرد كونه قادرا يكفي في صحة صدور الفعل عنه عين محل النزاع وان اردتم به ان القادر هو الذي يصح صدور الفعل منه عند انضمام الداعي اليه فهذا مسلم الا ان هذا القدر لا يدل على ان مجرد كونه قادرا يكفي في صحة صدور الفعل عنه قلت ان هذا الكلام مغالطة محضة وما يقوي هذا الكلام انا نقول لا شك ان الجائز هو الذي يصح وجوده بدلا عن العدم ويصح عدمه بدلا عن الوجود ولما استوى وجب الافتقار الى المخصص فيقال لا نسلم ان الجائز يصح عليه الطرفان نظرا الى ذاته فعند فرض تلك الماهية خالية عن المؤثر وجب ان يصح رجحان وجوده على عدمه اذ لو لم يصح هذا الرجحان لقدح ذلك في قولنا انه من حيث هو هو يصح عليه كل واحد من الطرفين ولما ثبت صحة حصول هذا الرجحان حال عدم المؤثر المنفصل علمنا ان حصول هذا الرجحان لا يتوقف على وجود المؤثر المنفصل ولما كان هذا الكلام باطلا فكذا الكلام الذي ذكرتموه يجب ان يكون باطلا واما الحجة الثانية وهي قولهم ان من كان يستغرق الفكر في مهم من المهمات فقد يحرك اصبعه في تلك الحالة

مع انه يكون غافلا عن تلك الحركة فقد حصل الفعل من غير الداعي فالجواب
عنه انه ما لم يقصد ذلك الفاعل الى تحريك ذلك الاصبع فانه لا يتحرك
فان قال السوفسطائي ان الامر كذلك الا انه ليس له في ذلك الفعل منفعة اصلا
فقد حصل الفعل من غير اعتقاد كون ذلك الفعل اصلح المصلحة قلنا لا نسلم
بل فيه ضرب من اللذة او المنفعة فان قلتم انه لم يوجد ذلك وبيانه من وجوه
الاول ان البقاء على الحالة الواحدة مملولة فهو يتحرك ليبدل تلك الحالة
المملولة والثاني انه ربما اعتاد ذلك الفعل والاتيان بالامر المعتاد لذيذ
وتركه متعب مولم والثالث لعله تخيل ان في تلك الحركة لذة ومنفعة
ثم في الحال تبدل ذلك التخيل بتخيل اخر وهو ان الاولى ترك تلك الحركة فلا جرم
لم يشتغل بتحريك ذلك الاصبع الا في زمان قليل وكل هذه الاحتمالات
ظاهرة جائزة واما النائم فالسبب في حركاته وجوه الاول ان النائم حال نومه
قد يرى اشياء وله بحسب تلك الخيالات ارادات وكراهات فتكون حركاته
المختلفة بحسب تلك الخيالات والثاني ان طول اضطجاعه على جنبه قد يورث
الالم في ذلك الجنب وقد بينا ان النوم لا يمنع من حصول الخيالات فلا جرم ينقلب
من احد الجنبين الى الثاني لدفع ذلك الالم والثالث ان ذلك الفعل قد يكون
ضروريا او شبيها به وهو مثل التنفس وقال الشيخ ابو علي بن سينا في الجواب
عن هذه الشبهة ان التخيل شيء والشعور بحصول ذلك التخيل في الحال شيء اخر
وبقاء ذلك التخيل في الذكر بعد زواله شيء ثالث وليس معنا الا انا لا نتذكر
انا كنا شاعرين بتلك الاحوال حالة النوم ولا يلزم من عدم حصول هذا الثالث
عدم القسمين الاولين واما الجواب عن الحجة الثالثة وهي ان الماهر في
صنعة الكتابة قد يكتب مع انه لا يكون متاملا في احاد تلك الحروف فنقول
انه بسبب المواظبة على الكتبة يحصل في اصابعه ملكة يقتضي سهولة
اتيانه بكتبة تلك الحروف وكما حصلت هذه الملكة في اصابعه بسبب مواظبته
على الاتيان بتلك الاعمال فكذلك حصلت هذه الملكة في خياله بسبب مواظبته
على استحضار تلك الخيالات فلهذا السبب لا يحتاج الى استحضار صورة كل واحد

من تلك الحروف بل تلك الخيالات تتعاقب على الخيال كما تتعاقب تلك الافعال
على اليد بتلك العضو والارادات حاضرة وتلك الخيالات حاصلة الا انها
لقلة الالتفات اليها ولسرعة تعاقبها يظن بها انها غير موجودة وذلك ممنوع
واما الجواب عن الحجة الرابعة فهو انا نقول انا لا نسلم حصول الاستواء
بل لا بد فيه من حصول الرجحان من بعض الوجوه مثل ان يكون اخذ ذلك القدح
باحدى اليدين اسهل او ما احد القدحين الذي يلي ذلك الجانب فان فرضوا الاستواء
من جميع الوجوه فنقول لم لا يجوز ان يقال انه يحصل في قلبه داعية ضرورية
جازمة من قبل الله تعالى يقتضي اخذ احدهما دون الاخر واما الجواب
عن الحجة الخامسة ان نقول الاتي بالحركة البطيئة يعلم انه اتى بالحركة موصوفا بكونها
بطيئة فهو غير غافل عن الامر بل قاصد الى تحصيله واما الجواب عن الحجة
السادسة فهو انا سنذكر ان شاء الله الفرق بين القادر وبين الموجب بوجوه
سوى ما ذكر ثم فهذا تمام الاجوبة عن تلك الوجوه وبالله التوفيق

الفصل السابع في تقرير دلايل القائلين بان الفعل لا يصدر
عن القادر الا بعد حصول الداعي واعلم ان هؤلاء احتجوا بوجوه الحجة الاولى
ان القادر لما كانت نسبته الى الفعل والى الترك على السوية فلو ترجح احد الجانبين
على الاخر من غير مرجح لكان قد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح
والعلم الضروري حاصل بفساده فان قال السوفسطائي النزاع وقع في ان القادر
هل يمكنه ان يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلما ادعيتم ان ذلك
معلوم الامتناع بالضرورة فقد ادعيتم العلم الضروري في محل النزاع
فنقول ان قولكم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كلام مشتمل
على مغالطة لطيفة وتقريره ان نقول هل لقولك ترجح في قولك القادر يرجح
احد مقدوريه على الاخر مفهوم زائد على اصل كونه قادرا ام لا فان كان
له مفهوم زائد فذلك المقدور انما يرجح على المقدور الاخر لاجل ان هذا المفهوم
الزائد انضم الى اصل كونه قادرا فصار مجموعهما مؤثرا في وقوعه فعلى هذا التقدير
يقول انما ترجح هذا الجانب على الجانب الاخر لاجل انه اختص هذا الجانب بذلك
المفهوم الزائد

فقولكم بعد هذا ان القادر رجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح يقتضي الجمع
بين النقيضين وذلك لان قوله رجح افاد امرا زائدا على اصل كونه قادرا
لاجله ترجح هذا الجانب على الجانب الآخر وقوله لا لمرجح يقتضي نفي هذا الزائد
فثبت ان هذا الكلام يوجب الجمع بين المرجح الزائد وبين نفيه هذا اذا قلنا
ان قوله رجح يفيد مفهوما زائدا على المفهوم من كونه قادرا واما اذا قلنا
انه لا يفيد مفهوما زائدا البتة فحينئذ لا يكون في ذكر هذا اللفظ فائدة
فوجب حذفه والاقتصار على ذكر كونه قادرا وحينئذ يرجع حاصل الكلام الى
انه قادر على الفعل والترك ونسبة قدرته الى الطرفين على السوية وانه لم
يخص احد الجانبين بالايقاع وهو الترجيح ولا بنوع من انواع التمييز ثم انه
وقع احد الجانبين بنفسه واذا صرحنا بهذا الكلام على هذا الوجه فانه يقضي
بديهة عقل كل احد بانه كلام باطل فاسد والله اعلم الحجة الثانية وهي ان
ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعي انا نقول لو فرضنا هذا القادر
كان قادرا على هذا الفعل مدة ثم لم يصدر عنه ذلك الفعل ثم بعد ذلك صدر
عنه ذلك الفعل فنقول اما ان يقال انه انما حدث ذلك الفعل في ذلك الوقت
دون ما قبله لان هذا القادر اوقعه في ذلك الوقت وما اوقعه فيما قبله
او يقال انه وقع في ذلك الوقت دون ما قبله لا لاجل ان ذلك القادر اوقعه
فيه بل وقع هو فيه لا لسبب اصلا اما القسم الاول فهو يفيد مطلوبنا
وذلك لانا علمنا وقوعه في ذلك الوقت بان القادر اوقعه في ذلك الوقت
فهل لقولنا اوقعه في ذلك الوقت مفهوم زائد على كونه قادرا ام لا فان كان
له مفهوم زائد فهو انما حدث في ذلك الوقت لاجل ذلك الزائد فهو لم يحدث
في ذلك الوقت بمجرد القادرية بل لاجل انضمام ذلك الزائد الى اصل القادرية
واما ان لم يكن لقولنا اوقعه في ذلك الوقت مفهوم زائد على اصل القادرية
فحينئذ يرجع هذا الكلام الى ان القادر كان قادرا عليه في اوقات كثيرة ولم
يتفق وقوع هذا المقدور في تلك الاوقات وبقيت تلك القادرية الى
هذا الوقت ووقع هذا الفعل في هذا الوقت من غير ان خصه ذلك القادر

بالايقاع في هذا الوقت ومن غير ان خصه بالقصد الى الايجاد والى التكوين
في هذا الوقت الا ان على هذا التقدير لا يكون وقوع ذلك الفعل في هذا الوقت
منسوبا الى ذلك القادر بل يكون ذلك عبارة عن حدوث ذلك الشيء بنفسه فيكون
هذا قولا بانقطاع الفعل عن الفاعل فثبت ان القول بان الفعل يصدر عن القادر
من غير الداعي يمنع من القول بكون الفعل فعلا للفاعل وبكون القادر قادرا
عليه فان قالوا لم لا يجوز ان يقال ان هذا الفعل لم يقع بهذه القادرية
في الازمنة الماضية ووقع بها في هذا الوقت من غير ان اختص احد الوقتين
بامر زائد فنقول لا اشكال ان المفهوم من كون هذا الفعل حركة غير والمفهوم
من وقوع هذه الحركة بذلك المؤثر غير لانه يصح منا ان نفهم حقيقة تلك الحركة
مع الشك في وقوعها بهذا المؤثر المعين فيقول ذلك المفهوم امر مغاير
لنفس هذه الحركة ومغاير ايضا لنفس المفهوم من القادرية لان كونه قادرا
قد كان حاصلا في الزمان المتقدم مع ان المفهوم من وقوع هذه الحركة به ما كان
حاصلا فثبت ان هذا المفهوم مفهوم زائد على ذات الاثر وعلى ذات القادر
من حيث انه قادر ولا شك انه لولاه لما حصل هذا المقدور بعينه فثبت ان
مجرد كون القادر قادرا لا يكفي في حصول هذا المقدور منه بعينه بل
لا بد من امر زائد وذلك هو الداعي والله اعلم الحجة الثالثة ان قضية الامكان
والجواز قضية واحدة فان كان المفهوم من الجواز والامكان محوجا الى المرجح
فليكن كذلك في كل المواضع وان لم يكن محوجا الى المؤثر فليكن كذلك في كل المواضع
فاما القول بانه يحوج الى المؤثر في موضع دون موضع مع انا لا نجد
في العقل فرقا بين الموضعين فذلك مما لا يقبله العقل اذا عرفت هذا فنقول
اتفقنا على ان الجوهر لما جاز حصوله في هذا الحيز بدلا عن ذلك وفي ذلك
بدلا عن هذا فانه يمتنع رجحان احدهما على الآخر لا لمرجح وايضا
اتفقنا على ان الممكن لما جاز وجوده وجاز عدمه فانه يمتنع رجحان
احد الطرفين على الآخر لا لمرجح فكذا هاهنا لما كانت القدرة صالحة
للفعل وللترك امتنع رجحان احدهما على الآخر الا لمرجح ضرورة انه لا فرق

والعقل بين هذه الصور باسرها في باب الجواز والامكان فان قالوا
الفرق بين البابين ان كون الذات متحيزة يقتضي صحة الحصول في كل الاحياز
على البدل ويتوقف التعيين على امر منفصل لا يفضي الى المحال فلا جرم قلنا به
واما في حق القادر فان القول بان رجحان احد الجانبين يتوقف على امر منفصل
يفضي الى المحال فوجب ان لا نقول به وبيان هذا الكلام ان كون القادر
قادرا يقتضي صحة كل واحد من الضدين على البدل فلو قلنا يتوقف التعيين
على امر منفصل لكان عند حصول ذلك الامر المنفصل يصير القادر موجبا
لانا سنبين ان الفعل عند حصول الداعية الجازمة يصير واجب الوقوع
لكن القول بان القادر حال كونه قادرا يصير موجبا قول باطل لان الفرق
بين القادر وبين الموجب معلوم بالضرورة من حيث ان القادر يؤثر على
سبيل الصحة والموجب يؤثر على سبيل الوجوب وايضا فصدور الفعل
من القادر يستلزم حصول المدح والذم والثواب والعقاب وصدوره
من الموجب لا يوجب ذلك فظهر الفرق فثبت بما ذكرنا ان توقف صحة
الفعل عن القادر على الداعي يفضي الى المحال اما صحة حصول المتحيز في
الاحياز المختلفة على سبيل البدل لا يفضي الى هذا الباطل لانا اذا وقفنا
ذلك التعيين على امر منفصل يوجب حصوله في ذلك الحيز المعين فانه لا يلزم منه
محال فظهر الفرق بينهما فثبت انه لا يلزم من توقف الكاين على المرجح في باب
حصول الجسم في الاحياز المختلفة على سبيل البدل محال ومحذور البتة
اما توقف الكاين على المرجح في باب القادر فانه يلزم منه اعظم المحذورات
والمحالات وهو انقلاب القادر موجبا هذا غاية ما يمكن ان يقال في الفرق
في هذا الباب والجواب ان هذا الفرق مدفوع وذلك لانا كلما
علمنا في الشي انه يجوز حصوله ويجوز عدمه وليس لاحد الطرفين مزية على
الاخر بوجه من الوجوه قطع عقلنا بانه يمتنع رجحان احد الطرفين على الاخر
الا لمرجح فثبت بهذا ان العقل حاكم بان منشا الحاجة الى المؤثر المنفصل
هو مسمى الامكان والجواز واذا كان كذلك فاينما حصل الجواز والامكان

وجب ان يحصل الافتقار الى المؤثر وعلى هذا التقدير فالفرق المذكور ساقط
وايضا نقول الجواز من حيث هو جواز اما ان يكون محوجا الى المرجح او
لا يكون لا بشرط ان نعلم انه لا يفضي الى باطل ومحذور فان كان الحق هو الاول
لزم من حصول الجواز انما كان حصول الحاجة انما كان وهو المطلوب واما
ان قلنا ان الجواز انما يحوج الى المقتضي بشرط ان لا يفضي الى محذور ومفسدة
فنقول هذا باطل لان اقصى ما في الباب ان نعلم انه لا يلزم منه المفسدة الفلانية
والفلانية فاما ان نعلم انه لا يلزم منه شي من المفاسد اصلا فذلك مما لا سبيل
اليه الا اذا قلنا ان عدم علمنا بالشي يوجب علمنا بعدم ذلك الشي الا ان
هذه المقدمة في غاية الضعف والخسة فلو وقفنا كون الجواز علة
للحاجة الى المرجح على هذه المقدمة لزم بطلان هذا الاصل بالكلية فعلمنا
ان كون الجواز علة للحاجة لا يعتبر فيه هذا القيد اصلا بل وجب الحكم عليه
اما بانه لا يحوج الى المؤثر البتة او بانه يحوج الى المؤثر على الاطلاق
الحجة الرابعة على ان الفعل بدون الداعي محال ان نقول لو كان مجرد
كون القادر قادرا كافيا في حصول الفعل لامتنع ان يحصل للداعي اثر في الترجيح
في شي من المواضع وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة ان الوصف اذا كان
مستقلا باقتضا الاثر فاذا انضم اليه شي اخر فقد انضم هذا الزائد
الى ما كان في نفسه مستقلا باقتضا الاثر واذا كان كذلك فعند وقوع الاثر
بذلك المستقل ولا يبقى لهذا الزائد اثر فيه البتة لان الشي الواحد لا يكون
واجبا لذاته ولغيره معا ومثاله انه لما كان ثقل الحجر مستقلا باقتضا الهوي
لا جرم لم يبق لكون الحجر اسود او ابيض اثر في اقتضا ذلك النزول فكذا هاهنا
لو كان مجرد كونه قادرا مستقلا باقتضا الفعل لامتنع ان يحصل للداعية المنضمة
الى القادرية اثر في اقتضا الفعل فثبت بما ذكرنا ان القادرية لو كانت مستقلة
باقتضا الفعل لامتنع ان يكون للداعية اثر في اقتضا الفعل وبيان ان الداعية
قد يكون لها اثر في الترجيح ان ذلك معلوم بالضرورة فانا نعلم بالضرورة انا
قد ندفع الدرهم الى الفقير لعلمنا بفقره ونعلم بالضرورة انه لولا هذا الاعتقاد

لما دفعنا ذلك الذي هم اليه فثبت انه لو كانت القادرية مستقلة
باقتضاء الترجيح لامتنع ان يكون للداعية اثر في الترجيح وثبت ان هذا اللازم
باطل فوجب ان يكون الملزوم باطلا والله اعلم الحجة الخامسة ان
الواحد منا اذا خرج من بيته وذهب الى زيارة صديق له فاذا خطر
بباله في اثناء الطريق انه حصل له مهم في بيته يقتضي رجوعه الى البيت
فاذا تقابلت هاتان الداعيتان وتساوتا ولم يحصل لاحد الجانبين
رجحان على الاخر فان ذلك الانسان يبقى واقفا في ذلك المكان ولا يمكنه ان يتحرك
الى احد الجانبين الا اذا حصل في خياله رجحان لاحد الجانبين على الاخر
فانه عند ذلك الخيال يتحرك الى ذلك الجانب واذا كان هذا المعنى يجده
كل احد من نفسه علمنا انه ما لم يحصل المرجح في الخيال او العقل
فانه يمتنع حصول الرجحان وايضا اذا خير الانسان بين شرب احد
القدحين او اكل احد الرغيفين فانه ما لم يتامل في انه ياخذ هذا او ذاك
ويأكل هذا او ذاك فانه لا يصدر عنه احدهما ولولا انه لا بد من الترجيح
والا لما حصل ذلك القدر من التوقف وايضا ان الله تعالى لما خير المكلف
في باب الكفارات بين الخصال الثلثة فالمكلف لا يقدم على واحد منها بعينه
الا اذا تفكر وتامل وان ايها اسهل عليه وايها اصعب عليه ولولا
ان الرجحان يتوقف على حصول المرجح من بعض الوجوه والا لما كان الامر كذلك
فثبت ان العلم بتوقف هذا الرجحان على المرجح علم ضروري الحجة السادسة
انه لو لم يتوقف الفعل على الداعي لزم ان لا يكون الله تعالى مستحقا للحمد
والثنا على شي من افعاله اصلا ويلزم ايضا ان لا يدل خلق المعجز على
صدق المدعي اصلا ويلزم ايضا ان لا يدل صدور الكلام من المتكلم على معنى
من المعاني اصلا وكل هذه اللوازم باطل فذلك الملزوم ايضا باطل اما الاول
فلانه اذا جاز ان يصدر الفعل عن القادر لا للداعي لم يمتنع ان يقال انه تعالى
اوجد خلق الاشيا النافعة لا لانه خلقها لا لداعية اصلا واذا كان كذلك
فحينئذ ما خلقها لداعية الاحسان لان داعية الاحسان داعية مكتفية

وعند انتفاء اصل الداعي لا تكون الداعية المكتفية حاصلة واذا ثبت
احتمال انه تعالى ما خلق هذه الاشيا لداعية الاحسان وجب ان لا يستحق
على شي من افعاله الحمد والثنا ومعلوم ان ذلك باطل ومما يقوي هذا الكلام
ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فالاصل عدم خلق الاشيا لداعية الاحسان
فاذا حصل الخلق وكان التقدير ان حصول الخلق لا يتوقف على حصول الداعي
فيلزم ان يبقى حصول تلك الداعية على العدم الاصلي وعلى هذا التقدير
فانه يلزم المطلوب واما الثاني فلانه اذا جاز صدور الفعل عن القادر
لا لداعي جاز من الله تعالى ان يخلق المعجزات لا لشي من الدواعي اصلا
وعلى هذا التقدير فانه يخرج المعجز عن ان يدل على انه تعالى انما خلقه
لغرض التصديق فحينئذ يخرج المعجز عن كونه دليلا على الصدق واما الثالث
فلانه اذا جاز صدور الفعل عن القادر لا للداعي فلعل المتكلم بهذه الالفاظ
والكلمات فعلها واوجدها من الوجوه لا لغرض الافهام والتعريف
ومع قيام هذا الاحتمال فانه يخرج الكلام عن كونه مفيدا فثبت ان القول
بجواز صدور الفعل عن القادر لا للداعي يلزم منه هذه الاباطيل فوجب
ان يكون القول به باطلا واعلم ان الكلام المعتمد للخصم في هذا الباب ان يقول
صدور الفعل عن القادر من غير الداعي انما يصح في حق الجاهل اما في حق العالم
فانه لا يصدر الفعل عنه الا للداعي هذا هو الحرف الذي عليه تعويل
القوم ونحن نقول هذا باطل من وجوه الاول ان العلم اذا انضم الى
القدرة فان العلم لا يقلب حقيقة القدرة ولا يبطل ماهيتها فاذا كان
مجرد القادرية صالحا لان يكون مصدرا للفعل وجب ان يبقى هذه الصلاحية
ايضا مع العلم واذا كان مجرد القادرية كذلك فهذا يقتضي صحة صدور
الفعل عن القادر العالم لا للداعي فثبت ان الحرف الذي ذكروه
باطل والثاني انهم جوزوا الترجيح من غير مرجح في حق العالم الا ترى
انهم جوزوا ترجيح احد القدحين على الاخر وترجيح احد الرغيفين
على الاخر لا لمرجح مع ان الفاعل في هذه الصور عالم وايضا جوزوا
من الله تعالى احداث العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح وايضا جوزوا

من الله تعالى تخصيص كل جوهر فرد بحيز معين دون سائر الاحياز لا لمرجح فبطل قولهم ان صدور الفعل عن العالم من غير المرجح باطل فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم الفصل الثامن

في بيان انه عند حصول الداعي يجب صدور الفعل ولا يبقى الجواز البتة

اعلم ان من الناس من قال انه عند حصول الداعي يصير الفعل اولى بالوقوع لكنه لا ينتهي تلك الاولوية الى حد الوجوب واعلم ان هذا القول باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الفعل والترك قبل حصول الداعي كانا في حد التساوي وقد بينا انه ما دام هذا الاستوا يكون باقيا فانه يمتنع حصول الفعل فاذا حصلت الداعية الموجبة لرجحان احد الطرفين على الاخر فعند هذه الحالة صار الطرف الثاني مرجوحا والمرجوح اضعف حالا من المساوي فلما كان عند حصول الاستوا يمتنع الحصول مستحيل الوقوع فعند حصول المرجوحية كان اولى بالامتناع واذا امتنع احد الطرفين يمتنع الوقوع صار الطرف الاخر واجب الوقوع عند حصول الداعي فان قيل انه اذا حصلت الداعية المرجحة لجانب وجود الفعل صار جانب وجوده راجحا وهذا لا يقتضي صيرورة جانب العدم مرجوحا لان ذلك العدم عدم باق مستمر والعدم الباقي المستمر لا يمكن التاثير فيه حال بقائه على ذلك العدم المستمر قلنا ان العدم الاصلي لما كان حال قيام هذه الداعية المرجحة لجانب الوجود واذا كان الامر كذلك امتنع صيرورة ذلك العدم مرجوحا بل بقي ذلك العدم راجحا كما كان نظرا الى ان الاصل في كل باق بقاؤه على ما كان وصار جانب الوجود ايضا راجحا بسبب ان المقتضي لحصول هذا الرجحان قد حصل والجواب ان نقول ان عند حصول الداعية المقتضية للوجود اما ان يكون قد ترجح جانب الوجود او لم يترجح فان لم يترجح البتة امتنع كون تلك الداعية داعية الى الفعل لكنا قد فرضناها داعية الى الفعل هذا خلف وان ترجح جانب

الوجود وجب ان يصير جانب العدم مرجوحا لا محالة بالنسبة الى جانب الوجود لان المقتضي لما تقابلا وتعاندا كان رجحان احد الجانبين يقتضي مرجوحية الجانب الاخر بعينه فثبت ان الجانب الاول لما صار راجحا صار الجانب الاخر مرجوحا لا محالة وعند هذا يحصل المطلوب والله اعلم

الحجة الثانية في بيان ان عند حصول الداعية المرجحة يصير الفعل واجب الوقوع ان نقول ان عند حصول الرجحان في جانب الوجود اما ان يكون العدم ممتنعا او لا يكون فان كان ممتنعا فهذا هو المطلوب لان كل ما يمتنع عدمه فقد ثبت وجوب وجوده وان لم يمتنع فنقول كل ما لا يكون ممتنعا لم يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض عند حصول ذلك الرجحان ذلك الاثر تارة واقعا وتارة غير واقع فيتميز وقت الوقوع عن وقت اللاوقوع اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه لاجله صار اولى بالوقوع او لا يتوقف فان توقف الوقوع على انضمام قيد اليه فقد كان هذا الشيء قبل انضمام هذا القيد اليه ممتنع الوقوع مع انا حكمنا عليه بانه كان اولى بالوقوع لقد كان يمتنع الوقوع هذا خلف وان لم يتوقف على انضمام قيد اليه فنقول نسبة حصول تلك الاولوية الى الوقتين اعني وقت حصول الاثر ووقت عدم الاثر على السوية لان تلك الاولوية حاصلة في الوقتين على صورة واحدة وكيفية واحدة فاختصاص احد ذينك الوقتين بالوقوع دون الوقت الثاني يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن المتساويين لا لمرجح وذلك محال لان هذه المسئلة مفرعة على بيان ان القادر لا يصدر عنه الفعل الا عند حصول الداعية المرجحة وهذا البرهان قاطع في هذه المسئلة والله اعلم الحجة الثالثة انا بينا ان عند استوا نسبة القدرة الى الفعل والى الترك فانه يمتنع رجحان احد الجانبين على الاخر اذا عرفت هذا فنقول ان عند استوا احد الطرفين هو لم يوجد لا المقتضي للرجحان ولا المانع منه واما عند حصول الداعية المرجحة لاحد الجانبين فقد حصل المانع من رجحان الطرف الثاني

وإذا عرفت هذا فنقول عند حصول الاستواء لم يوجد المقتضي ولا المانع ثم كان حصول الرجحان في هذا الوقت ممتنعا فعند حصول رجحان أحد الطرفين لم يوجد المقتضي لرجحان الطرف الثاني وحصل المانع منه لأنا بينا أن رجحان الطرف الأول مانع من رجحان الطرف الثاني فإذا كان الشيء عند عدم المقتضي ممتنع الوقوع فبأن يصير عند عدم المقتضي وحصول المانع ممتنع الوقوع كان أولى وإذا صار هذا الجانب ممتنع الوقوع صار الجانب الثاني واجب الوقوع ضرورة أنه لا واسطة بين الوقوع وبين اللاوقوع وهذا أيضا برهان قاطع

الحجة الرابعة أن عند قيام الداعي إلى الفعل يمتنع حصول الترك وذلك لأنه لو حصل الترك لحصل إما للداعي أو لا للداعي والأول باطل لأن عند حصول الداعي إلى الفعل يمتنع حصول الداعي إلى الترك وبتقدير أن يحصلا لكنهما يتعارضان ويتساقطان ولم يبق الداعي إلى الفعل راجح الوقوع وكلامنا فيما إذا بقيت تلك الداعية على صفة الرجحان والثاني أيضا باطل لأن عند قيام الداعي إلى الفعل لو حصل الترك لا لداعي أصلا لكان قد حصل الرجحان من غير حصول الداعي والكلام في هذه المسألة فرع على أن حصول الترجيح يتوقف على حصول الداعي ولما ثبت فساد القسمين ثبت أن عند حصول الداعي إلى الفعل كان الترك محال الوقوع واحتج من قال أن عند حصول الداعي إلى الفعل لا يصير الفعل واجبا بوجوه الحجة الأولى أن الذي دعاه الداعي إلى الفعل يمكنه أن يغير تلك الداعية ولو كان ذلك واقعا على سبيل الوجوب لما قدر عليه وأيضا فقد يتقابل الدواعي ومع ذلك فإنه يرجح أحدها من المخير في الكفارات الثلث والحجة الثانية أنا قد دللنا على أن الفعل بدون الداعي محال فلو قلنا مع هذا أن الفعل يصير واجب الوقوع عند حصول الداعي لم يبق فرق بين الموجب وبين المختار وذلك معلوم البطلان ولأنه لو لم يبق الفرق بين الموجب وبين المختار

وجب أن لا يستحق المختار على فعله المدح والذم والترغيب والترهيب وأن لا يحسن أمره ولا نهيه كما لا يحسن كل ذلك في حق الموجب ومعلوم أن كل ذلك باطل والحجة الثالثة أنا نعلم بالضرورة حصول الفرق بين ما إذا كان الإنسان ملجأ إلى الفعل وبين ما يكون مختارا فيه ولو كان الداعي موجبا للفعل لما بقي هذا الفرق والله أعلم والجواب عن الحجة الأولى أن نقول أن قوله أنه يمكنه أن يغير تلك الداعية كلام ضعيف لأن الذي ادعيناه أن عند بقاء تلك الداعية خالية عن الفتور وعن المعارض فإنه يجب صدور الفعل والذي ذكرتم أن تلك الداعية قابلة للتغير وهذا لا يقدح فيما ذكرناه البتة لأن قولنا أن تلك الداعية يمكن تغيرها لا يقدح في قولنا أنها عند حصولها يجب ترتب الأثر عليها وأما قوله أن عند تساوي الدواعي قد يفعل الفاعل الفعل فهذا عود إلى المسألة المتقدمة وهي أن صدور الفعل عن القادر بدون الداعي جائز وقد سبق إبطاله وأيضا فهذه المسألة متفرعة على تلك المسألة والكلام في الفرع بعد ثبوت فساد الأصل كلام باطل والجواب عن الحجة الثانية أن نقول الفرق بين القادر وبين الموجب حاصل من وجهين الأول أن القادر حال حصول الداعية الجازمة في حقه يجب صدور ذلك الأثر عنه مع كونه عالما بكونه مصدرا لذلك الأثر والموجب ليس كذلك والفرق الثاني أن الموجب بالطبع موصوف بصفة واحدة موجبة لأثر واحد ولا يتغير تلك الصفة وتلك الطبيعة البتة ولا يختلف حالها في الإيجاب وأما القادر حال حصول الداعية الجازمة في قلبه فإنه يجب صدور ذلك الأثر عنه إلا أن تلك الداعية سريعة الزوال سريعة الانقضاء والانقراض فعند زوال تلك الداعية المعينة يزول ذلك الأثر المعين وعند حصول الداعي إلى ضد ذلك الفعل يصير مصدرا لضد ذلك الأثر والإنسان إذا جرب نفسه واعتبر أحوال فعله وتركه

على الضرورة ان الامر كما ذكرناه فانه اذا حصلت الداعية الجازمة الخالية
عن الفتور والمعارض في قلبه صار كالملجا الى ذلك الفعل واذا فترت
تلك الداعية صار تاركا لذلك الفعل وقد ذكر بعض العلما في هذا المقام
كلاما لطيفا فقال ان قال قايل اني اجد من نفسي اني ان شئت ان افعل
فعلت وان شئت ان اترك اترك فيكون الفعل مني والترك مني اجاب
عنه فقال لهذا القايل انك ان شئت الفعل فعلت وان شئت الترك تركت
فهل تجد من نفسك انك ان شئت مشية الفعل حصلت مشية الفعل
وان شئت مشية الترك حصلت مشية الترك لا فان هذا يوجب التسلسل
بل العقل يجزم بان هذه الدواعي تنتهي في سلسلة الحاجة الى داعية
تقع في قلبك لا لاجل داعية اخرى واذا وقعت تلك الداعية في قلبك
صرت فاعلا لذلك الفعل لا محالة فاذا حصول الداعية في قلبك لك ولا يترتب
ذلك الفعل على حصول تلك الداعية لك فالانسان مضطر في صورة مختار
فقد ثبت حصول الفرق بين الموجب بالطبع وبين القادر المختار من هذين
الوجهين فان ادعيت حصول الفرق بينهما من وجه اخر فذلك ممنوع واما
حصول الامر والنهي والثواب والعقاب والمدح والذم فقد ذكرنا
الاجوبة عنه في مسلة خلق الاعمال وبالله التوفيق

الفصل التاسع في تقسيم الدواعي وهو من وجوه

التقسيم الاول ان الدواعي التي تقع في القلوب على قسمين منها ما يحصل في القلب
باختيار العبد ومنها ما يحصل ابتدا بتخليق الله تعالى والدليل على صحة القول
بالقسم الاول انا قد نقدر على تغيير الدواعي والبواعث فقد يكون الواحد منا راغبا
في شي ثم لا يزال يتفكر في عيب ذلك الشي ويتامل في مضاره وانه يسعى ويجتهد في ازالة تلك الرغبة
عن قلبه حتى تزول تلك الرغبة وذلك الميل وهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه واما الدليل على صحة القول

بالقسم الثاني فهو انا قد رتبنا على بعض الداعية الى صلة في القلب
لا يمكن الا لسبق داعية اخرى فلو كانت تلك الداعية الثانية ايضا فعلا لي تفتقر
تلك الداعية الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الاحوال الحادثة
في القلوب ينتهي الى داعية ضرورية حاصلة بتخليق الله ثم يتفرع عليها
داعية ثانية وتتفرع على تلك الداعية الثانية داعية ثالثة بالغة
ما بلغت ويكون تعلق كل داعية بما قبلها تعلقا واقعا على سبيل
الوجوب واللزوم وهذه كلمات من وفقه الله تعالى للتامل فيها وازال
عن قلبه غشاوة الشبهة واعمل حال نفسه اعتبارا صحيحا وجد ان
الامر كما ذكرناه التقسيم الثاني للدواعي اعلم ان الداعي الى
الفعل قد يكون كليا وقد يكون جزئيا مثال الداعي الكلي ان يريد الرجل
ان يذهب الى زيارة صديق له وكان من داره الى دار صديقه طرق مختلفة
فارادة الذهاب الى دار الصديق ارادة كلية ثم يترجح منها جزئيات
كثيرة اعني الذهاب اليه من هذا الطريق او من ذاك الطريق او من الطريق الثالث
ومثال الداعية الجزئية ما اذا اراد الانسان ان يحرك اصبعه في هذه
اللحظة اللطيفة من هذا الحد المعين الى ذلك الحد المعين اذا عرفت
هذا فنقول اما الداعية الكلية فانها لا تصير مصدرا للفعل الجزئي الا
عند انضمام الداعية الجزئية اليها وتقريره ان عند الداعية الكلية فالمحل
اما ان يكون قابلا لانواع كثيرة داخلة تحت ذلك الكلي واما ان لا يكون
كذلك فان كان الاول كانت نسبة تلك الداعية الكلية الى كل واحد
من تلك الجزئيات على السوية ومتى كان الامر كذلك امتنع رجحان بعضها
على البعض الا لمخصص زايد والا لزم ترجح احد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح وهو محال واما القسم الثاني وهو ان يحصل الداعية الكلية
الا ان المحل لا يقبل الا نوعا واحدا من الانواع الداخلة تحت ذلك الجنس
مثاله ما اذا اراد الذهاب الى الصديق وله لا يمكن الذهاب اليه الا في
طريق معين فنقول هاهنا الداعية الكلية وهي ارادة الذهاب الى
لقاء ذلك الصديق مع العلم بانه

لا يمكن الذهاب إليه إلا بذلك الطريق يوجب إرادة جزئية وهو إرادة
الذهاب إليه من ذلك الطريق المعين والدليل عليه أنه لما أراد الذهاب
إليه وعلم أنه لا يمكن الذهاب إليه إلا بذلك الطريق يحصل بعلم أنه
لا يمكنه تحصيل المطلوب إلا بهذا الطريق المعين وما كان من لوازم
المطلوب كان مطلوبا فصارت تلك الإرادة الكلية موجبة لهذه الإرادة
الجزئية فثبت بمجموع ما ذكرنا أن الداعية الكلية لا تكون سببا قريبا
لحصول الأفعال الجزئية بل لا بد من دواعي جزئية تكون مبادئ للأفعال
الجزئية ثم [illegible] بحث آخر وهو أن تلك الإرادة الكلية تصير
سببا لحدوث إرادات [illegible] متعاقبة متوالية وذلك لأنه لما أراد
الذهاب إلى ذلك الصديق وعلم أنه لا يمكنه الوصول إلى هذا المراد إلا
برفع قدم ووضع أخرى فحينئذ تصير تلك الإرادة الكلية علة لحصول
إرادة جزئية لرفع القدم من ذلك الموضع الذي هو فيه ووضعه في مكان
آخر أقرب إلى دار ذلك الصديق ثم يحدث من تلك الإرادة الكلية إرادة
ثانية متعلقة برفع ذلك القدم من ذلك المكان ووضعه في مكان آخر
أقرب من الأول وعلى هذا الوجه فتلك الإرادة الكلية وتلك الداعية
الكلية تصير سببا لحدوث إرادة مقتضية لحدوث الخطوة الأولى وبعد
انقضاء تلك الخطوة تصير تلك الإرادة الكلية بعينها علة لحدوث إرادة
ثانية مقتضية لحدوث الخطوة الثانية فالحاصل أن تلك الإرادة الكلية
باقية من أول تلك الحركة إلى آخرها إلا أنها تصير من أول الأمر علة لحدوث
الإرادة الجزئية الأولى المتعلقة بالخطوة الأولى وبعد انقضاء تلك
الإرادة الجزئية الأولى علة لحدوث الإرادة الجزئية الثانية المتعلقة
بالخطوة الثانية فالعلة المؤثرة في تلك الدواعي الجزئية هي تلك الداعية الكلية
إلا أن انقضاء كل إرادة جزئية متقدمة شرط لصيرورة تلك الداعية
الكلية مؤثرة في حدوث الداعية الجزئية الثانية والله أعلم بالصواب

## الفصل الثامن في تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي

إلى ما يكون داعية الحاجة وإلى ما يكون داعية الإحسان اعلم أن
هذا التقسيم هو اللائق بأصول المعتزلة وعليه فرّعوا أكثر
مباحثهم في علوم الإلهيات فنقول قد بيّنا أنه لا معنى للمنفعة
والمصلحة إلا اللذة والسرور وما يكون مؤديا إليهما أو إلى أحدهما فنقول
العلم بكون الفعل منفعة إما أن يدعوه إلى إيصال تلك المنفعة إلى نفسه
أو إلى غيره فالأول هو داعية الحاجة والثاني هو داعية الإحسان
فها هنا الداعي إلى الفعل مجرد كونه في نفسه حسنا ويكون الداعي له
إلى تركه مجرد كونه قبيحا فداعي الحاجة اعتبار صفة الفاعل وهو كونه
محتاجا إلى ذلك الشيء وأما داعية الحكمة فهي اعتبار صفة الفعل لا اعتبار
صفة الفاعل وأعني باعتبار صفة الفعل كونه في نفسه حسنا أو كونه
قبيحا ثم قالوا وحكم هذين القسمين مختلف لأن قبحه يدعوه إلى الترك
على سبيل الحتم ولا يجوز خلافه وأما حسنه فيدعوه إلى الفعل من غير وجوب
ثم إن انضاف إلى حسنه وجه يقتضي أن يكون فعله أولى من تركه صار هذا الداعي
أقوى لكنه لا يبلغ مبلغ الوجوب فإن انضاف إليه ما يقتضي الوجوب
صار في غاية القوة لأنه صار بحيث لا يجوز في العقل تركه فهذا تفصيل
هذا التقسيم على أصول المعتزلة وأما الفلاسفة والمتكلمون الذين
ينكرون القول بتحسين العقل وتقبيحه فقد طعنوا على إثبات داعية
الإحسان فقالوا لنا في إنكار هذا الكلام مقامات المقام الأول
المنع من كون الشيء حسنا في نفسه وقبيحا في نفسه والمقام الثاني
أن بعد تسليم معنى الحسن والقبح هل يمكن أن يقال إن العلم به يصلح أن يكون
داعيا إلى الفعل أما المقام الأول فتقريره أنا بينا أن المنفعة مطلوبة
بالذات وأن المضرة مكروهة بالذات فكل ما أفضى إلى حصول المنفعة
الراجحة كان حسنا ولا معنى لحسنه إلا كونه كذلك وكل ما أفضى إلى حصول
المضرة الراجحة كان قبيحا ولا معنى لقبحه إلا ذلك وإذا ثبت أنه
لا معنى للحسن والقبح إلا كونه منشأ للمصالح والمفاسد فحينئذ
لم يكن اعتبار الحسن والقبح

امر امعا [كذا] المرعاة المصالح والمفاسد بل كان هذا عين هذا التقسيم
واذا ثبت هذا فنقول اعتبار احوال المصالح والمفاسد انما يصح
في حق من يكون عليه المنفعة والمضرة ولما ثبت ان اله العالم واجب
الوجود لذاته في ذاته وفي صفاته كان النفع والضرر محالا في حقه
فوجب ان يكون اعتبار معنى الحسن والقبح في افعاله محالا ، ثم قالت
المعتزلة الدليل على ان اعتبار الحسن والقبح مغاير لاعتبار كونه مصلحة
ومفسدة ان الشي قد يكون قبيحا مع كونه نافعا وقد يكون حسنا مع كونه
ضارا وذلك يوجب المغايرة وبيانه من وجوه الاول ان الظلم نافع للظالم
مع ان الظالم يشهد صريح عقله بكون الظلم سيئا والثاني انا اذا فرضنا
انسانا انشا قصيدة غرا الفاظه فصيحة وكتبها بخط حسن وقراها
باصوات طيبة وكانت تلك القصيدة مشتملة على شتم الملائكة والانبيا
والصالحين فان سماع تلك الالفاظ الفصيحة والتركيبات الكاملة
بتلك الاصوات الطيبة لذيذ مع ان صريح العقل يحكم فيها بالقبح والثالث
ان الكذب النافع منتفع به مع ان صريح العقل ينادي عليه بالقبح والرابع
ان من راى انسانا مريضا اعمى مشرفا على الموت في صحرا ليس فيها احد
فان عقله يدعوه الى الاحسان الى ذلك المريض الاعمى فها هنا صريح العقل
حاكم بحسن ذلك الاحسان وذلك الاحسان يوجب تنقيص المال وتحمل المشقة
في النفس فها هنا صريح عقله يدعوه الى فعل ذلك الاحسان وليس له فيه
البتة شي من وجوه النفع وذلك لان دفع المال اليه ينقص المال وهو
ضرر وذلك المريض اعمى فلا يعرفه فلا يطمع هذا المعطي في ان يذكره بالثنا
والحمد ولم يحضر في تلك الصحرا احد حتى يقال انه انما احسن الله لاجل
ان الحاضرين يمدحونه واقصى ما في الباب ان هذا المعطي دهريا ينكر الاله
والمعاد فلا يمكن ان يقال انه انما اقدم على ذلك الاحسان لاجل الرغبة
في الثواب فها هنا العقل حاكم بحسن ذلك الاحسان مع انه خالي عن
جميع جهات النفع فظهر بهذه الوجوه ان حكم العقل بالتحسين والتقبيح

مغاير لحكمه بطلب المنافع والمضار واجاب المنكرون للتحسين
والتقبيح وقالوا جميع ما ذكرتم يرجع حاصلها الى طلب المنفعة ودفع المضرة
اما الحجة الاولى وهي قوله ان الظالم ينتفع بظلمه مع ان عقله يحكم بقبح ذلك
الظلم فنقول لو حكم الظالم بحسن الظلم بحسب انه لا يمكنه دفع ذلك الظلم
عن نفسه وحينئذ يصير روحه عرضة للقتل وماله عرضة للنهب فيجب
عليه في رعاية مصالح نفسه وماله ان يحكم بقبح الظلم حتى يبقى روحه وماله
محفوظين عن الهلاك والتلف واما الحجة الثانية وهي القصيدة الغرا المشتملة
على شتم الملائكة والانبيا فجوابها ان الحكم بحسن ذلك على خلاف مصالح
العالم وبيانه من وجهين الاول انا اذا جوزنا ذلك الشتم والانبياء بحسب
لا يبقى لامر الله ونهيه وقع في القلوب وذلك يوجب الهرج والمرج
وتوثب الارادل من الخلق على افاضلهم والثاني ان اشرف الموجودات هو الله تعالى
واكثرهم انعاما على المحتاجين هو الله فاذا لم يكن اساءة القول فيه ممنوعا
عنه بحسب انه لا يمكن التوسل بالفضايل الى دفع المضار وذلك ضد مصلحة العالم
واما الحجة الثالثة وهي قولهم الكذب النافع منتفع به مع ان العقل يقضي
بقبحه فالجواب ان تجويز الكذب على خلاف مصلحة العالم لانا اذا جوزنا
الكذب فالذي نسمعه قد يبني عليه اعراضا كثيرة في الفعل والترك فاذا ظهر
انه كان كذبا فكل تلك الاقوال بحسب يضيع تلك الاعمال المبنية عليه ويضيق
قلب ذلك الفاعل ويضيع عمره وكل ذلك على ضد مصلحة العالم واما الحجة الرابعة
وهي الاحسان الى المريض الاعمى الذي يكون في صحرا ليس فيها احد فالجواب
ان فيه رعاية المصالح من وجوه الاول ان الانسان جبل بحيث كل ما يراه في
غيره من ابنا جنسه فانه يعرضه في حق نفسه فلما راى هذا الشخص ذلك المريض
على تلك الحالة سبق وهمه وخياله الى فرض نفسه وحسن عمل طبعه
الى السعي في تخليصه عن ذلك البلا ولو لم يفعل ذلك فانه يتالم قلبه فكان
اقدامه على ذلك العمل موجبا لدفع الرقة الجنسية عن القلب وهو
مصلحة عظيمة والثاني ان من الاوضاع المعتبرة في حفظ مصالح العالم

من عنيه الخلق في الاحسان على وجه انه لو اتفق له مثل تلك الحاله سعوا
في اماطته الرحمه عليه واذا كان هذا المعنى معتبرا في مصالح العالم
لا جرم اصطلح الناس على تحسينه وتقبيح تركه ولما الف الناس هذا الاصطلاح
ولو اصغوا عليه واستمروا عليه من اول العمر الى اخره لا جرم تقررت
تلك الاحوال في قلوبهم وعقولهم فثبت ان مجموع هذه الوجوه التي
ذكروها لا تخرج عن رعاية المصالح والمفاسد اما بواسطه واحدة
او بوسايط كثيرة فثبت بما ذكرنا ان الحسن والقبح لا معنى لهما الا السعي
في جلب المصلحة وفي دفع المفسدة ولما حصل الاتفاق على ان ثبوت
هذه الدواعي في حق الله تعالى محال كان القول باثبات الدواعي المبنية
على الحسن والقبح في حق الله تعالى فهذا تقرير الكلام في هذا المقام
اما المقام الثاني انا ان سلمنا حصول المغايرة بين جلب المنفعه
ودفع المضرة وبين كون الشي حسنا وقبيحا الا انا نقول قد ذكرنا ان
حاصل الكلام في تفسير دواعي الحاجة الى ايصال الخير والنفع الى النفس
وتفسير دواعي الحكمه بالسعي في ايصال الخير الى الغير اذا عرفت هذا فنقول
ان التجربة تدل على ان السعي في ايصال النفع الى النفس وفي دفع الضرر
عن النفس يمكن حصوله مع عدم السعي في ايصال النفع الى الغير وفي دفع
الضرر عن الغير واما عكس ذلك وهو انه هل يعقل السعي في ايصال النفع
الى الغير وفي دفع الضرر عن الغير من غير ان يكون المقصود منه السعي
في ايصال النفع الى النفس ودفع الضرر عن النفس فهذا مما لم يثبت عندنا
جوازه بالدليل وتقريره ان الواحد منا اذا احسن الى المريض الاعمى في الصحرا
الخالية مع كون ذلك المحسن دهريا منكرا للثواب والعقاب فله فيه
اغراض ومنافع فاحدها انه اذا اتى بذلك العمل صار هو بحيث يعد نفسه موصوفا
بصفه حميدة وهي كونه محسنا الى المحتاجين واذا لم يات بذلك الاحسان فانه
يكون عند نفسه موصوفا بالقسوة والغلظة وعدم الرحمه فاقدامه
على ذلك الفعل يحصل صفه الكمال لنفسه ودفع صفه النقص عن نفسه
وثانيها

وثانيها ما ذكرناه في الفصل المتقدم انه يدفع بذلك الفعل الم الرقة الجنسية
عن القلب وثالثها انه لما راى ذلك الفعل جالبا للمدح والثنا في الاكثر الصور
والنادر ملحق بالغالب في الخيال والوهم صارت هذه الصورة ملحقه بذلك
الغالب فاما لو قدرنا انتفا هذه الاحوال الثلاثة فانا لا نعرف ان ذلك
الرجل يحسن الى ذلك الفقير الاعمى بل ربما فعل وربما لم يفعل فثبت بما ذكرنا
انه لم يثبت عندنا في الشاهد نوع اخر من الدواعي سوى القسم الذي سميتموه
داعية الحاجة فاما القسم الذي سميتموه داعية الاحسان فلم يثبت
بالدليل وجوده في الشاهد البتة قالت المعتزلة هاهنا دليل يدل على
صحة هذا القسم وهو انه قد ثبت ان العالم محدث وكل محدث فله محدث
فللعالم محدث ومحدث العالم ليس بجسم فوجب ان لا يصح عليه الحاجة
اذا ثبت هذا فنقول فاعل العالم اما ان يقال انه اوجده لا لداعية
او اوجده لداعية والاول عبث وهو نقص وهو على الله محال فثبت انه
فعله لداعية وتلك الداعية اما داعية ايصال النفع الى نفسه او
داعية ايصال النفع الى غيره والاول باطل لما ثبت ان الحاجة عليه محال
فثبت انه انما خلق العالم لداعية ايصال النفع الى غيره ولا معنى لداعية
الاحسان الا هذا فثبت بهذا الدليل القاطع حصول هذا القسم من الدواعي
هذا منتهى الكلام في هذا الباب قالت الحكما هذا الكلام معترض
من وجوه الاول انا قد دللنا على ان صدور الفعل عن القادر بدون
الداعي محال اذا ثبت هذا لزم القطع بان العبد لا يصدر عنه الفعل
الا مع الداعي وتلك الداعية ان كانت من فعل العبد لزم التسلسل وان
انتهت الى داعية خلقها الله تعالى في العبد فقد بينا ان عند حصول تلك
الداعية يجب الفعل وعند عدم حصولها يمتنع الفعل فلزم القطع بان
افعال العبد معلولات افعال الله واذا كان الامر كذلك فحال الى العلة
يكون خالقا للمعلول ومريدا له ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال
ان الشرور غير واقعة بمشيئة الله وبقضايه واذا كان الامر كذلك

يبطل قول من يقول ان صدور الفعل عن الله موقوف على حصول داعية الاحسان
والحجة الثانية ان كل من فعل فعلا لغرض وجب ان يكون بحيث لو لم يوجد
ذلك الفعل لاختل ذلك الكمال واذا وجد ذلك الفعل فقد حصل ذلك الكمال
وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وذلك في حق الله محال فان قالوا
انه تعالى انما فعل ذلك الفعل ليعود نفع ذلك الفعل الى الغير فنقول عود
النفع الى الغير وعدم عوده الى الغير ان كان بالنسبة اليه على التساوي
امتنع ان يكون ذلك الاحسان مطلوبا له لان الاستواء يناقض الرجحان
وان لم يكن على التساوي فحينئذ يكون احد الجانبين به اولى فحينئذ يعود الالزام
المذكور من كونه ناقصا بذاته مستكملا بغيره الحجة الثالثة ان تخصيص
احداث العالم بوقت معين من الاوقات المقدرة التي لا اول لها وبحيز
معين من الاحياز المفترضة في الخلا الذي لا نهاية له اما ان يكون لاجل حكمة
تختص بها ذلك الوقت المعين وذلك الحيز المعين واما ان لا يكون كذلك فان كان
الاول فهو محال لان الاوقات متشابهة والاحياز متشابهة فاختصاص ذلك
الوقت المعين وذلك الحيز المعين بتلك الحكمة المعينة وجب ان يكون
لامر اخر ويلزم التسلسل وهو محال واذا كان ذلك التخصيص بذلك الوقت
المعين وبذلك الحيز المعين لا لامر فحينئذ يكون هذا اعترافا بان افعاله تعالى
قد وقعت من غير داعية من جهة وانه اذا انتفى اصل الداعي كان انتفاء الداعية
المخصوصة اعني داعية الاحسان الزم فهذه وجوه مختصرة في ابطال هذا القول
وسيأتي الاستقصاء في ذكر الدلائل على ان تعليل افعال الله واحكامه
برعاية المصالح والاغراض قول باطل الفصل الحادي عشر
في شرح ان العبد كيف يكون فاعلا الذي نذهب اليه ونقول به ان مجموع
القدرة مع الداعية المعينة مستلزم لحصول الفعل وقولنا مستلزم
قدر مشترك بين ان يكون ذلك المجموع سببا معدا لحصول ذلك الفعل وبين ان
يكون سببا مؤثرا فيه ولما كان موجد القدرة والداعي هو الله تعالى وثبت ان
مجموعهما مستلزم لحصول الفعل فحينئذ يكون العبد فاعلا في الحقيقة لان المؤثر ٥

لان المؤثر في ذلك الفعل هو قدرته وداعيته ويكون افعال العباد واقعة
بأسرها بقضاء الله ولا يعزب عن سلسلة قضاء الله وقدره مثقال ذرة
في السموات والارض برهانه انه ثبت ان رجحان احد
الطرفين يتوقف على المرجح وثبت ان ذلك المرجح فعل الله تعالى قطعا
للتسلسل وثبت ان حصول الرجحان عند حصول المرجح واجب وحينئذ
يحصل المطلوب ولنكتف بهذا القدر هاهنا فان الكلام في افعال العباد
سنفرد له بابا على الاستقصاء ان شاء الله تعالى

## الباب الثاني

في البحث عن الفرق بين القادر وبين الموجب واستقصاء الكلام فيه قال
اهل الملل والنحل المؤثر اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر وهو القادر
او يؤثر لا مع جواز ان لا يؤثر وهو الموجب فهذا التقسيم يدل على ان
كل مؤثر فهو اما قادر واما موجب ثم عند هذا قالوا القادر هو الذي
يصح منه ان يؤثر تارة وان لا يؤثر اخرى بحسب الدواعي المختلفة هذا ملخص
الكلام في الفرق بين القادر وبين الموجب قالت الفلاسفة القول بان
المؤثر يكون تأثيره على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب قول مشكل وبيانه
من وجوه الحجة الاولى وهو ان كل شيء يفرض مؤثرا في الاثر فاما ان يكون
كل ما لا بد منه في كونه مؤثرا في ذلك الاثر حاضرا واما ان لا يكون مجموع
تلك الامور حاضرا فان كان كل ما لا بد منه حاضرا وجب ترتب الاثر عليه
لانه لو لم يجب ذلك لصح تخلف الاثر عنه وكل ما كان [illegible] من فرض وقوعه
محال فلنفرض ذلك المجموع حاصلا تارة مع حصول الاثر واخرى لا مع حصوله
فاختصاص احد الوقتين بحصول الاثر دون الوقت الثاني اما ان يتوقف
على انضمام مخصص اليه او لا يتوقف فان توقف فحينئذ هذا القيد
الزائد احد الامور المعتبرة في كونه مؤثرا في ذلك الاثر لكنا كنا فرضنا
ان المجموع الحاصل قبل هذا القيد كان كل الامور المعتبرة في كونه مؤثرا
وهذا خلف متناقض واما ان لم يتوقف ذلك الاختصاص على انضمام قيد اليه
فحينئذ يلزم ترجيح الممكن المساوي من غير مرجح وهو محال واعلم ان قولنا

كل ما لا بد منه في المؤثرية دخل فيه كل ما يحتاج اليه في تلك المؤثرية فمثل الوقت
الموافق ومثل الصحة المعينة ومثل ارتفاع العوائق ومثل حصول الآلة والحالة
فقد دخل فيه كل ما لا بد منه سواء كان وجوديا او عدميا وسواء كان صفة من
صفاته او كان موجودا مباينا هذا الشان انه اذا حصل كل ما لا بد منه في المؤثرية
فانه يجب حصول الفعل واما بيان انه اذا فقد قيد من القيود المعتبرة
في المؤثرية فانه يمتنع حصول الفعل فالدليل عليه ان بعد فقدان قيد من القيود
المعتبرة في تلك المؤثرية ان امكن حصول ذلك الاثر فحينئذ يكون حصول ذلك
الاثر غنيا عن ذلك القيد فلا يكون ذلك القيد معتبرا في المؤثرية لكنا فرضنا
ان ذلك القيد معتبر في المؤثرية هذا خلف وان لم يكن [illegible] الحصول فذلك
هو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول كل مؤثر في اثر فاما ان يكون مجموع
الامور المعتبرة في كونه مؤثرا في ذلك الاثر حاصلا واما ان لا يكون ذلك المجموع
حاصلا فان كان ذلك المجموع حاصلا فقد دللنا على انه يجب صدور ذلك الاثر عنه
وان كان ذلك المجموع غير حاصل فقد دللنا على انه يمتنع صدور الفعل والاثر عنه
فاذا كان حال الاثر احد هذين الحالين وثبت ان الحاصل في احدى الحالتين
هو الوجوب والحاصل في الحالة الثانية هو الامتناع ظهر
حينئذ ان التاثير على سبيل الصحة والجواز قول لا يقبله العقل البتة هذا تمام
الكلام في تقرير هذا السؤال واعلم ان المتكلمين لهم في هذا المقام
جوابان منهم من سلّم ان الرجحان بدون المرجح محال الا انهم زعموا ان عند حصول
المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع الا ان تلك الاولوية لا تنتهي الى حد الوجوب
ومنهم من قال الرجحان بدون المرجح في حق القادر غير ممتنع وضربوا لذلك امثلة
منها المخير بين شرب القدحين ومنها المتحير بين اكل الرغيفين ومنها الهارب
من السبع اذا وصل الى منشعب الطريقين فانه يختار احدهما دون الآخر لا لمرجح
قالوا ولا بد هاهنا من الاعتراف بامكان ان يصدر عن القادر احد مقدوريه دون
الآخر لا لمرجح اذ لو توقفناه على انضمام المرجح اليه وقد ثبت ان عند انضمام
المرجح اليه يصير واجب الوقوع فحينئذ يلزم ان لا يبقى فرق بين الموجب وبين القادر

لكن العلم بهذا الفرق ضروري فوجب الاعتراف بان القادر يمكنه ترجيح
احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح واعلم ان هذين القولين لا مزيد عليهما
في الجواب عن ذلك السؤال لانه ان ثبت ان القادر لا يصدر عنه الاثر المعين
الا عند انضمام المخصص اليه وثبت ان عند انضمام المخصص اليه يجب الفعل فحينئذ
تم السؤال ولا يبقى عنه جواب البتة فحينئذ ثبت انه لا يمكن دفعه الا بواسطة
النزاع في احدى المقدمتين اما ان يقال ان صدور الفعل عن القادر لا يتوقف
على انضمام المخصص اليه وهو قول من يقول صدور الفعل عن القادر لا يتوقف
على انضمام الداعي اليه واما ان يقال انه وان توقف على انضمام الداعي اليه الا
انه لا يصير واجب الوقوع عند حصول ذلك الداعي فثبت انه لا مزيد على
هذين الجوابين الا ان البحث عن كل واحد منهما مستوفى على الاستقصاء والاستيفاء
فلا فائدة في الاعادة وقوله لو لم يجز ذلك لم يبق فرق بين القادر
وبين الموجب مع ان هذا الفرق معلوم بالضرورة فهذا الكلام الصادق سبق
البحث فيه فلا حاجة الى الاعادة والله اعلم الحجة الثانية انا نقول
اطبق اهل الملل والنحل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات فلا بد وان نعلم
ان الاشياء بعضها وان ايها لا تقع فنقول كل ما علم الله وقوعه فانه واجب الوقوع
وكل ما علم عدمه فانه ممتنع الوقوع والدليل عليه ان العلم انما يكون علما
اذا كان مطابقا للمعلوم واذا كان كذلك فالعلم المتعلق بوجوده انما يكون
علما متعلقا بوجوده اذا كان هو موجودا واذا كان كذلك فلو كان ذلك العلم علما
متعلقا بوجوده مع كون ذلك الشيء معدوما يقتضي الجمع بين النقيضين وذلك
محال ولما كان علمه علما لازما واجبا وكان من لوازم كونه علما وجود
معلومه وعدم ذلك المعلوم يلزم من وجوب ذلك العلم وجوب وجود ذلك
المعلوم وامتناع عدمه فثبت ان وجود ما علم الله تعالى وجوده
يكون واجب الوجود وما علم الله عدمه يكون ممتنع الوجود وهذا يقتضي
ان يكون تاثير قدرة الله تعالى في بعض الاشياء على سبيل الوجوب وفي
غيرها على سبيل الامتناع وذلك يبطل قول من يقول بان تاثير قدرة الله تعالى
في الاشياء على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب

فان قالوا العلم انما يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فلما كان الشي في نفسه
جائز الوجود وجب ان يتعلق ذلك العلم به على هذا الوجه فلو صار ذلك الشي
بسبب ذلك العلم واجب الوجود يلزم ان يجتمع في الشي الواحد كونه جائزا
وواجبا وذلك محال قلنا لا نسلم ان ذلك محال واي امتناع في ان يكون
الشي الواحد جائز الوجود لذاته واجب الوجود لغيره لاجل حصول سببه
وهو العلم او القدرة الحجة الثالثة العالم اما ان يكون قديما واما ان يكون
محدثا فان كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان
واجبا لذاته لزم استغناوه عن المؤثر وذلك يقتضي نفي القادر والموجب
معا وان كان ممكنا لذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر يمتنع ان يكون قادرا
والا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال ولما بطل ان يكون ذلك
المؤثر قادرا ثبت انه يجب ان يكون موجبا واما ان كان العالم حادثا
فالمؤثر ان كان موجبا فهو المطلوب وان كان قادرا فنقول تلك القدرة
ان كانت حادثة افتقرت الى قدرة اخرى ولزم التسلسل وان كانت
قديمة كانت تلك القدرة من الازل الى ذلك الوقت الذي حدث فيه ذلك الاثر
متعلقة باقتضاء وجود ذلك الاثر في ذلك الوقت وباقتضاء حدوثه فيه واتفق
المتكلمون على ان كلما ثبت قدمه فانه يمتنع عدمه فعلى هذا ذلك التعلق
المستمر من الازل الى الابد اعني تعلق قدرة الله تعالى باقتضاء حدوث ذلك
الحادث المعين في ذلك الوقت امر ازلي والازلي يمتنع زواله فوجب ان
يكون ذلك التعلق ممتنع الزوال فيكون هذا قولا بان تاثير قدرة الله
في حدوث ذلك الحادث المعين تاثير واقع على سبيل الوجوب لا على سبيل
الجواز وعلى هذا التقدير فانه لا يكون قادرا مختارا على التفسير الذي ذكرتموه
واعلم ان هذا السوال كما انه وارد في القدرة فهو بعينه وارد في الارادة
الحجة الرابعة ان نقول لو حكمنا على القادر بانه يصدر منه الاثر على سبيل
الصحة لكان تلك الصحة اما ان تحصل قبل حصول الاثر او حال حصوله او بعد حصوله
والاقسام الثلثة باطلة فالقول بالصحة باطل اما الحصر فظاهر واما بيان انه يمتنع

ان تحصل تلك الصحة قبل حصول الاثر وذلك لانه لو صح منه التاثير في ذلك
الاثر قبل حصول الاثر فاما ان يكون معناه ~~انه في الوقت~~ انه في الوقت
الاول يصح منه ان يوجد ذلك الاثر في الوقت الثاني او يكون معناه انه اذا
جا الوقت الثاني فعند مجي الوقت الثاني يصح منه ايجاد ذلك الاثر في ذلك
الوقت اما القسم الاول فباطل لان ايجاد الشي في الوقت الثاني مشروط
بحضور الوقت الثاني لكن حضور الوقت الثاني في الوقت الاول محال والموقوف
على المحال محال فوجب ان يكون حدوث الشي في الوقت الثاني عند حضور
الوقت الاول محالا والمحال لا قدرة عليه فثبت ان من المحال ان يقدر
في الوقت الاول على ايجاد الفعل في الوقت الثاني واما القسم الثاني وهو
ان يقال معنى انه يصح منه الفعل في الوقت الاول انه محكوم عليه في الوقت
الاول بانه اذا انقضى هذا الوقت وحضر الوقت الثاني فانه عند حضور
الوقت الثاني يقدر على ايجاد الفعل فيه الا انا نقول فقدرته على ايجاد الفعل
في الوقت الثاني انما تحصل عند حضور الوقت الثاني وهذا يرجع حاصله
الى ان القدرة على الفعل انما تحصل حال حصول الفعل وهذا يقدح في قولنا
ان صحة الفعل انما تحصل قبل حضور الفعل واما القسم الثاني وهو ان
هذه الصحة انما تحصل حال حصول الفعل فنقول هذا ايضا محال وذلك
لان حال وجود الفعل يكون عدمه محالا لان الجمع بين النقيضين محال
وما كان محالا لعينه ولذاته امتنع كون القادر قادرا عليه فثبت ان
الجمع بين صحة ان يوجد وان لا يوجد وبين كونه موجودا جمع بين النقيضين
وذلك محال فثبت ان حصول هذه الصحة حال حصول الفعل محال واما
القسم الثالث وهو ان هذه الصحة انما تحصل بعد وجود الفعل فهذا قول
معلوم البطلان بالضرورة والله اعلم

مطلب

ولم يقل به أحد من العقلاء فثبت أن القادر بمعنى كونه بحال يصح منه أن يوجد
وأن لا يوجد لو حصل لحصلت هذه الصحة إما قبل وجود الفعل وإما مع وجوده
وإما بعده وثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة فكان القول بحصول هذه الصحة باطلا
الحجة الخامسة أن تعلق قدرة الله تعالى بإيجاد العالم فيما لا يزال إما أن
يكون تعلقا على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب فإن كان على سبيل الصحة
افتقر رجحان وجوده على عدمه إلى مرجح فليكن ذلك المرجح هو الإرادة
وحينئذ نعيد التقسيم المذكور في الإرادة وهو أن تعلق هذه الإرادة بحدوث
المراد في لا يزال إما أن يكون على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب
فإن كان على سبيل الصحة افتقر إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال
أو ينتهي إلى مرجح وقع على سبيل الوجوب وحينئذ يصير المؤثر موجبا وذلك
يقدح في قولهم إنه أثر على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فإن قالوا
لم لا يجوز أن يقال إنه تعلقت قدرته بإيجاد وجود العالم تعلقا على سبيل
الجواز لا على سبيل الوجوب ومع ذلك فإنه لا يفتقر إلى المرجح فنقول
هذا أقول بأن الجائز لا يتوقف رجحان حصوله على عدمه على حصول المرجح
وإذا جوزتم ذلك فحينئذ ينسد عليكم الاستدلال بجواز العالم وحدوثه
على افتقاره إلى الصانع وكل فرع أفضى إلى بطلان الأصل كان باطلا وأيضا
أن الجواز إما أن يحوج إلى المقتضي أو لا يحوج إليه فإن أحوج إلى المقتضي فإنما
حصل وجب حصول الافتقار إلى المقتضي فيبطل قولهم إن تعلق قدرة الله بإحداث
العالم وقع على سبيل الصحة والجواز مع أنه لا يفتقر إلى المقتضي وإن قلنا
إن الجواز من حيث هو جواز لا يحوج إلى المقتضي فحينئذ لا يلزم من كون العالم
جائز الوجود افتقاره إلى المقتضي وذلك يسد باب الاستدلال بحدوث العالم

وإمكانه على افتقاره إلى المؤثر فهذا تمام الكلام في تقرير هذا البحث
الحجة السادسة أن كون القادر قادرا على الترك محال لأن المراد
هاهنا بالترك إما إبقاؤه على عدمه الأصلي والعدم الأصلي محال أن يكون مقدورا
لوجهين الأول أن القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فإسناد النفي
المحض إلى القدرة التي هي صفة مؤثرة محال والثاني أن العدم حال بقائه
لا يمكن إسناده إلى المؤثر لأنا لو أسندنا الباقي إلى المؤثر لزم تكوين الكائن
وتحصيل الحاصل وهو محال فثبت بهذين الوجهين أن إسناد العدم المستمر إلى
القادر محال وإذا ثبت هذا امتنع كون القادر قادرا على الترك وإذا ثبت
هذا ثبت أن القادر لا تعلق له إلا بجانب الوجود وأما جانب العدم فلا تعلق
له به وإذا كان القادر لا صلاحية له إلا في التأثير في جانب الوجود بعينه
فحينئذ لا يبقى بينه وبين الموجب فرق وتمام تقرير هذا الكلام قد سبق في أول
الباب الأول وحاول بعضهم أن يجيب عن هذا الكلام فقال نحن نعلم
بالضرورة أن العاجز لا يجد من نفسه أنه إن شاء أن لا يفعل أمكنه أن لا يفعل
أما القادر على الفعل فإنه يجد من نفسه أنه إن شاء أن لا يفعل فإنه يمكنه أن لا يفعل
وهذا الفرق معلوم بالضرورة ولما كان الفرق معلوما بالضرورة لم يكن بنا
حاجة إلى بيان كيفية هذا الفرق ولقائل أن يقول هذا الجواب ضعيف
وبيانه أنا نجد من أنفسنا أنه إذا حصل الداعي إلى الفعل فإنه يترتب
على مجموع القدرة مع تلك الداعية الخاصة المعينة حصول ذلك الفعل
المعين وإذا لم يوجد ذلك المجموع إما لأنه فقدت الداعية المعينة أو لأنه
فقدت القدرة فحينئذ يبقى ذلك العدم المستمر كما كان والفرق الذي
نجده من أنفسنا بين القادر وبين العاجز ~~إلا أن هذه التفرقة عائدة إلى جانب~~
الوجود عائد إلى جانب الوجود فإن القادر موصوف بصفة إذا حصلت له
الداعية المعينة إلى الآخر فإنه يحصل الفعل والعاجز ليس كذلك فهذه التفرقة
حاصلة بين القادر وبين العاجز إلا أن هذه التفرقة عائدة إلى جانب الوجود لا إلى جانب
العدم فثبت أن الفرق الذي يجده كل عاقل من نفسه لا يقتضي كون القادر قادرا
على الترك والله أعلم

الحجة السابعة ان نقول المؤثر اما ان يكون واجب الوجود لذاته
واما ان يكون ممكن الوجود لذاته وكل ما كان ممكن الوجود لذاته فانه محتاج
الى المؤثر وبتقدير ذلك المؤثر في كل الممكنات لا يعقل ان يكون من الممكنات
لان المؤثر في كل الممكنات يكون مغايرا لكل الممكنات والمغاير لكل الممكنات
يمتنع ان يكون من الممكنات فالجهة التي باعتبارها يؤثر المؤثر في كل
الممكنات يمتنع كونها من الممكنات فهي من الواجبات فثبت ان المؤثر في كل
الممكنات عدا اثرها مع وجوب ان يؤثر لا مع جواز ان يؤثر وذلك هو المطلوب
هذا تمام كلام الفلاسفة واما ارباب الملل والاديان فقد احتجوا
على كونه تعالى فاعلا مختارا بوجوه الحجة الاولى انه تعالى لو كان موجبا
بالذات لكان ايجابه لمعلوله اما ان يكون غير موقوف على شرط واما ان يكون
موقوفا على شرط والقسمان باطلان فالقول بكونه موجبا بالذات باطل انما قلنا
انه يمتنع ان يكون ذلك الايجاب غير موقوف على شرط وذلك لانه لو كان كذلك لزم
ان يكون موجبه معه اذ لو حصل ذلك المعلول في بعض الاوقات دون البعض
مع انه لم يتميز ذلك الوقت عن سائر الاوقات بشرط وخاصية لم يلزم
رجحان احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال ولو كان معلوله معه لزم من قدمه
قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه لكنا قد دللنا على ان الله تعالى قديم وان
العالم حادث فثبت انه يمتنع ان يقال انه تعالى يوجب العالم من غير شرط وانما قلنا
انه يمتنع ان يكون ذلك الايجاب مشروطا بشرط وذلك لان ذلك الشرط اما
ان يكون قديما واما ان يكون حادثا فان كان قديما لزم من قدم المؤثر وقدم الشرط
قدم العالم على ما قررناه وانه باطل وان كان حادثا كان الكلام في كيفية حدوثه
كالكلام في كيفية حدوث الحادث الاول فيفضي هذا الى التسلسل وذلك التسلسل
اما ان يقع دفعة او يقع بحيث يكون كل واحد منها مسبوقا بغيره لا الى اول
والقسم الاول وهو التسلسل الذي يقع دفعة قد ابطلناه في اثبات واجب
الوجود والقسم الثاني وهو القول بوجود حوادث يكون كل واحد منها مسبوقا
بغيره لا الى اول فهو قول بحوادث لا اول لها وقد ابطلناه فثبت انه تعالى

لو كان موجبا بالذات لكان اما ان يكون تأثيره في وجود المعلولات
غير موقوف على الشرط واما ان يكون موقوفا على الشرط وثبت فساد القسمين
فوجب القطع بامتناع كونه تعالى موجبا بالذات فان قيل العالم
اما ان يكون ممكن الوجود في الازل واما ان لا يكون ممكن الوجود في الازل
فان كان ممكن الوجود في الازل فحينئذ لا يلزم قدم العالم وليس لكم ان تقولوا
انه محال ان يكون العالم قديما لان هذا التقدير هو تقدير ان يكون العالم
ازليا ليس يمتنع وان كان محال الوجود في الازل فمعقول على هذا التقدير
لم لا يجوز ان يقال العلة القديمة لوجود العالم وان كانت موجودة في الازل
الا انه لا يلزم منه كون العالم ازليا لانه كما ان حال المؤثر معتبر في حصول
الاثر فكذلك حال القابل معتبر فيه واولى الاحوال بالاعتبار كونه ممكنا
في نفسه فاذا كان الامكان منافيا للازل لم يلزم من حصول العلة
الموجبة في الازل حصول الاثر في الازل اجاب المتكلمون عنه
من وجهين الاول ان نقول تخلف المعلول عن العلة محال وكون العالم
قديما ايضا محال وهذان المعنيان لما اجتمعا علمنا ان العلة الموجبة للعالم
ما كان موجودا في الازل وقد كان المؤثر الازلي موجودا في الازل فعلمنا
ان ذلك المؤثر ما كان موجبا بالذات بل كان فاعلا بالاختيار الوجه الثاني
في الجواب عن السؤال المذكور ان نقول هب ان كونه ازليا يمنع من كون الموجب استحالة
موجبا في الازل الا ان هذا المانع زائل فيما لا يزال فوجب ان يصدر العالم
عنه فيما لا يزال واذا كان كذلك كان حدوثه اول ما يمكن ولا شك انه لو حدث
قبل ذلك الوقت بمائة سنة كان حادثا ايضا ولا يتصور لهذا القدر
من الزيادة اولية وعلى هذا فاي وقت الا وكانت العلة الموجبة لوجود العالم
موجودة قبله وكان الازل الذي هو العائق عن صدوره عنه زائلا قبله
فيلزم ان يقال انه لا وقت الا ويجب ان يكون حادثا قبله وهذا المحال
انما لزم من كونه تعالى موجبا بالذات فوجب ان يكون القول به باطلا والله اعلم
الحجة الثانية للمتكلمين في اثبات كونه تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات

هو ان يقول حدد للفاعل ان الاجسام باسرها متماثلة في تمام الماهية
فاختصاص كل واحد منها بصفته المعينة وحيزه المعين لا بد وان يكون من
الجايزات لما ثبت ان حكم الشيء يساوي حكم مثله وكل جايز فلا بد له من مرجح
وذلك المرجح اما ان يكون ذات الجسم او جزءه وذلك الغير اما ان يكون
محلا للجسم او ما يكون حالا فيه او ما لا يكون محلا له ولا حالا فيه والاقسام
الاربعة اما القسم الاول وهو ان يكون المقتضي لتلك الاحوال والصفات
ذات الجسم فهذا باطل لانه ثبت ان الاجسام متماثلة وصفاتها مختلفة وما به
الاشتراك لا يكون علة لما به الامتياز والقسم الثاني باطل ايضا لان الجسم
ذات قائمة بنفسها ممتنع ان يكون لها محل والقسم الثالث ايضا باطل لان
الاجسام كما انها مختلفة في هذه الصفات المحسوسة فهي ايضا مختلفة
في الصفات المقتضية لهذه الصفات المحسوسة فهي لا بد وان يكون لصفات
اخرى ويلزم التسلسل ثم ذلك التسلسل اما وقع دفعة واحدة فهو باطل
كما بيناه وان وقع بحيث يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول
فقد ابطلناه ايضا والقسم الرابع ايضا باطل لان ذلك المقتضي ان كان
جسما او جسمانيا عاد التقسيم فيه وهو انه كيف اختص ذلك الجسم بالصفة
التي لاجلها صار مقتضيا لهذه الاحكام وان لم يكن جسما ولا جسمانيا فهو اما
ان يكون موجبا او مختارا لا جائز ان يكون موجبا لانه لما لم يكن جسما ولا جسمانيا
لم يكن مختصا بشيء من الاجسام بالقرب منه او بالبعد منه واذا كانت نسبته
الى الكل واحدة وكانت الاجسام باسرها متساوية في قبول هذه الصفات
فحينئذ لا يكون حصول الصفة المعينة في بعض الاجسام اولى من حصولها في
الباقي لان القوابل باسرها متساوية في القبول والمؤثر نسبته الى الكل على
السوية فوجب التشابه المذكور وحيث لم يحصل علمنا ان القول بالموجب
باطل واذا بطل هو ثبت ان فاعل العالم فاعل مختار لا علة موجبة بالذات
واعلم ان مدار هذه الحجة ومدار الحجة التي قبلها على القول ببطلان حوادث
لا اول لها والله اعلم الحجة الثالثة لو كان المؤثر في العالم موجبا بالذات لكان

اما ان يكون معلوله واحدا واما ان يكون اكثر من واحد والقسمان باطلان
فالقول بالموجب باطل اما الحصر فظاهر واما قلنا انه يمتنع ان يكون
معلوله شيئا واحدا وذلك لانه لما وجب ان يكون معلول الواحد واحدا
فحينئذ معلول ذلك الواحد ايضا يجب ان يكون واحدا وهلم جرا الى اخر المراتب
فيلزم ان لا يوجد في هذا العالم شيئان من قطرات الماء وذرات الهباء
الا ويكون احدهما علة للاخر ويكون الاخر معلولا له ومعلوم ان ذلك
باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه المدرة ليست علة لتلك المدرة الاخرى
ولا بالعكس واما قلنا انه يمتنع ان يكون معلوله اكثر من واحد لان هذا متفق
عليه بين الفلاسفة وايضا فلو فرضنا ذلك لكان مفهوم انه صدر عنه
هذا المعلول مغايرا لمفهوم انه صدر عنه المعلول الثاني فهذان المفهومان
ان كانا مقومين لتلك العلة لزم كونها مركبة وقد فرضناها بسيطة هذا خلف
وان كانا خارجين عنها فكل صفة خارجية عن الماهية لاحقة لها فهي ممكنة
لذاتها واجبة بتلك الماهية وحينئذ يعود التقسيم الاول في كيفية كون
تلك الماهية علة لذينك المفهومين الخارجيين ويفضي ذلك الى التسلسل وهو محال
وان كان احدهما داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها فحينئذ يلزم كون
تلك الماهية مركبة لان الداخل في الماهية جزء لتلك الماهية وكل ماهية
لها جزء فهي مركبة وايضا معلول الماهية ليس الا ذلك الواحد فثبت ان
البسيط الحق يمتنع ان يكون علة لمعلولين فثبت انه تعالى لو كان موجبا
بالذات لكان اما ان يكون معلوله واحدا او اكثر من واحد وثبت فساد
القسمين فيمتنع كونه موجبا بالذات فيجب ان يكون فاعلا بالاختيار فان قيل
لم لا يجوز ان يقال معلوله شيء واحد فقط قوله لو كان كذلك لكان معلول ذلك
المعلول ايضا واحدا وحينئذ يلزم المحال قلنا لا نسلم انه لو كان معلول
ذات الله واحدا لزم ان يكون معلول ذلك المعلول ايضا واحدا وبيانه
هو ان ذلك المعلول لا بد وان يكون ممكن الوجود لذاته ولا بد وان يكون
وجوده صادرا عن تلك العلة فحصل هناك امور ثلثة امكانه ووجوده
ووجوبه بالغير

فيجعل هذه الامور الثلثة علة لمعلولات ثلثة فيجعل الامكان علة
لمادة الفلك الاقصى والوجود علة لصورته ووجوبه بالغير علة للعقل
المدبر لذلك الفلك واذا كان هذا المعنى محتملا لم يلزم من القول بان معلول
ذات الله واحد القول بان معلول معلوله يجب ان يكون واحدا السوال
الثاني سلمنا ان هذا القسم فاسد فلم لا يجوز ان يقال ان معلوله واحد
ومع ذلك فانه يكون علة لوجود كل الممكنات وبيانه وهو ان تاثير الفاعل
ليس في الماهية فانه لو كان كون السواد سوادا واقعا بالفاعل
فكل ما بالغير يلزم ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فعند فرض عدم ذلك
المؤثر وجب ان يخرج السواد عن كونه سوادا وذلك محال فعلمت ان
تاثير الفاعل ليس في الماهية بل في الوجود لكن الوجود من حيث انه وجود
امر واحد فالصادر عن العلة الاولى هو الوجود فقط والماهيات
قابلة للوجود فيصل ذلك الوجود الى كل ممكن بمقدار استعداده واستحقاقه
فالصادر عن العلة الاولى واحد والتعدد انما حصل بسبب تعدد القوابل
وهذا كما يقولون ان الشمس علة للاضاءة والاضاءة اثر واحد وحقيقة
واحدة ثم ان الضوء اذا وقع على العالم فبعضه وقع على الحجر وبعضه على الشجر
فذلك التعدد لم يحصل في التاثير وانما حصل بحسب تعدد القوابل فكذا ههنا
السوال الثالث لم لا يجوز ان يقال انه يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر
من الواحد والدليل الذي ذكرتموه قد سبق الاعتراض عليه في باب احكام
العلل والمعلولات والذي يقوي هذا الكلام وهو ان الدليل الذي ذكرتموه
في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد انما قام على المؤثر فانا قلنا مفهوم
انه صدر عنه هذا الاثر مغاير لمفهوم انه صدر عنه ذلك الاثر فهذا الدليل
ان صح وجب ان يدل على ان المؤثر الواحد لا يصدر عنه اثران مختلفان
فحينئذ يلزم ان يقال ان بتقدير كونه قادرا فاعلا مختارا وجب ان لا
يصدر عنه الا اثر واحد ومعلوم ان ذلك باطل بالاتفاق فثبت ان
هذا الكلام مغالطة والجواب اما السوال الاول وهو قوله

امكان المعلول الاول علة لمادة الفلك الاقصى ووجوده علة لصورته
ووجوبه بالمبدأ الاول علة للعقل المدبر لذلك الفلك فنقول هذا باطل
لوجوه الحجة الاولى الامكان ليس من الامور الموجودة وما لا يكون موجودا
امتنع كونه علة لشيء موجود انما قلنا ان الامكان ليس من الامور الموجودة
لانه لو كان موجودا لكان اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته
لا جائز ان يكون واجبا لذاته لانه ثبت بالدليل ان واجب الوجود لذاته ليس الا واحدا
ولان الامكان صفة للممكن وصفة الشيء مفتقرة اليه والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان
ولا جائز ان يكون ممكنا لذاته والا لكان امكانه زائدا عليه ولزم التسلسل
فثبت ان الامكان ليس من الموجودات فنقول وما كان معدوما امتنع
ان يكون علة لشيء موجود لان المعدوم نفي محض والنفي المحض يمتنع كونه
علة للموجود فثبت بهذا البرهان ان الامكان يمتنع ان يكون علة لشيء من
الموجودات الحجة الثانية ان يقول الامكان اما ان يكون معدوما واما
ان يكون موجودا فان كان معدوما امتنع كونه علة للموجود وان كان موجودا
فهو من الممكنات فله علة وليست تلك العلة الا العلة الاولى فالعلة
الاولى علة للامكان وللوجوب فهو علة لمعلولين وقد فرضنا انه ليس كذلك
هذا خلف الحجة الثالثة الامكان مفهوم واحد فهو نوع تحته اشخاص
وحكم الشيء حكم مثله فلو كان الامكان علة لمادة الفلك الاقصى لوجب ان
يكون امكان كل ممكن علة لمثل هذا المعلول وهو محال الحجة الرابعة
لو كان امكان المعلول الاول علة لوجود المادة لكان امكان تلك المادة
علة لوجودها لما بينا ان حكم الشيء حكم مثله ولو كان امكان المادة علة
لوجودها وامكان المادة من لوازم تلك الماهية فعلى هذا تلك الماهية
مستلزمة لذلك الامكان وهو مستلزم لذلك الوجود ومستلزم المستلزم
مستلزم فيلزم ان يكون تلك الماهية مستلزمة لوجود نفسها فكان
كذلك كان واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال
الحجة الخامسة ان مذهبهم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا

واذا كان الامر كذلك بان لا يكون نفس القبول علة لنفس الفعل
اولى لان الامكان ليس الا القبول وهو ان تكون الماهية قابلة للوجود
وللعدم فوجب ان لا يكون امكان العقل الاول علة لمادة الفلك هـ
الحجة السادسة وهو ان جسم الفلك قابل للقسمة الوهمية وسيأتي
في مسألة اثبات الجوهر الفرد ان ما يكون قابلا للقسمة الوهمية فانه لا بد
وان يكون مؤلفا من الاجزا واذا ثبت ان جسم الفلك مؤلف من الاجزا
الكثيرة والامكان القايم بالعقل الاول شي واحد فلو جعلناه علة لمادة
الفلك وتلك المادة عبارة عن مجموع تلك الاجزا فحينئذ يلزم كون الشي
الواحد علة لمجموع تلك الاجزا فيعود الى انه صدر عن الواحد اكثر
من الواحد الحجة السابعة انكم جعلتم وجوب العقل الاول علة
لصورة الفلك الاقصى وذلك باطل لان الوجوبات من حيث انها وجوبات
اشيا داخلة تحت نوع واحد وحكم الشي حكم مثله فيلزم ان يكون
وجوب كل شي علة لصورة الفلك الاقصى او لمثل تلك الصورة وهو محال
الحجة الثامنة مذهبكم ان ما كان غنيا في فعله عن الغير كان غنيا
في ذاته عن الغير فنقول كون ذلك الوجوب علة لصورة الفلك الاقصى
اما ان يكون لمشاركة من تلك الماهية او لا يكون فان كان الاول
فقد صار القابل جزءا من الفاعل وهو عندكم محال وان كان الثاني
فحينئذ ذلك الوجود غني في ذلك التاثير عن تلك الماهية فوجب كونه
غنيا في نفسه عن تلك الماهية فذلك الموجود امر قايم بنفسه غني
عن تلك الماهية وقد فرضناه صفة لتلك الماهية هذا خلف الحجة
التاسعة انكم جعلتم وجوب ذلك الوجود بالغير علة للعقل الثاني
فنقول المعلول الاول له امكان وله وجود وله كونه واجبا بالغير
فهذا المفهوم الثالث ان لم يكن موجودا البتة امتنع جعله علة
للعقل الاول وان كان موجودا البتة فهو ممكن وله علة ولا علة له
الا المبدا الاول فقد صدر عن المبدا الاول موجودات ثلثة الامكان

والوجود وكونه واجبا بالغير الحجة العاشرة الوجوب بالغير
لو كان موجودا مغايرا للاثر وللمؤثر فهو ايضا ممكن لذاته واجب بغيره
فوجوبه بغيره ايضا موجود اخر ويلزم التسلسل واذا لم يكن الوجوب
بالغير موجودا مغايرا امتنع جعله علة للعقل الثاني الحجة الحادية عشر
الفلك ليس عبارة عن المادة والصورة الجسمية فقط بل هو عبارة عن
المادة وعن الصورة الجسمية وعن الصورة النوعية الفلكية وعن المقدار
المعين وعن الشكل المعين وعن الوضع المعين وبالجملة فله من كل مقولة
من المقولات العشر نوع واحد وانواع كثيرة فاذا وزعنا هذه الاشيا
على الجهات الثلثة الحاصلة في العقل الاول وهي الامكان والوجود والوجوب
بالغير لزم ان يصدر عن الشي الواحد اكثر من الواحد فان جوزوا ذلك
فلم لم يجوزوا مثله في المبدا الاول وان لم يجوزوا ذلك فكيف جوزوه ههنا
الحجة الثانية عشر ان العقل الاول جوهر مجرد عن المادة وكل ما كان
كذلك فانه يعقل ذاته ويعقل جميع معلولاته لما ثبت ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وهذه العلوم صور كثيرة لان عند الفلاسفة التعقل
عبارة عن صورة مساوية للمعقول في العاقل فاذا كانت المعقولات مختلفة
بالماهية كانت تعقلاتها صورا مساوية لها في الماهية فتكون هذه
التعقلات صورا مختلفة فلا بد لها من علة فان اسندناها الى ماهية
العقل الاول فتلك الماهية اقتضت الامكان فلو اقتضت هذه التعقلات
فقد صدر عن تلك الماهية معلولان واذا اسندناها الى المبدا الاول
فقد صدر عنه وجود العقل الاول فلو صدر عنه مع ذلك عقله لذاته لكان
قد صدر عنه معلولان فثبت ان على كل التقديرات فالاشكال لازم على
القوم وان العذر الذي ذكروه وعولوا عليه باطل واما السوال
الثاني وهو قوله الصادر عنه هو الوجود وهو شي واحد والتعدد
والتكثر انما حصل بسبب تعدد القوابل فالجواب عنه انا لا نسلم
ان الصادر عن العلة ليس الا الوجود فقوله لو كانت العلة علة للماهية

لكان بعد فرض عدم تلك العلة وحدها يبطل الماهية قلنا وهذا الاعتراض عليكم
في الوجود فانه لو كانت العلة علة للوجود لكان بعد عدم تلك العلة لزم
ان يبطل الوجود فكل ما تذكرونه في العذر عن الوجود فهو بعينه عذرنا
عن الماهية سلمنا ان العلة الفاعلية ليست علة الا للوجود الا ان
وجود هذا الممكن غير وجود ذلك الممكن الاخر فلم لا يلزم ما العرض الواحد
بالمحال الكثيرة حيث ان وجود كل موجود مغاير لوجود الموجود الاخر
فلو حكمنا باستناد الموجودات باسرها الى المبدأ الاول لزم ان يصدر عن
العلة الاولى معلولات كثيرة وهو محال واما السؤال الثالث
وهو قوله لم لا يجوز ان يصدر عن العلة الواحدة جميع الممكنات قلت
انتم واعتمدتم على ان هذا التقسيم باطل ونحن انما ذكرنا ذلك الدليل لاجل
انه هو الدليل الذي عليه عولتم في اثبات هذا المطلوب فليس لكم
ان تنازعونا فيه والله اعلم الحجة الرابعة لو كان تعالى موجبا
بالذات لزم من ارتفاع هذه الحوادث وعدمها ارتفاع ذات الله تعالى
وعدمه وهذا محال وانما قلنا انه يلزم ذلك بيان الملازمة ان هذه الحوادث مفتقرة
الى سبب لا محالة فارتفاعها يكون لارتفاع سببها وارتفاع ذلك السبب
يكون لا محالة لارتفاع اسباب تلك الاسباب ولا يزال يلزم هذا الاعتبار
عند التصاعد حتى ينتهي الى العلة الاولى واذا كان الاثر من لوازم المؤثر
ومن المعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم
لزم من ارتفاع هذه الحوادث ارتفاع اسبابها ومن ارتفاع اسبابها
ارتفاع اسباب اسبابها وهكذا حتى ينتهي الى العلة الاولى فيلزم الجزم
بان ارتفاع هذه الحوادث يكشف عن ارتفاع ذات العلة الاولى ومعلوم
ان ذلك محال باطل فوجب القول بان تأثير ذات العلة الاولى في هذه
الاثار ليس على سبيل الوجوب واللزوم بل على سبيل الصحة والاختيار
وذلك يدل على ان اله العالم فاعل مختار لا موجب بالذات فان قالوا
نحن لا نقول ان عدم المعلول يوجب عدم العلة بل نقول انه يكشف عنه

بمعنى انا نقول لولا ان العلة عدمت اولا حتى لزم من عدمها عدم هذا المعلول
والا لم يعدم هذا المعلول قلت اذا اعتبرنا ذلك الا انه لا يقدح في غرضنا
فانا نقول اذا كان عدم المعلول يدل على ان العلة قد ارتفعت اولا وعدمت
اولا حتى لزم من عدمها عدم هذه المعلولات فعدم هذه المعلولات
يدل على ان تلك العلة الاولى قد ارتفعت اولا وحينئذ يلزم المحذور المذكور
اما اذا قلنا انه تعالى يؤثر في وجود العالم على سبيل الصحة والاختيار فحينئذ
لا يكون وجود هذه الاثار من لوازم ذاته فلم يلزم من عدم هذه الاثار
وارتفاعها عدم تلك الذات المخصوصة الحجة الخامسة لو كان المؤثر
في وجود العالم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فحينئذ يلزم من قدم
ذلك المؤثر قدم الاثر فيلزم ان يكون القديم مفتقرا الى المؤثر وذلك محال
لان القديم لا حاجة له حال البقاء في اي وقت فرضناه مفتقرا الى المؤثر
يلزم افتقار الباقي الى المؤثر وذلك محال لانه يلزم تكوين الكائن وتحصيل
الحاصل وهو محال الحجة السادسة لو كان المؤثر في وجود
العالم موجبا بالذات لزم قدم العالم وذلك محال لان القول بوجود القدماء
الكثيرة محال لان القدم عبارة عن سلب المسبوقية بالعدم لكون المسبوقية
بالعدم ليست صفة وجودية والا لكانت تلك الصفة ايضا مسبوقة بعدم
اخر ويفضي الى التسلسل ولما ثبت ان القدم عبارة عن سلب المسبوقية
بالعدم وثبت ان المسبوقية بالعدم صفة سلبية ثبت ان القدم سلب السلب
فوجب كونه صفة ثبوتية اذا ثبت هذا فنقول لو فرضنا وجود قدماء
لكانت مشتركة في هذا المفهوم فبعد ذلك اما ان يكون متخالفة في شيء
من المقومات او لا يكون فان لم يختلفا في شيء من المقومات فحينئذ يكون
القدماء متماثلة في تمام الماهية والمتساويات في تمام الماهية متساوية
في لوازم الماهية فيلزم كون كلها علة للبواقي وكون كلها معلولة
للبواقي وذلك محال واما ان كانت متخالفة في سائر المقومات فنقول
انها متساوية في القدم ومختلفة في ذلك الاعتبار الاخر وما به المشاركة
مغاير لما به المخالفة

فيلزم كون كل واحد من تلك القدماء مركبا من جنس بل نقول كل واحد
من تلك القيود بل لا بد وان يكونا متشاركين في القدم لا في ما ليس بقديم فيمتنع
كونه جزءا من ماهية القديم واذا كان ذلك الجزآن مشتركين في القدم ولا بد وان
يكونا مختلفين باعتبار اخر فحينئذ يكون كل واحد من ذينك الجزئين مركبا
من جزئين اخرين والكلام في كل واحد منهما كما في الاولين فيلزم كون كل واحد
من اولئك القدماء مركبا من اجزاء غير متناهية وذلك محال لوجوه اقربها
ان كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية فان الواحد فيها موجود لكن ذلك
الواحد يشارك غيره في القدم ويخالفه في خصوصيته فذلك الواحد
مركب من جزئين فذلك الواحد ليس بواحد فاذن تلك الكثرة لم يحصل فيها
واحد واذا لم يحصل الواحد لم يحصل الكثرة فثبت ان هذا يفضي الى التناقض
والمحال لزم ذلك من فرض وجود القدماء فكان القول به محالا فلما كان الاله
قديما امتنع كون العالم قديما فهذه الدلائل الستة دالة على ان القول بان
مؤثر العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار قول باطل قالت الفلاسفة
اما الحجة الاولى فضعيفة لانا على تقدير ان نسلم ان العالم محدث وان القول
بحوادث لا اول لها باطل الا انا نقول لم لا يجوز ان يقال ان العلة الاولى
علة موجبة لذاتها وجود شيء هو فاعل مختار ثم ان ذلك الفاعل المختار
احدث هذا العالم باختياره فان بهذا التقدير يكون العلة الاولى موجبة
بالذات ويكون فاعل هذا العالم فاعلا مختارا فثبت ان هذا الدليل لا يفيد
ان واجب الوجود لذاته فاعل مختار ثم نقول لم لا يجوز ان يكون العلة
الاولى موجبة بالذات ثم تصدر عنها المعلول في بعض الاوقات دون
البعض وهو محال فنقول فهذا الاشكال لازم في القادر فان عندكم
العالم صدر عن القادر المختار في بعض الاوقات دون البعض من غير
مخصص البتة فان عقلتم ذلك فلم لا تعقلون مثله في العلة والسؤال الثالث
ان صحة وجود العالم اما ان يكون لها اول واما ان لا يكون لها اول
والاول باطل والا لزم ان يقال انه قبل ذلك الاول ما كانت الصحة الذاتية

حاصلة فيلزم ان يقال العالم كان ممتنعا لعينه ثم انقلب ممكنا لعينه
وذلك محال والثاني يبطل اثبات الاول لتلك الصحة ثبت انه لا اول لها فيلزم
ان يقال العالم صحيح الوجود في الازل واذا كان الامر كذلك امتنع هذا القول
فيمتنع ان يقال ان كون العالم ازليا محال وهذا يوجب سقوط هذه الحجة
بالكلية والله اعلم واما الحجة الثانية فالكلام عليها ان عين ما الزمتموه
في الموجب فهو بعينه لازم في القادر فانا بينا ان القادر لا يمكنه ان
يرجح احد المثلين على الاخر الا لمرجح فاذا ثبت ان نسبة حدوث العالم
الى جميع الاوقات على السوية ونسبة حصول العالم الى جميع الاحياز على السوية
فكما يمتنع وقوع بعض تلك الحيزات دون بعض للموجب فكذلك يمتنع وقوعه
بالقادر وثبت ان هذا الالزام مشترك والله اعلم واما الحجة الثالثة فالجواب
ان الاقرب انه لا يمتنع كون الشيء الواحد علة لاشياء كثيرة والدلائل التي يذكرها
الفلاسفة في تقرير هذا الاصل ضعيفة جدا هذا هو الوجه المحقق المعتمد
واما الفلاسفة فانهم لما سلموا هذا الاصل لا جرم ذكروا طريقة في كيفية
ترتيب الوجود فقد سلف ابطاله واما الحجة الرابعة فالجواب
عنها انا بينا ان القادر لا يمكنه ترجيح احد المثلين على الاخر الا لداعية مرجحة
ان القدرة مع الداعي يكون مجموعهما موجبا تاما لوجود الفعل واذا كان
الامر كذلك فحينئذ كل ما اوردتموه على القائلين بالموجب فهو لازم على القائلين
بالمختار واما الحجة الخامسة وهي انه يلزم افتقار الشيء حال بقائه الى المؤثر
فاعلم ان المباحث المتعلقة بهذا الباب مذكورة في مقالة مفردة مذكورة
في ابواب الحدوث والقدم واما الحجة السادسة وهي قولهم ان القول
باثبات القدماء محال فنقول ان ارباب الملل والاديان اتفقوا على انه
تعالى كان عالما قادرا في الازل وكونه عالما قادرا ليس عين ذاته المخصوصة
على ما سيأتي تقرير ذلك واذا كان الامر كذلك كان القول باثبات القدماء
لازما عليهم فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم بالصواب

الباب الثالث في كونه تعالى
عالما وفيه فصول

الفصل الاول في تحقيق الكلام في حقيقة العلم والادراك
اعلم انا قد استقصينا في هذا الباب في اول علم المنطق من هذا الكتاب
ولا باس بان نعيد بعض تلك الوجوه مع فوائد اخرى لزيادة البيان فنقول
لا شك انا نعلم بالضرورة انا نعلم شيئا من الاشياء ونعلم ايضا بالضرورة
ان العلم اما تصور واما تصديق فهذا القدر معلوم لا نزاع فيه بين العقلا
ثم اختلفوا بعد ذلك وطريق ضبط الاقوال في هذا الباب ان نقول العلم
اما ان يكون مفهوما ثبوتيا او سلبيا فان كان مفهوما ثبوتيا فاما ان يكون
مجرد نسبة واضافة واما ان يكون صفة حقيقية واما ان يكون مجموع صفة حقيقية
مع نسبة مخصوصة فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما القسم الاول
وهو ان يكون العلم والادراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة
فهذا قد ذهب اليه جمع عظيم من الحكما والمتكلمين وهو المختار عندنا وهو الحق
وذلك لانا اذا علمنا شيئا فانا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة
واضافة مخصوصة ولهذا السبب فانه ما لم يحصل في مقابلة الشي الذي هو
العالم شي آخر هو المعلوم امتنع حصول الامر المسمى بالعلم وبالجملة فحصول
هذه النسبة عند حصول الامر المسمى بالعلم والادراك وبالشعور كالامر المعلوم
بالبديهة واما القسم الثاني وهو ان يقال العلم صفة حقيقية فهذا
قول جمهور الفلاسفة فانهم يقولون العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم
في العالم وقد ذكرنا هذه المسلة في اول المنطق من هذا الكتاب وبالغنا
في ابطاله واوردنا في تزييفه دلايل كثيرة قاهرة واما القسم الثالث
وهو ان يقال العلم صفة حقيقية مع اضافة مخصوصة فهذا قول اكثر
المتكلمين فانهم قالوا العلم صفة مخصوصة قائمة بذات العالم ولتلك الصفة
تعلق بالمعلوم وعنوا بهذا التعلق ما سميناه بالنسبة والاضافة وهولا
المتكلمون انكروا كون تلك الصفة الحقيقية صورة مساوية لماهية
المعلوم بل قالوا انه ماهية مخصوصة وهي من حيث انها هي تخالف
لماهية المعلوم الا ان بينها وبين المعلوم نسبة معينة مخصوصة وتلك النسبة
مسماة بالتعلق واما القسم الرابع وهو ان يقال العلم صفة
مخصوصة من باب السلوب والقائلون بهذا القول فريقان فالفريق الاول
طايفة من قدماء المتكلمين قالوا لا معنى للعلم الا عدم الجهل الا انه بقي هذا المذهب
مختلطا غير ملخص وذلك لان الجهل قد يراد به عدم العلم فلو جعلنا العلم
عبارة عن عدم الجهل بهذا التفسير يكون العلم عبارة عن عدم العدم فيكون امرا ثابتا
وقد يراد به الاعتقاد الذي يخالف المعتقد وعدم هذا المعنى حاصل
في الجمادات مع انها ليست عالمة والفريق الثاني ما وقع في السنة الفلاسفة
ان معنى كون الشي عاقلا هو كونه مجردا عن المادة واعلم ان هذا الكلام
غير ملخص المعنى وذلك لان معنى كون الشي مجردا عن المادة هو انه
موجود قائم بنفسه غير حال في شي من المحال والفرق بين قولنا انه
غير حال في شي من المحال وبين قولنا انه عالم بالاشيا معلوم بالضرورة
فانه قد يمكننا ان نعتقد في كثير من الاشيا كونها ذوات قائمة بانفسها
غير حالة في شي من المحال مع انه لا يخطر ببال احد من العقلا انه يلزم من كونها
كذلك كونها عالمة بالاشيا فثبت ان هذا الكلام بعيد عن العقل ومما
يقوي هذا الاشكال ان المادة ليست لها مادة اخرى فالمادة ذات
قائمة بنفسها مجردة عن المادة مع انها لا تعلم شيئا فعلمنا ان هذا الكلام
خالي عن الفائدة والذي يمكن تحصيله من هذا الكلام ان يقال ان مذهبهم ان العلم
عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم فاذا كان الشي قائما بغيره حالا في محل
فانه لا تكون حقيقته حاصلة لنفسها بل تكون حاصلة لغيرها فلا جرم لا يكون
مثل هذا الشي مدركا لنفسه ولا عالما بنفسه اما اذا كان الشي غنيا عن محل
يحل فيه وكانت حقيقته حقيقة قائمة بالنفس فان ماهيتها لا تكون حاصلة
لغيرها بل تكون حاصلة لنفسها فلما حصلت نفسها لنفسها وثبت
انه لا معنى للادراك الا حصول ماهية المعلوم للعالم فلا جرم الشي المجرد
عن المادة ان تكون نفسها حاصلة لنفسها وثبت انه متى كان الامر كذلك
لزم كونه مدركا لنفسه وعالما بنفسه فهذا التاويل قالوا ان التجرد عن المادة
يوجب التعقل والادراك

فهذا هو المعنى الذي يمكنني استنباطه من هذا الكلام والله اعلم بمراده
منه فهذه جملة الاقسام التي يمكن ذكرها في تفسير حقيقة العلم والادراك
والشعور وقد سبق في اول هذا الكتاب الاستقصاء في كل واحد من هذه الاقوال
فلا فائدة في الاعادة وبالله التوفيق الفصل الثاني في حكاية
دلائل المتكلمين في كونه تعالى عالما اعلم ان القائلين بان العالم محدث وان
اله العالم قادر مختار احتجوا بدليل الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما
بالمعلومات وتقريره انهم قالوا ان افعال الله محكمة متقنة وكل من كان
فعله محكما متقنا وجب كونه عالما فيلزم كونه تعالى عالما بالاشيا فيفتقر
ههنا الى تقرير مقدمتين احداهما قولنا افعال الله محكمة متقنة والمراد
من كونها محكمة متقنة كونها موافقة لوجوه المصلحة والمنفعة وهذا انما يظهر
ببيان حكمة الله في تخليق السموات والكواكب وفي تخليق العناصر الاربعة
وفي تخليق الاثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان والانسان والحجة بها
تشريح ابدان الناس ولما كان هذا الكتاب الكبير الشريف مملوا من هذا النوع
من العلوم لا جرم لم يكن في ايراد هذا النوع ههنا مزيد فائدة واما
المقدمة الثانية وهي قولنا وكل من كان فعله محكما متقنا فانه يجب ان يكون
عالما فتقريره بالامثلة الكثيرة فان الجاهل بنسج الديباج لا يمكنه ان ياتي
بذلك العمل على وجه الاتقان والجاهل بالخط لا يمكنه ان ياتي بالخط على وجه
الاتقان ولا سبب لذلك الا عدم العلم فثبت ان عدم العلم بالشي ينافي
الاتيان به على وجه الاحكام والاتقان ومن المتكلمين من يدعي العلم الضروري
بان فاعل الفعل المحكم المتقن يجب كونه عالما بذلك الفعل وذكر تلك الامثلة
لاجل التنبيه على ان العلم بهذه المقدمة علم ضروري فهذا تمام الكلام
في تقرير هذا الدليل وتقف بل ان نقول السوال عليه من وجوه الاول
وهو وارد على دلايل المتكلمين في اثبات القادرية والعالمية بتقدير صحتها لا يدل
على المقصود لانه لا يمتنع في بديهة العقل ان يقال ان واجب الوجود لذاته
علة لموجود وذلك الموجود عالم لذاته وقادر لذاته وخالق للعالم

فانه لما ثبت ان العالم محدث وجب افتقاره الى محدث وفاعل ولزم ان يكون
ذلك الفاعل قادرا عالما اما لا يبعد ان يكون ذلك العالم القادر معلولا
لذات واجب الوجود لذاته اما من غير واسطة او بواسطة واحدة او
بوسائط كثيرة واذا كان ما ذكرناه محتملا سقط الاستدلال بهذه الوجوه
المذكورة على كون واجب الوجود لذاته عالما قادرا فهذا سوال قوي
وما رايت احدا من المتكلمين دار حوله والغفلة عنه في مثل هذه المطالب
العالية من العجايب واعلم ان الذي يمكننا ذكره في دفع هذا السوال وجهان
الاول انا قد ذكرنا في مقدمة هذا الكتاب ان المطالب الالهية عالية
والعقول البشرية ضعيفة فيجب ان يكتفي فيها بالاخذ بالاخلق والاولى
وعند هذا نقول لما ثبت حدوث العالم وثبت افتقاره الى فاعل ومحدث
وجب الاعتراف بهذا الفاعل والمحدث فاما اثبات الوسائط فلم يدل على
وجودها دليل فوجب الاخذ بالمتيقن وطرح المشكوك المشتبه فهذا
احد الطريقين والطريق الثاني انا لما دللنا على انه تعالى قادر على الايجاد
والتكوين فحينئذ نقيم الدلالة على انه يستحيل في الوجود اكثر من موثر واحد
وعند هذا يسقط القول باثبات الوسائط فهذا ما يمكن ذكره في هذا المقام
السوال الثاني ان نقول ما المراد بالاحكام والاتقان فان اردتم به وقوع
هذه الاشيا على وفق المصلحة والمنفعة فهذا معقول وان عنيتم به معنى اخر
فلا بد من بيانه ثم نقول اما ان تريدوا به كونه واقعا على وفق المصلحة من بعض الوجوه
واما ان تريدوا به كونه واقعا على وفق المصلحة من كل الوجوه فان اردتم
الاول فهذا القدر لا يدل على كون الفاعل عالما فان الفعل الذي ياتي به
الجاهل قد يكون مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه وان عنيتم به كونه مطابقا
للمصلحة من كل الوجوه فلم قلتم ان الامر كذلك فانا لا نعرف ان الشمس لو كانت
اكبر مما هو الان او اصغر كانت المنافع اكمل او اقل ولا نعرف احوال
الافلاك في هذا الباب ولا نعرف ايضا ان ابدان الناس لو كانت واقعة لا
على هذا الوجه والشكل كيف كانت تكون احوالها وبالجملة فالذي يمكنه

ادامة الدلالة على انه يمتنع وجود وضع اكمل مما هو الان مع ان الاوضاع
المغايرة لهذا الوضع امور غير متناهية ومن الذي احاط عقله بكل تلك
الاقسام ووقف عقله على ما في كل واحد منها من المنافع والمضادّ
السؤال الثالث نزلنا عن البحث عن تفسير الاحكام والاتقان
فلم قلتم ان كل من كان فعله محكما متقنا فانه يجب ان يكون عالما والذي يدل
على ان الامر ليس كذلك وجوه الاول انه لا نزاع ان الجاهل بالصنعة
قد يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على سبيل الاتفاق مرة واحدة فالعاجز
عن نظم الشعر قد ينطق على سبيل الاتفاق بمصراع من الشعر والجاهل
بالخط قد يكتب حرفا واحدا على سبيل الاحكام والاتقان بالاتفاق والندرة
واذا ثبت هذا فنقول قد ثبت في العلوم العقلية ان حكم الشيء حكم مثله
فلما ثبت ان العمل القليل قد يوجد من الجاهل وجب ان يكون حكم امثاله
واشباهه كذلك وهذا يدل على ان صدور الفعل المحكم من الجاهل جائز
الثاني وهو انا نشاهد ان النحل يبني البيوت المسدسة من غير
مسطرة ولا فرجار على احسن الوجوه بل العقلاء الحصفاء الكاملون
لو ارادوا بنا البيوت المسدسة من الشمع مثل ما يبنيه النحل عجزوا عنه
والعنكبوت ايضا اذا ارادت اصلاح بيتها فانها تاتي باعمال عجيبة في
ذلك البناء والنملة اذا خبأت في جحرها حبات الحنطة فانها تفلق
٥ كل حبة الى نصفين لاجل انها اذا اصابتها الرطوبة فانها لا تنبت وعجايب
افعال الحيوانات مذكورة في الكتب وهذه افعال محكمة متقنة فان دل
الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل وجب القول بانها اكثر علما من الانسان
لان ما في هذه الانواع من الافعال من وجوه الاحكام والاتقان اكثر مما في
افعال الناس وذلك بعيد جدا الوجه الثالث وهو انا نرى الانسان
اذا اراد ان يتعلم صنعة الكتابة او ضرب الطنبور او صنعة اخرى
فانه في اول الامر يحتاج الى ان يستحضر في ذهنه صورة حرف حرف وصورة
نقرة نقرة ومتى كان الانسان باقيا في هذه الدرجة فانه يكون مقصرا

في تلك الصناعة ثم اذا واظب على تلك الحرفة مدة مديدة وتمرن
فيها حصلت له حالة عجيبة تسمى بالملكة في اصطلاح الحكما فانه يصير
بحيث يكتب على احسن الوجوه من غير ان يحتاج الى استحضار حرف حرف
في الخيال بل ربما كان مشغول القلب بمهم اخر وانه يكتب على احسن الوجوه
فههنا الفعل المحكم المتقن الواقع على اكمل الوجوه حاصل مع ان العلم
بتلك التفاصيل والاحوال غير حاصل فثبت بهذا ان صدور الفعل المحكم
المتقن لا يتوقف على كون فاعله عالما بل قد ذكرنا ان استحضار العلم بكل
واحد من تلك الحروف والاشكال ربما منع ذلك الفاعل من الاتيان بذلك
العمل على وجه الكمال والتمام الوجه الرابع هو ان الفلاسفة القائلين
بالموجب اتفقوا انكروا ان تكون ابدان الحيوانات الى تاثير الطبيعة والقوة
المصورة مع ان الطبيعة ليس لها شعور وادراك البتة فاذا قيل لهم كيف
يعقل اسناد هذه الافعال العجيبة والاثار المحكمة المتقنة الى قوة ليس
لها شعور وادراك اجابوا بان قالوا ان هذا غير مستبعد في العقول
وذلك لان الفاعل اذا صار ماهرا في صنعته كاملا في حرفته واراد
العقلا مدحه بانه صار كاملا في تلك الحرفة قالوا ان هذه الحرفة صارت
كالامر الطبيعي له فهذا اقرار من العقلا بان كمال حال العاقل الصانع ان يتشبه
في كيفية افعاله بالطبيعة وهذا يدل على اقرار العقلا بان افعال الطبيعة
اكمل وافضل من افعال الصناعة الوجه الخامس وهو ان الاحياز
متساوية والاوقات متساوية ثم ان المتكلمين قالوا انه اختص حدوث
العالم بوقت معين دون ساير الاوقات واختص حصول ذات العالم
بحيز معين دون ساير الاحياز فلما قيل لهم لم اختص حدوث العالم بذلك
الوقت دون ساير الاوقات ولم حصل العالم في ذلك الحيز دون ساير الاحياز
مع ان الاوقات باسرها متماثلة ومع ان الاحياز باسرها متماثلة فاجابوا
عنه بوجهين الاول انه لو حصل حدوث العالم في وقت اخر غير هذا الوقت
لكان السؤال المذكور باقيا ولو حصل العالم في حيز اخر سوى الحيز المعين

لكان السوال المذكور باقيا وكان سوالا يبقى على كل التقديرات فانه
ساقط والثاني انهم قالوا القادر المختار يمكنه ترجيح احد المثلين على الاخر
من غير مرجح اذا عرفت هذا فنقول اجسام العالم يمكن تركيبها وتاليفها
على وجوه كثيرة مختلفة غير متناهية واحد تلك الوجوه هو هذا الوجه
الواقع والفاعل القادر كان قادرا على هذا الوجه وعلى ساير الوجوه
الا ان القادر يمكنه ترجيح احد المثلين على الاخر لا لمرجح فصدر عن القادر
هذا الوجه المعين دون ساير الوجوه لمجرد كونه قادرا فان مذهبكم ان القادر
المختار يمكنه ترجيح احد المثلين على الاخر لا لمرجح او نقول ان القادر
لما كان قادرا على هذا الوجه وعلى ساير الوجوه لم يجز ان يقال لم وقع
هذا الوجه دون ساير الوجوه لان هذا السوال عائد على كل التقديرات
فكان ساقطا واذا ثبت هذا ظهر حينئذ ان مجرد كون الفاعل قادرا كافي
في وقوع هذه الاشيا على هذه الاحوال المخصوصة وحاصل الكلام ان كل
شخص من اشخاص الناس مخصوص بمقدار معين مع انه كان يمكن وقوعه اعظم
مما وقع عليه الان او اصغر مما وقع عليه الان وكذلك اختص بلون معين وخلقة
معينة وطبيعة معينة مع ان ساير الصور والاحوال كانت جايزة عليه
فاذا قلنا ولم وقع هذا الوجه المعين دون ساير الوجوه الجايزة لم يكن لنا
عنه جواب الا ان نقول القادر لمجرد كونه قادرا يمكنه ايقاع الشي على صفة
خاصة مع جواز ساير الصفات لان من صفة القادر المختار ترجيح احد المثلين
على الاخر لا لمرجح فاذا جوزنا هذا فلم لا يجوز ايضا ان القادر المختار
يمكنه ايقاع هذه الاجسام على هذه الصفات المطابقة للمصالح لمجرد
كونه قادرا من غير ان يعتبر في ذلك الفاعل القادر كونه عالما والله اعلم
السوال الرابع هب انا سلمنا ان فاعل الافعال المحكمة يجب ان يكون
له نوع شعور وادراك فلم لا يكفي في صدور الافعال المحكمة عنه كونه ظانا ولا
يشترط فيه كونه عالما والدليل على ان الاحتمال المذكور لازم وذلك لان اصحاب الحرف
والصناعات انما يأتون بتلك الافعال بناء على الظنون والحسبانات والاقوى

لصنعة الكتابة كيف يمكنه تحصيل العلم اليقيني باحوال شق راس القلم
وباحوال سطح الكاغد وباحوال كمية المداد وكيفيته وباحوال حركات
الاصابع بحسب ما الهامن الكمية والكيفية فكل هذه الاحوال مجهولة عند ذلك
الكاتب الا انه يظن ظنا غالبا ان هذه الالات والادوات موافقة لتحصيل
الصنعة المطلوبة فيستعمل تلك الالات في تلك الصنايع بناء على الظنون
والحسبانات فتحصل تلك الصنايع فثبت ان كل ما نشاهده في العالم من
الصنايع المحكمة المتقنة فانه انما يحصل بناء على الظنون والحسبانات
ولا حاجة في تحصيل شي منها الى العلم الجازم الموصوف بالقطع واليقين
واذا ثبت هذا فقد ظهر ان الاستدلال بالفعل المحكم المتقن على كون
فاعله عالما في غاية الضعف فان قالوا ان صاحب الظن قد يخطي وقد
يغلط وقد يعجز عن تحصيل مطلوبه فنقول لا نزاع في ان الامر كما
ذكرتم الا انا نرى الوجوه الكثيرة من النقايص والافات والتشويهات
الكثيرة في الخلقة حاصلة في تركيبات هذا العالم فلعل هذه الاحوال انما
حصلت لان فاعلها انما ركبها بناء على الظن والتخمين فتارة يقع على الوجه
الصواب الموافق للحكمة والمصلحة وتارة يقع على الوجه المضطرب الفاسد
واذا كان هذا الاحتمال قايما فعليكم ان تدلوا على انه غير محتمل وعلى انه
باطل حتى يتم دليلكم في الاستدلال بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل
عالما السوال الخامس انا كما راينا في هذا العالم افعالا محكمة متقنة
متسقة منتظمة وانها توهم كون مدبر هذا العالم عالما حكيما فقد نرى
هذا العالم ايضا مملوا من الافات والمخافات والتشويهات في الخلقة
والاحوال المنفرة مثل العمى والزمانة والفقر الشديد ونرى الانسان
الكامل في العلم والعمل محروما عن الخيرات الدنيوية ذليلا مهينا
تحت تصرف الجهال والارذال ونرى احمق الخلق مثل اراذل الصبيان
والنسوان يحصل لهم الاستيلا على اهل الدنيا والاستعلا على الخلق
وهذه الاحوال لا تليق بالرحيم العليم الحكيم وتقديره ان يقال

اما ان يقال خلق هذا العالم لرعاية حكمة ومصلحة او خلقه لمحض
القدرة من غير رعاية الحكمة والمصلحة فان كان الحق هو الثاني فحينئذ
هذه الوجوه الحاصلة من المصالح ما قصد الفاعل خلق العالم لاجلها
بل اتفق انه خصص هذا القسم بالايجاد والتكوين دون ساير الوجوه من
غير ان كان كونها مصلحة علة له فجاز هذا القسم على سبيل ساير الاقسام
واذا كان الامر كذلك علم انه لا يجوز ان يقال بمجرد القدرة كافي في اخراج هذه
الاشيا من العدم الى الوجود واما اذا قلنا انه تعالى خلق هذا العالم
لاجل الرحمة والحكمة وافاضة النفعة فنقول لو كان الامر كذلك
لما خلق فيها انواع الافات والمخافات فحيث حصلت هذه الاشيا
٥ علمنا انها انما حصلت اما لعدم العلم او لعدم القدرة واجب
عن هذا السوال فعل الاحكام والاتقان يدل على ان الفاعل عالم لان الفاعل
الجاهل يمتنع ان يصدر منه الفعل المحكم المتقن اما الافعال الفاسدة الخسيسة
فانها لا تدل على جهل الفاعل لان العالم يمكنه ان ياتي بالافعال الفاسدة
الخسيسة واعلم انه ليس المقصود من السوال المذكور ما توهمه هذا المجيب
بل المقصود منه انه كما قضى ظاهر العقل بان الفعل المحكم المتقن لا يصدر الا
من العالم قضى ظاهر العقل بان من كان موصوفا بالقدرة وبالعلم والرحمة
فانه لا يسلط على الضعفا انواع الالام والاوجاع ولا يسلط القوي
الظالم على الضعيف المظلوم وحيث شاهدنا هذه الاحوال في العالم
لزم القدح في احد هذه الصفات الثلثة فان جاز لكم ان تثبتوا كمال
القدرة والعلم والرحمة مع ان العقل يقضي بان حصول هذه الصفات
الثلثة يمنع من ايصال المضار والالام الى الضعفا علم انه لا يجوز لغيركم ان يقول
بانه حصل هذا القدر من الاحكام والاتقان في اجزا العالم من غير ان يكون
الفاعل عالما بل يكفي فيه كونه ظانا السوال السادس ان القول
بالاحكام والاتقان على مذهب ابي الحسن الاشعري غير معقول وبيانه
ان عنده البنية ليست شرطا لحصول الحيوة ولساير الصفات المشروطة

بالحيوة كالعلم والقدرة والسمع والبصر فان مذهبه ان الجوهر الفرد
لا يمتنع اتصافه بالحيوة وبالعلم وبالقدرة حتى يكون ذلك الجوهر الفرد
افضل خلق الله في العلم واقواهم في القدرة وفي ساير الكمالات من السمع
والبصر ولنحتج على صحة مذهبه بان هذه البنية مولفة من الاجزا
فاما ان يكون كون كل واحد من تلك الاجزا قابلا للحيوة وللعلم وللقدرة
مشروطا بكون الاخر كذلك واما ان يحصل هذه الحاجة من احد الجانبين
دون الثاني واما ان يكون كل واحد منها غنيا عن الاخر في هذه القابلية
والاول يوجب الدور والثاني يوجب امتياز احد المثلين عن الاخر بحكم
لازم ولما بطل هذان القسمان ثبت الثالث واذا ثبت هذا ثبت انه يصح
في كل واحد من هذه الاجزا التي لا تتجزى ان يكون موصوفا بالحيوة والعلم والقدرة
والسمع والبصر فاذا قيل له الا ترى انه متى اختلت هذه البنية واختلت
هذه الاعضا فانه تبطل الحيوة والعلم والقدرة فقال ذلك بحسب عادة
اجراها الله تعالى فاما ان يقال ان حصول الحيوة مفتقر الى حصول هذه البنية
او حصول الابصار والسماع مفتقر الى خلقة العين والاذن فليس الامر
الامر كذلك اذا عرفت هذا فنقول ان على مذهبه ليس لشي من التركيبات
والتصويرات اثر في حصول شي من المنافع والمصالح وعلى هذا التقدير
فانه لا يمكننا ان يقول انه تعالى انما خلق العين على هذه الخلقة لاجل
ان يكمل بها الابصار وانما خلق المعدة على هذا الوجه لاجل ان يكمل بها
فعل الهضم وعلى هذا التقدير فانه تبطل ما يذكره اصحاب التشريح من
منافع الاعضا ويخرج لا يتمكن من لمعط الاحكام والاتقان الا هذه الوجوه
فاذا بينا ان شيا منها لا يصح على مذهب الاشعري فقد بطل الاحكام
والاتقان على مذهبه فكيف يمكنه ان يستدل بالاحكام والاتقان على
علم الفاعل القادر الفصل الثالث في تقرير
طريقة اخرى سوى طريقة الاحكام والاتقان تدل على كونه تعالى عالما
بناء على كونه تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات اعلم ان ها هنا

طريقا اخر اقوى من دليل الاحكام والاتقان وتقريره ان يقول
قد عرفت ان العلم اما تصور واما تصديق ونقول اما تصور الحقائق
والماهيات فحاصل لله تعالى والدليل عليه وهو انه قد ثبت انه قادر
مختار والقادر المختار انما يفعل بواسطة القصد الى التكوين والتخليق
والقصد الى التكوين والتخليق مشروط بتصور تلك الحقائق فان من لم يكن
متصورا للماهية من الماهيات امتنع منه القصد الى تكوينها وتخليقها
والعلم بذلك ضروري فثبت انه تعالى متصور لهذه الماهيات جئنا
الى التصديقات فنقول انها ايضا حاصلة والدليل عليه وهو ان هذه
الحقائق منها متلازمة ومنها متعاندة ومنها لا متلازمة ولا متعاندة
اما المتلازمات فهي على قسمين منها ما يكون لزوما بغير وسط ومنها ما يكون
لزوما بوسط واللوازم التي تكون بوسط فهي ايضا متلاصقة ويكون
لزوم كل واحد منها لملاصقه لزوما بغير وسط واستلزام كل واحد منها
لملازمه المتصل به القريب منه انما يكون لذاته فاذا حصل تصور تلك الماهية
ثم ان تلك الماهية لذاتها توجب استلزام ذلك اللازم المتصل به فحينئذ
يلزم من حصول ذلك التصور حصول العلم بكون ذلك التصور مستلزما لذلك
اللازم ثم يلزم من العلم بحصول ذلك اللازم الثاني العلم بحصول اللازم الثالث
وهلم جرا الى اخر المراتب فلما كانت التصورات حاضرة كانت لوازمها معلومة
فيكون لزوم بعضها البعض معلوما ويكون منافاة بعضها البعض معلوما
والاشياء التي لا تكون متلازمة ولا متعاندة تكون هذه الاحوال منها ايضا
معلومة والحاصل انه لما ثبت حصول التصورات وثبت ان التصورات
عللا اما للملازمات واما للمعاندات او لانتفاء اللزوم والعناد وثبت ٥
ان تصور ذات العلة يوجب العلم بلوازمها ثبت ان الكل يصير معلوما
فهذا الطريق اضبط وعن الاشكالات ابعد وها هنا طريق اخرى
بتقرير هذا الكلام وهو ان نقول لما ثبت انه فاعل مختار فهو انما يفعل
بواسطة القصد الى الايجاد فلا بد وان يحصل عنده تصور معنى الموجود ولانه

لو لم يعرف ان الموجود ما هو امتنع منه ان يقصد الى الايجاد واذا عرف
ان الموجود ما هو والموجود من حيث انه موجود يقبل الانقسام الى الواجب
والممكن وجب ان يعرف هذا الانقسام واذا عرف هذا الانقسام فقد
عرف ان الواجب ما هو وان الممكن ما هو وبهذا الطريق متى عرف كليا فقد عرف
انقسامه الى جزئياته لما بينا ان تصور كل ماهية من حيث هي هي موجب
لانتقال الذهن منها الى لوازمها ثم من تلك اللوازم الى لوازم تلك اللوازم
بالغة ما بلغت فهذا طريق حسن يمكن تقويته بالمباحث المنطقية
المفرعة على ان العلم بالماهية يوجب العلم بلوازمها القريبة والله اعلم

الفصل الرابع في تقرير الوجوه التي استدل بها الشيخ
الرئيس ابو علي بن سينا في كتبه على كونه تعالى عالما بالمعلومات اعلم انه ذكر
في هذا الباب وجوها ثلثة فالطريق الاول الذي فيه كونه تعالى عالما
بذاته ثم يبين ان علمه بذاته يوجب كونه عالما بما سواه والطريق الثاني
يبين فيه كونه تعالى عالما بغيره ثم يبين انه متى كان عالما بما سواه فانه يجب
ان يكون عالما بذاته والطريق الثالث يذكر فيه ان الجوهر المجرد
اذا اتحد بالصورة المجردة حصل التعقل فالذي يكون مجرد الذات
اولى ان يكون عقلا ومعقولا وعاقلا فهذا مجموع الوجوه التي عول
عليها اما الطريق الاول فتقريره ان نقول انه عالم بذاته وكل من كان
عالما بذاته وجب ان يكون عالما بلازمه القريب ويلزم من علمه باللازم الاول
علمه باللازم الثاني وعلى هذا الترتيب حتى يصير جميع اللوازم معلومة فهذا الكلام
مبني على اصلين الاصل الاول انه تعالى عالم بذاته والدليل عليه انه تعالى
موجود قائم بنفسه مجرد عن الجسمية وكل ما كان كذلك فانه يجب ان يكون عالما
بذاته اما المقدمة الاولى فقد سبق اثباتها واما المقدمة الثانية
وهو ان كل ممكن كان قائما بنفسه غنيا عن المادة فانه لا بد وان يعلم نفسه
فالدليل على صحتها وجهان الاول انه قد بينا انه لا معنى للعلم الا حضور
ماهية المعلوم عند العالم فاذا حضرت ماهية مجردة عند ماهية مجردة

صارت الماهية العالمة بنفسها عالمة بذلك الشيء اذا ثبت هذا فنقول
الشيء اذا كان عالما بنفسه لم تكن حقيقته ووجوده حاصلا لغيره بل كانت
حقيقته حاصلة لنفسه فاذا كان حصول ماهية مجردة لماهية اخرى
مجردة يقتضي كون ذلك الموجود القايم بنفسه عالما فهاهنا لما حصلت
حقيقة ذلك الشيء لنفسها وجب كون ذلك الشيء عالما بنفسه وذلك هو المطلوب
والوجه الثاني انه لا شك في ان الواحد منا يعلم نفسه وقد ثبت ان العلم عبارة
عن حضور ماهية المعلوم في العالم فاذا علمنا نفسنا فاما ان يكون ذلك
لاجل ان صورة مساوية لنفسنا حضرت عند نفسنا او لاجل ان نفس نفسنا
حضرت عند نفسنا والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس احدهما
بالمحلية والثانية بالحالية اولى من العكس ولما بطل هذا القسم ثبت ان علمنا
نفسنا ليس الا حضور نفسنا عند نفسنا واذا كان كذلك وجب في كل شيء حضرت
نفسه عند نفسه ان يكون عالما بنفسه وواجب الوجود كذلك فوجب ان يكون
عالما بنفسه ولقايل ان يقول الكلام على هذه الحجة من وجوه الاول
ان هذا انما على ان العلم بالشيء عبارة عن حضور ماهيته في ذات العالم وقد
دللنا بالبراهين القاطعة على فساد هذا الاصل الثاني لو سلمنا هذا الاصل
لكنكم تدعون ان العلم بالماهية مشروط بحضور هذه الصورة او تدعون ان العلم
بالماهية نفس حضور هذه الصورة فان ادعيتم الاول فهو مسلم الا انه
لا يلزم من حصول شرط الشيء حصول ذلك الشيء فلم يلزم من حضور شيء لشيء
صيرورة ذلك الشيء عالما به وان ادعيتم الثاني فهذا باطل للوجوه الكثيرة التي
لخصناها في ابطال هذا الكلام الثالث هب ان حضور الماهية المجردة
عند ماهية اخرى مجردة نفس العلم فلم قلتم ان ذات الشيء حاضرة عند نفسه
وبيانه وهو ان حضور شيء عند شيء نسبة مخصوصة بينهما وحصول النسبة
مشروط بكون احد المنتسبين مغايرا للاخر فعند عدم التغاير يستحيل الحكم عليه
بكونه حاضرا عند نفسه لا يقال الكلام عليه من ثلثة اوجه الاول
ان حضور الشيء عند الشيء اعم من حضوره عند شيء يغايره ولا يلزم من نفي الاخص

نفي العام فلا يلزم من كذب قولنا ان الشيء لم يحضر عند غيره كذب قولنا
ان الشيء لم يحضر عند الشيء الثاني وهو ان كل ذات متشخصة فانها ماهية
تشخصت وتشخص تلك الماهية زائد على تلك الماهية فقد حصل هنالك امور
ثلثة احدها تلك الماهية والثاني تلك الشخصية والثالث المجموع الحاصل من
الماهية والشخصية واذا ثبت هذا فقد حصل التغاير بين المجموع وبين احد
اجزائه فلا يبعد ان يقال انه حضرت تلك الماهية عند ذلك الشخص الثالث
ان كل احد يعلم بالضرورة صحة قوله ذاتي كذا او كذا او ذاتك كذا وكذا
فيضيف ذاته الى نفسه وذلك يدل على صحة اضافة الشيء الى نفسه واذا صح
هذا لم يمتنع ان يقال ان هذه الذات حضرت عند نفسها فهذه الوجوه اقصى
ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الكلام واعلم ان الوجه الاول في غاية الضعف
لان قولنا حضور الشيء عند الشيء اعم من حضوره عند شيء يغايره كقولنا كون الشيء
محركا للشيء ومؤثرا في الشيء اعم من كونه محركا لشيء غيره ومن كونه مؤثرا في غيره
فان صح ما ذكرتم لزم جواز كون الشيء محركا لنفسه ومؤثرا في نفسه وعلة
لنفسه وان لم يلزم صحة هذا فكذلك لا يلزم ما ذكرتم واما الوجه الثاني
فهو احسن من الوجه الاول لانه قد حصل التغاير فيه من بعض الوجوه
وحصول التغاير بوجه ما يكفي في حسن الاضافة وفي امكانها ثم بتقدير
هذا المعقول بالوجه الثالث

وهو اطباق الناس على صحة اضافة الذات الى نفسها حيث قالوا
ذاتي وذاتك فهذا تمام الكلام في هذا السؤال والوجه الرابع
في السؤال هو انه ثبت في العقل كون الشي حاضرا عند نفسه وثبت ايضا
ان حضور الشي عند شي يقتضي حصول معنى العالمية الا انا نقول الشي
الذي حضر عند شي اخر حقيقة مخصوصة وهذا الذي يقولون انه حضر
عند نفسه حقيقة اخرى ولا يلزم من ثبوت حكم في حقيقة ثبوت مثل ذلك
الحكم في حقيقة مخالفة للحقيقة الاولى فهذا هو الكلام على الوجه الاول
واما الوجه الثاني فهو ايضا بنا على ان ادراك الشي عبارة عن حصول
صورة المعلوم عند العالم وقد ابطلناه ثم نقول سلمنا ذلك الا انا نقول
هب ان حضور نفسنا عند نفسنا يوجب كوننا عالمين بنفسنا فلم قلتم
ان حضور ذات الله تعالى عنده يوجب كونه عالما بنفسه وذلك
لان نفوسنا مخالفة بالماهية لذاته ولا يلزم من حصول حكم في شي حصول
مثل ذلك الحكم فيما يخالفه والله اعلم الاصل الثاني سلمنا ان الله تعالى
عالم بذاته المخصوصة فلم قلتم انه يلزم ان يكون عالما بسائر الاشيا وقد
احتجوا عليه بانه تعالى علة لما سواه لذاته فاذا علم ذاته نفسه
وجب ان يعلم كونها علة لما عداه واذا علم ذلك فقد علم ما عداه

---

لان من المحال ان يعلم كونه علة لما عداه مع انه لا يعلم ما عداه مسالة
يلزم من علمه بذاته المخصوصة علمه بمعلوله القريب ثم يلزم من علمه بمعلوله
الاول علمه بمعلوله الثاني لان المعلول الثاني معلول اول للمعلول الاول
وهكذا يلزم من علمه بالمعلول الثاني علمه بالمعلول النازل على الترتيب الثالث
من عنده طولا وعرضا واعلم ان هذا الاستدلال انما تم على مذهب من يقول
انه تعالى موجب بالذات لوجود هذه الممكنات اما من يقول انه تعالى فاعل
مختار فهذه الحجة لا تمشي على قوله ثم نقول انا اذا قلنا ان الالف
علة للبا فاما ان يكون نفس كونه الفا هو نفس كونه علة للبا واما ان يكون
كونه الفا مغايرا لكونه علة للبا لا انه من لوازمه والاول باطل لانا
بالضرورة نعلم تفرقة بين ان يقال الالف الف وبين ان يقال الالف علة
للبا ولولا التغاير والا لما حصلت هذه التفرقة وايضا فالالف اشارة
الى تلك الذات المخصوصة وكونه علة لكذا حالة نسبية اضافية والحقيقة
المخصوصة التي ليست هي في نفسها نسبة واضافة لا بد وان تكون مغايرة
للنسبة وللاضافة وايضا فانه يصح العلم بتلك الحقيقة المخصوصة مع الذهول
عن كونه علة للبا ويصح ايضا تعقل المفهوم من علية الالف مع الذهول عن
تلك الحقيقة المخصوصة وذلك يوجب التغاير اذا ثبت هذا فنقول ثبت
ان كون الالف الفا مغاير لكونه علة للبا واذا كان هذا لم يكن علمه بنفسه
المخصوصة وذاته المعينة عين العلم بكونه علة للبا اللهم الا ان يقال
ان علمه بذاته يوجب العلم بلوازمه الا ان هذا نفس المطلوب فاذا
جعلناه مقدمة في اثبات هذا المطلوب لزم اثبات الشي بنفسه وانه
باطل وتمام الكشف انا قلنا الدليل على انه يلزم من علمه بذاته المخصوصة
علمه بمعلوله الاول هو ان ذاته علة لذلك المعلول القريب فاذا
علم ذاته فقد علم كونه علة لذلك المعلول القريب فنقول موضع
المغالطة هو هذا الكلام فانكم ان اردتم ان ذاته نفس كونه علة
للمعلول القريب فهذا باطل وان سلمتم التغاير فلم قلتم انه يلزم من علمه

ها هنا كلام المصنف

بتلك الذات المخصوصة علة لكونه علة للمعلول المعين وهو النزاع
وثانيها انا نقول لم قلتم ان العلم بالشيء يوجب العلم بلوازمه فهذا تمام الكلام في البحث
عن هذه المقدمة ثم نقول الذي يدل على ان هذه المقدمة ليست حقة
وجوه الاول انا نعلم ماهيات كثيرة وحقائق كثيرة وكل حقيقة
يشير العقل اليها فان لها بالنسبة الى سائر الحقائق احوال ثلثة اما ان تكون
مستلزمة لها او منافية لها او لا مستلزمة ولا منافية وكونها مستلزمة
للامر الفلاني لازم من لوازم تلك الماهية وكونها منافية لنوع اخر من
الماهيات لازم اخر من لوازمها وكونها بحيث لا تكون مستلزمة لنوع
ثالث ولا منافية له نوع ثالث من اللوازم فلو لزم من العلم بماهية
من الماهيات العلم بلوازمها ونحن قد علمنا بعض الماهيات وجب ان نعلم
كونها مستلزمة للنوع الفلاني وكونها منافية للنوع الثاني وكونها
غير مستلزمة للنوع الثالث ولا منافية له ومتى علمنا ذلك وجب ان نعلم
جميع الماهيات فلو لزم من العلم بالماهية العلم بلوازمها لزم من العلم
بماهية واحدة العلم بجميع الماهيات التي لا نهاية لها ولما كان ذلك باطلا
فكذا ما ذكروه يجب ان يكون باطلا الثاني انا نعقل ماهية الجسم بالبديهة
ومن لوازم هذه الماهية اما حدوثها او قدمها على اختلاف القولين فلو كان
العلم بالماهية يوجب العلم بلوازمها لزم من العلم البديهي بماهية الجسم حصول
العلم البديهي بكونه قديما او محدثا ولما كان ذلك باطلا لزم بطلان ما ذكروه
الثالث وهو ان جوهر نفسنا جوهر قائم بنفسه مجرد عن الجسمية
وعلى انها فعلية فانكم تقولون نفسنا حاضرة لنفسنا فنفسنا عالمة بماهية
نفسنا فوجب ان يلزم من علمها بنفسها المخصوصة علمها بجميع اثارها
ولوازمها فكان يجب ان يكون علم النفس بكونها مجردة عن الجسمية وبكونها
واجبة الحدوث واجبة البقاء علما بديهيا وحينئذ لم يكن الامر كذلك
علمنا انه لا يلزم من العلم بالماهية العلم بجميع لوازمها الرابع كما ان
المعلول من لوازم العلة فكذلك العلة ايضا من لوازم المعلول فلو لزم من العلم
العلة

بالعلة العلم بالمعلول وجب ايضا ان يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة
لكنا نعلم ذواتنا المخصوصة واحوال ذواتنا ولا نزاع ان ذواتنا واحوال
ذواتنا معلولات للعلل العالية فلو لزم من العلم بالشيء العلم بلوازمه لزم
ان يلزم من علمنا بذواتنا واحوال ذواتنا علمنا بالعلل العالية على
التفصيل التام وحيث لم يلزم ذلك علمنا ان العلم بالشيء لا يوجب العلم
بلوازمه واعلم انه يمكن الجواب عن هذا السؤال فيقال العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول اما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلة والفرق
بين الصورتين ان العلة المعينة توجب لعينها ولذاتها ذلك المعلول المعين
فلا جرم صح ان يقال انه يلزم من العلم بتلك العلة المعينة العلم بذلك المعلول المعين
اما المعلول المعين فانه انما يفتقر لامكانه الى العلة والامكان لا يحوجه
الى تلك العلة والا لزم ان يكون كل ممكن محتاجا الى تلك العلة المعينة بعينها ومعلوم
ان الامر ليس كذلك بل الامكان يحوجه الى علة ما فاما وقوعه بتلك العلة
المعينة فانما كان لاجل انه لما وجدت تلك العلة وجب عنها لا جرم استند
ذلك المعلول اليه فثبت ان ذات المعلول لا تقتضي الاحتياج الى هذه
العلة بعينها وانما تقتضي الاحتياج الى مطلق العلة فلا جرم لم يلزم
من العلم بالمعلول المعين العلم بعلته المعينة فهذا فرق واضح معقول
بين الصورتين وبالله التوفيق الطريق الثاني من الطرق
التي ذكرها الشيخ الرئيس قال والدليل على انه تعالى عالم بغيره انه اذا
كان عالما بغيره وجب كونه عالما بذاته اما الاصل الاول وهو
قولنا انه عالم بغيره فالدليل عليه وهو انه لا يمتنع ان نعلم ذات الله
مع اي معلوم كان وقد بينا بالدليل ان العلم بالشيء لا يحصل الا عند انطباع
صورة المعلوم في العالم فاذا حصل العلم بذات الله مع العلم بغيره فقد حصل
هاتان الماهيتان في الذهن معا فحصول المقارنة بين هاتين الماهيتين
غير ممتنع فاما ان يكون صحة هذه المقارنة مشروطة بكون هذه الصورة
حاضرة في الذهن واما ان لا يكون والاول باطل لان حصول هذه الصورة

في الذهن مقارنة لهذه الماهية مع الذهن فلو كانت صحة هذه المقارنة
مشروطة بكونها حاضرة في الذهن وقد دللنا على ان حضورها
في الذهن مقارنة بينها وبين الذهن لزم ان تكون صحة المقارنة مشروطة
بحصول المقارنة لكن الشرط سابق على المشروط فيلزم ان يكون وقوع
الشيء سابقا بالرتبة على امكان وقوعه لكن الامكان سابق على الوقوع
فيلزم الدور وهو محال فثبت بهذا الدليل ان صحة هذه المقارنة غير
مشروطة بكون هذه الصورة حاضرة في الذهن واذا كان الامر كذلك
فسواء حصلت تلك الماهية في الذهن او في الخارج وجب ان يصح عليها هذه
المقارنة فلما كان الصورة المعقولة من ذات الله كان يجوز ان يقارنها
صور سائر المعقولات وجب ان يصح على ذات الله حال كونها موجودا
في الاعيان ان يقارنها صور سائر المعقولات لكنا قد بينا انه لا معنى
للتعقل والادراك الا هذه المقارنة فلما دل الدليل على ان هذه المقارنة جائزة
على ذات الله تعالى وجب القطع بانه يصح على ذات الله تعالى ان يكون عالما
بالاشياء اذا ثبت هذا فنقول كل ما صح على ذات الله تعالى وجب حصوله
لانه لو صح عليه امر من الامور مع انه لا يجب حصوله يكون التغير جائزا
عليه وذلك محال لان كل صفة يفرض فاما ان يكون ذات الله تعالى مستقلة ٥
باقتضائها واما ان يكون مستقلة بدفعها واما ان لا يكون مستقلة لا بالاقتضاء
ولا بالدفع والاولان يوجبان اما دوام الايجاب او دوام السلب وذلك
يمنع من جواز التغير والثالث يوجب المحال لان تلك الذات لا ينفك عن
ثبوت تلك الصفة وسلبها لكن ثبوتها وسلبها لا بد فيهما من سبب منفصل
عن الذات فعلى هذا الذات موقوفة التحقق على ثبوت تلك الصفة او
سلبها وذلك الثبوت وذلك السلب موقوف التحقق على ثبوت شيء
منفصل او سلبه والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء
فذات واجب الوجود موقوفة في تحققها على الغير والموقوف على الغير
ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال

فثبت ان التغير على ذات الله وصفاته محال محال واذا كان كذلك
فكل ما صح في حق الله تعالى وجب ان يكون حاصلا وقد ثبت انه يصح كونه تعالى
عالما بالمعلومات فوجب ان يكون عالما بها فهذا تمام الكلام في بيان
انه تعالى يجب ان يكون عالما بما سواه والاصل الثاني انه اذا
ثبت ان الامر كذلك فنقول يجب ايضا ان يكون عالما بذاته لان كل من علم
شيئا فانه يمكنه ان يعلم كونه عالما به والعلم بكونه عالما بكذا حكم على ذاته
بكونه عالما بكذا وكل تصديق فانه مسبوق بتصور طرفيه فالعالم بغيره
يمكنه ان يعلم ذاته ومتى ثبت الامكان فقد ثبت الوجوب بالدليل المتقدم
فثبت انه تعالى عالم بكل ما سواه وانه عالم بذاته المخصوصة هذا تلخيص
هذا الكلام على احسن الوجوه وهو المراد من قول الشيخ الرئيس في كتاب
الاشارات في النمط الثالث في النفس الارضية كل من يعقل شيئا فانه
يمكنه ان يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله الى اخر هذا الفصل
ولقائل ان يقول الاعتراض على هذا الكلام من وجوه الاول
لا نسلم انه يمكننا ان نعقل ذات الله تعالى فضلا عن ان يقال انه يمكننا
ان نعقل ذاته مع تعقل سائر الذوات وتقرير هذا الكلام وهو ان مذهب
الحكماء ان كنه ذات الله غير معقول للبشر وانما المعلوم عند الخلق من الله
تعالى الصفات السلبية والصفات الاضافية فاما الذات المخصوصة من حيث هي هي
فغير معلومة للخلق واذا ثبت ان تلك الذات المخصوصة غير معلومة البتة
كان القول بانه يصح العلم حال حصول العلم بغيرها خطأ السؤال الثاني
سلمنا انه يصح ان يصير ذات الله تعالى معلومة فلم قلتم انه يصح العلم بها
مع العلم بغيرها وتقريره انا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى
وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم فانه لا يمكننا في ذلك الوقت
توجيه الذهن نحو استحضار معلوم اخر والعلم بذلك ضروري ولذلك
فان من كان مشتغل الفكر في مسئلة منطقية فانه في تلك اللحظة لا يمكنه
توجيه الذهن نحو مسئلة هندسية والعلم بذلك ضروري وهذا الدل

على ان الجمع بين علمين في الذهن دفعة واحدة محال او نقول انه
وان كان ذلك ممكنا في الجملة الا انه هاهنا غير ممكن لانه ثبت بالاستقرا
ان القوى الجسمانية حال شعورها بالمحسوسات القوية لا يمكنها الشعور
بالمحسوسات الضعيفة فالسراج اذا وضع في مقابلة قرص الشمس لا يحس
بذلك السراج والبعوضة اذا طنت عند ظهور الرعد لا يحس بطنين البعوضة
فكذلك هاهنا ذات الله تعالى اعظم الموجودات فعرفانه اعظم المعارف
فعند حضور عرفانه في العقل يمتنع حضور عرفان غيره فلم قلتم انه
ليس الامر كذلك فان قالوا انا اذا عرفنا ان العالم مفتقر في وجوده
الى ايجاد واجب الوجود فهذا علم باضافة مخصوصة بين العالم وبين
واجب الوجود والعلم باضافة امر الى امر مشروط بالعلم بالمضافين
فحال حصول العلم بهذه الاضافة وجب ان يكون العلم بالعالم والعلم
بواجب الوجود حاضرا وذلك يقتضي جواز حصول العلم بواجب الوجود
مع العلم بغيره فنقول هذا مغالطة محضة وذلك لان العلم بكونه
واجب الوجود علم بصفة من صفاته وليس هذا علما بذاته المخصوصة واذا
كان الامر كذلك لم يلزم من علمنا بمعنى كونه واجب الوجود علمنا بذاته
المخصوصة فزال هذا السوال والوجه الثالث في السوال هب انه يصح
منا ان نجمع بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكذا او كذا الا ان هذا الاستقرا
انما يطرد في الاشيا التي جربناها ووجدنا هاهنا انه لا يمتنع الجمع بين العلم
به بالله تعالى وبين العلم بتلك الاشيا ولا يلزم من صحة هذا الحكم في بعض الصور صحته
في جميع الصور فلعل هاهنا معلومات لا يمكن الجمع بين العلم بها وبين العلم بالله تعالى
اللهم الا اذا حصلت التجربة في جميع المعلومات التي لا نهاية لها الا ان دخول
ما لا نهاية له في الوجود محال فكانت هذه التجربة ممتنعة فكان الحكم بصحة المقارنة
بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكل واحد من المعلومات محضا حكما مبنيا
على الاستقرا والتجربة في الصور العقلية السوال الرابع هب انا
سلمنا صحة هذه المقارنة بين العلم بذات الله تعالى وبين العلم بكل واحد من
المعلومات

لكن لم قلتم انه يصح حصول المقارنة بين العلم بالله وبين مجموع العلوم المتعلقة
بالمعلومات فان الحكم الثابت في حق كل واحد واحد من الاشيا قد لا يكون ثابتا
في حق المجموع ومقصودكم من هذا الدليل حصول المقارنة بين العلم ب
ذات الله تعالى وبين مجموع صور المعلومات السوال الخامس هب
ان حصول المقارنة بين هذه العلوم ممكن فلم قلتم ان حصول المقارنة
بين ماهيات هذه المعلومات ممكن وهذا بنا على ان تعقل الاشيا لا يتم
الا عند ارتسام صور المعلومات في ذات العالم وقد سبق الاستقصا
في هذا الباب السوال السادس سلمنا ان هذه المقارنة ممكنة فلم
لا يجوز ان يقال امكان هذا النوع من المقارنة مشروط بكون هذه الماهيات
ذهنية قوله لان حصول تلك الصورة في جوهر النفس مقارنة بين تلك
الماهية وبين جوهر النفس فلو كان امكان المقارنة مشروطا بكونها في النفس
يلزم ان يكون امكان الشي مشروطا بحصوله وذلك محال قلنا هذا محض
المغالطة وبيان هذه المغالطة مشروط بتقديم مقدمة وهي انا نقول
ان المقارنة بين الشيئين جنس تحته انواع ثلثة احدها مقارنة الحال للمحل
وثانيها مقارنة المحل للحال فهذه المقارنة مخالفة بالماهية للنوع الاول بدليل
ان هذا النوع يحصل للمحل ويمتنع حصوله للحال والنوع الاول على الضد
من ذلك وثالثها مقارنة الحالين في محل واحد وهذا النوع يخالف بالماهية
للنوعين الاولين واذا ثبت كون هذه الاقسام الثلثة انواعا مختلفة
بالماهية لم يلزم من ثبوت حكم لنوع واحد منها ثبوته لساير الانواع
اذا ثبت هذا فنقول اذا حصلت المقارنة بين العلم بالله تعالى وبين العلم ب
شي اخر فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة الحالين في محل واحد واما حصول
المقارنة بين الصور النفسانية وبين جوهر النفس فهذه المقارنة عبارة
عن مقارنة الحال للمحل وهذا النوع مغاير بالماهية للنوع الاول واما
كون الذات الموجودة خارج الاعيان بحيث تقارنها الصور العقلية
فهذه المقارنة عبارة عن مقارنة المحل للحال واذا ثبت هذا فنقول

لما حصلت المقارنة بين العلم بالله وبين العلم بسائر الاشيا فقد حصلت
المقارنة بين هذه الصور الذهنية بحيث تكون هذه المقارنة عبارة عن
مقارنة الحالين في محل واحد وان هذا النوع من المقارنة مشروطة بكون
تلك الاشيا حالة في محل واحد ويصير حاصل الكلام ان امكان النوع الاول
من المقارنة مشروط بحصول النوع الثاني من المقارنة وعلى هذا التقدير
فلا يلزم ان يكون امكان الشي موقوفا على حصوله بل يلزم ان يكون امكان
نوع معين من المقارنة موقوف على حصول نوع اخر من المقارنة وذلك
مما لا امتناع فيه البتة ثم نقول حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الصورة الذهنية
مساوية للموجود الخارجي في تمام الماهية فلما صحت المقارنة عليها
حال كونها ذهنية وجب ان يصح هذه المقارنة عليها حال كونها خارجية
وهذا غلط لان مقارنة بعضها مع البعض مقارنة الحالين في المحل الواحد
ومقارنتها مع جوهر النفس مقارنة الحال في المحل وبتقدير ان يوجد شي
منها في الاعيان فمقارنتها سائر الصور مقارنة المحل للحال وهذه
الانواع الثلثة من المقارنة مختلفة في الماهية ولا يلزم من جواز احد هذه
الانواع على ماهية جواز سائر الانواع عليها لما ثبت ان الماهيات
المختلفة لا يجب تساويها في الاحكام فثبت ان هذا الكلام مغالطة محضة
السوال السابع نقول ان دل ما ذكرتم على ان كل ما صح على الماهية
حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها حال كونها خارجية الا ان
هاهنا دلايل تمنع من ذلك وهي من وجوه الاول ان الماهية حال
كونها ذهنية عرض محتاج الى المحل وحال كونها موجودة في الخارج جوهر
قايم بالنفس والعرض يستحيل ان ينقلب جوهرا وبالضد وذلك يدل على انه
ليس كل ما صح على احدهما فانه يصح على الثاني والوجه الثاني ان هذا الكلام
انما يصح لو قلنا انا اذا عرفنا الله تعالى كان الصورة العقلية في
مساوية في تمام الماهية لذاته واجب الوجود لذاته وهذا يقتضي ان
يكون ماهية واجب الوجود لذاته نوعا تحته اشخاص وذلك بالاتفاق محال

[illegible]

والوجه الثالث انا اذا ادركنا ماهية السما فلو كان هذا الادراك
والشعور صفة مساوية لماهية السما على سبيل التمام والكمال لزم كون
هذه الصورة الذهنية سما ومعلوم بالضرورة ان ذلك باطل لان هذه
الصورة الذهنية عرض لا حس ولا عقل والسما جسم عظيم موصوف بالصفات
المعلومة وكون هذه الصورة الذهنية مخالفة لجوهر السما في الماهية امر
معلوم بالضرورة الوجه الرابع ان حاصل كلامكم هو انه اذا كانت
الصورة العقلية من ذات الله تعالى لا يمتنع عليها مقارنة سائر الصور وجب
ان لا يمتنع على ذات الله تعالى مقارنة سائر الصور لان حكم الشي يجب
ان يكون مساويا لحكم مثله فنقول فعلى هذا لما صح في تلك الصورة
العقلية ان تكون محتاجة الى ذلك المحل وجب ان يصح على ذات الله ان يكون
محتاجا الى ذلك المحل او يكون حالا فيه فاذا لم يلزم من التماثل المذكور
هذا فكذلك لا يلزم ما ذكرتم الوجه الخامس انه لما كانت الصور
الذهنية مساوية في تمام الماهية للذوات الخارجية وثبت ان كل ما صح
على الشي صح على مثله فلما كانت هذه الذوات الخارجية يصح عليها
ان تكون عالمة بالاشيا وجب ان يصح على هذه الصور الذهنية حال
كونها ذهنية ان تكون عالمة بالاشيا ولما لم يلزم من التماثل المذكور
هذا فكذلك لا يلزم ما ذكروه والله اعلم السوال الثامن سلمنا ان الذات
عند كونها موجودة في خارج الذهن يصح عليها ان تقارنها سائر الصور
لكن لم قلتم انه يلزم من هذا القدر صحة كون تلك الذات عالمة وبيانه انه
لو كان العلم نفس هذه المقارنة لكان ما ذكرتم لازما الا انا بينا ان بتقدير
صحة القول بالصور الذهنية فالحق انه ليس العلم عبارة عن نفس تلك
الصور الذهنية بل عن نسبة مخصوصة مشروطة بحصول تلك الصور
الذهنية واذا كان كذلك لم يلزم من حصول هذه الصور حصول العلم
لاحتمال ان حصول النسبة المسماة بالعلم كما انه مشروط بحصول الصورة
الذهنية فكذلك مشروط بشرايط اخرى وتلك الشرايط الاخر مفقودة
هاهنا

ففات الحكم لفوات تلك الشرايط السوال التاسع هو انه
ثبت انه يصح على ذات الله تعالى كونه عالما بالاشيا الا ان الحكم لا يكفي
في حصوله كون القابل قابلا بل لا بد معه من حصول المقتضي فهذه الحالة
وان كانت ممكنة بالنظر الى القابل الا انه لم يوجد المقتضي لزم ان يبقى
على الامتناع لفوات المقتضي لا لعدم القابلية وسا[ير] فوات المقتضي
ان المقتضي لحصول تلك العالمية اما تلك الذات المخصوصة او غيرها
فاذا لم تكن تلك الذات المخصوصة مقتضية لهذا الاثر ولم يكن غيرها
صالحا لهذا الاقتضا فحينئذ فات المقتضي ففات الاثر لفقدان
المقتضي وان كانت القابلية حاصلة السوال العاشر سلمنا
انه تعالى عالم بغيره فلم قلتم انه يجب ان يكون عالما بذاته قوله لان
كل من علم شيا امكنه ان يعلم كونه عالما بذلك الشي وذلك يوجب كونه عالما
بذاته لان كل تصديق فانه مسبوق بتصور الطرفين قلنا السوال
عليه من وجهين الاول ان هذا يشكل بانا انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص
بانه انسان وليس يعرض بقولنا هذا الشخص انسان قضية موضوعها
قولنا هذا الشخص ومحمولها قولنا انسان والاول شخصي والثاني كلي فلو كان
الحاكم على شي بشي يجب كونه متصورا لهما لزم وجود قوة واحدة تكون
مدركة للشخصي وللمعنى الكلي وهذا عند الشيخ محال لان مدرك الاشخاص
يجب ان يكون جسمانيا ومدرك الكليات يجب ان يكون مجردا عند الشيخ
الثاني ان من علم شيا لو وجب ان يعلم كونه عالما لكونه عالما لزم في
المرتبة الثالثة ان يعلم كونه عالما بكونه عالما بكونه عالما به واذا كان
كل ما يصح في حقه واجب الوجود لزم انه ان يكون حاصلا بالفعل
لزم ان تكون هذه المراتب التي لا نهاية لها حاصلة بالفعل في حق واجب
الوجود بحسب علمه بكل واحد من الاشيا فيلزم منه حصول علوم لا نهاية
لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها ويلزم منه ايضا حصول علل
ومعلولات لا نهاية لها في تلك العلوم دفعة واحدة وانه محال

فهذا تمام السوال على هذه الطريقة وبالله التوفيق
الطريق الثالث من الوجوه التي تمسك الشيخ بها في اثبات
كونه تعالى عالما بالمعلومات انه قال في كتاب المبدا والمعاد ان جوهر
النفس قبل حلول الصورة المجردة فيه يكون عاقلا بالقوة فاذا حلت
الصورة المجردة فيه صارت النفس بسببها عاقلة بالفعل فلما صار
جوهر النفس بسبب حلول هذه الصورة فيه عاقلا بالفعل بعد ان كان
عاقلا بالقوة فلو قدرنا هذه الصورة جوهرا قائما بالنفس كان اولى ان
تكون عاقلة بالفعل كما ان الحرارة لما حلت في جوهر النار صار جوهر النار
بسبب حلول تلك السخونة فيها مسخنا فلو فرضنا نفس تلك الحرارة قائمة
بنفسها وجب ان تكون اولى بكونها مسخنة فهذا حاصل هذه الطريقة
الا انه طول في تقسيمات هذا الدليل في كتاب المبدا والمعاد وهذا الدليل
كما تراه ماخوذ من باب الاولى والاخلق وانه لا يفيد الا الظن الضعيف
فهذا تمام كلمات الناس في اثبات كونه تعالى عالما وبالله التوفيق
ومن الناس من ذكر في اثبات كونه تعالى عالما وجوها اخر فالاول
ان الباري تعالى اكمل الموجودات وصفة العلم صفة كمال وعدمه نقص
فوجب الجزم بكونه تعالى موصوفا بهذه الصفة وبهذا الطريق يثبت كونه
تعالى عالما بجميع المعلومات لتنزيهه عن الجهل الوجه الثاني هو
ان الواحد منا عالم فهذا العلم انما حدث من الله اما بواسطة او بغير
واسطة وكل كمال حصل للمعلول فان كونه للعلة اولى فوجب الحكم
بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات والله اعلم الفصل
الخامس في المسايل المفرعة على اثبات كونه تعالى عالما فالمسالة
الاولى من الناس من قال ان كونه تعالى عالما بنفسه محال واحتج عليه
بان علم الشي بالشي نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وحصول
النسبة مشروط بحصول التغاير فالشي الواحد بالاعتبار الواحد
يمتنع حصول النسبة فيه فيمتنع كونه عالما بنفسه قالوا وليس لاحد
ان يجيب عن هذا

من وجوه الاول ان هذا ابطل بعلم كل واحد منا بنفسه والثاني
ان اعتبار كونه عالما مغاير لاعتبار كونه معلوما فهذا القدر من
التغاير يكفي في صحة حصول هذه النسبة لانا نجيب عن الاول
بقولنا ان نفس الواحد منا ليست فردة منزهة عن جميع جهات التركيب
بل لا بد وان يحصل فيها جهة من جهات التركيب والتاليف فلا جرم امكن
حصول الاضافة والنسبة فيها من بعض الوجوه فلا جرم صح كونه عالما
بنفسه اما ذات الحق سبحانه فانها منزهة عن جميع جهات التركيبات
فردة من كل الوجوه فيمتنع حصول النسب والاضافات فيها
فوجب ان يمتنع فيه كونه عالما بذاته واما السؤال الثاني فنقول
العلم نسبة مخصوصة وحصول النسب مشروط بحصول المغايرة فلو كانت
تلك المغايرة هي المغايرة الحاصلة بين المفهوم من كونه عالما وبين المفهوم
من كونه معلوما فحينئذ تكون المغايرة الحاصلة بهذا الاعتبار متأخرة
بالرتبة عن حصول العلم لكن حصول العلم لتلك الذات متقدم بالرتبة
على صيرورتها عالمة ومعلومة فيلزم وقوع الدور وهو محال فهذا تمام
الكلام في تقرير هذه الشبهة ونقول الدليل على كونه تعالى عالما بذاته
المخصوصة وجهان الاول ما ذكرناه في الطريق الاول انه جوهر مجرد
عن المادة وكل ما كان كذلك فذاته حاضرة لذاته وكل ما كان كذلك
فانه يكون عالما بذاته وتمام الكلام في تقرير هذا المعنى قد سبق الوجه الثاني
ان كل من علم شيئا فانه يمكنه ان يعلم كونه عالما به وذلك مشروط بكونه عالما
بنفسه على ما بيناه واما الشبهة التي ذكروها فالجواب عنها انا
بينا ان ذات الله تعالى ذات معينة وكل ما كان كذلك فهناك ماهية
وهناك تعين وهناك مجموع تلك الماهية مع ذلك التعين فقد حصلت المغايرة
من هذا الوجه وهي كافية في امكان حصول النسب والاضافات لتلك
الذات والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان كل ذات عقلت نفسها
فتلك الذات عاقلة وهي بعينها ايضا معقولة فعقلها لنفسها هل هو

عين نفسها ام لا قال الشيخ الرئيس انه تعالى عقل وعاقل ومعقول
والكل شيء واحد وذلك لانه ذات مجردة فبما انه ماهية مجردة فهو
عقل وبما انه حصل له هوية فهو معقول وبما انه حصلت له ماهية
فهو عاقل فالعقل والعاقل والمعقول شيء واحد ولقائل ان يقول
السؤال عليه من وجوه الاول ان لفظ العقل والعاقل والمعقول
اما ان تكون الفاظا مترادفة او متباينة فان كان الاول لم يكن في ذكرها
فائدة معنوية وان كان الثاني فهي اما ان تكون مفهومات سلبية او ثبوتية
والاول باطل لانا دللنا على ان معنى الشعور والادراك ليس مفهوما
سلبيا وبطل الثاني ولا شك انها ليست مفهومات متباينة بل هي صفات لهذه
الذات وحينئذ يبطل قوله ان هذه الالفاظ الثلثة لا تفيد كثرة في المعنى
الوجه الثاني وهو انا قد دللنا على ان معنى الشعور والادراك معنى
نسبي اضافي فيمتنع كونه عين تلك الذات المخصوصة الوجه الثالث ان
العاقل يتفرع على حصول التعقل وكونه معقولا لنفسه يتفرع على كونه
عاقلا لنفسه فهذه المفهومات الثلثة يتفرع بعضها على بعض فيمتنع
كونها مفهوما واحدا والله اعلم المسئلة الثالثة في تقرير
دلائل المتكلمين في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قالوا انه تعالى
يصح ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات التي لا نهاية لها والموجب
لكونه تعالى عالما هو ذاته المخصوصة ومتى كانت الصحة حاصلة في
الكل وكان الموجب هو ذاته المخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع المعلومات
فهذه مقدمات ثلثة لا بد من تقريرها فالمقدمة الاولى قولنا
انه تعالى يصح ان يكون عالما بكل واحد من المعلومات والدليل عليه
انه ثبت انه تعالى عالم قادر وكل من كان قادرا فانه يجب ان يكون حيا
وكل من كان حيا فانه لا يمتنع عليه ان يكون عالما بكل واحد واحد من
المعلومات والعلم به بديهي يعني انه تعالى لا يمتنع كونه تعالى عالما بكل
واحد واحد من المعلومات واما المقدمة الثانية فهي قولنا المقتضي

وهو انا قد بينا
لتلك العالمية ليس الا ذاته المخصوصة والدليل عليه
ان كون الشي عالما بالشي نسبة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم
والنسب لا يمكن ان يكون امورا قائمة بانفسها والعلم به ضروري
بل لا بد وان يكون صفات لغيرها فالعالمية صفة مفتقرة الى الغير
والمفتقر الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من سبب فعالميته الله
لا بد لها من سبب وذلك السبب اما تلك الذات المخصوصة سوا كانت
بواسطة او لا بواسطة واما ان يكون غير تلك الذات والقسم الثاني باطل
والا لزم ان يفتقر في حصول صفة العالمية له الى سببه منفصل وهو محال
فبقي الاول فثبت ان المقتضي لكونه تعالى عالما ليس الا ذاته المخصوصة
اما المقدمة الثالثة فهو قولنا انه لما ثبت انه تعالى يصح ان يكون
عالما بكل واحد من المعلومات وثبت ان المقتضي لحصول تلك العالمية
هو ذاته المخصوصة وجب الحكم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات
والدليل عليه ان جميع العالميات صحيحة على تلك الذات والذات موجبة
لبعضها ونسبة تلك الذات اليها باسرها على السوية فلم يكن كونها
مقتضية لبعض تلك العالميات اولى من كونها مقتضية للبواقي وقد ثبت
ان تلك الذات مقتضية لحصول بعض تلك العالميات فوجب ان يكون
مقتضية لحصول كلها لان الرجحان حال حصول الاستوا غير معقول فثبت
انه يجب كونه تعالى عالما بجميع المعلومات التي لا نهاية لها هذا تمام تقرير هذا الدليل
ولقايل ان يقول السوال عليه من وجوه الاول لا نسلم انه يصح كونه
عالما بكل واحد واحد من المعلومات قوله انه قادر عالم وكل قادر
عالم فانه حي وكل حي فانه يصح ان يعلم كل واحد واحد من المعلومات
قلنا هذا مغالطة لان معنى الحي انه الذي يصح ان يعلم ويقدر فقوله كل
قادر عالم فانه حي معناه ان كل قادر عالم فانه لا يمتنع ان يكون موصوفا
بتلك القدرة وبذلك العلم فلم قلتم ان كل من لا يمتنع ان يكون موصوفا بالقدرة
المخصوصة وبالعلم المخصوص فانه لا يمتنع ان يكون موصوفا بساير العلوم

فان كان قولنا ان كل من علم شيا امكنه ان يعلم ساير المعلومات مقدمة
بديهية فاتركوا هذا الدليل واقنعوا بدعوى البديهة وان كانت
مقدمة نظرية فلا بد من تقريرها من الدليل وما ذكرتموه وان كان يوهم
انه دليل الا ان بالبحث الذي ذكرناه ظهر انه اعادة تلك المقدمة
بعبارة اخرى والسوال الثاني هب انا سلمنا ان تلك الذات
المخصوصة لا يمتنع عليها كونها عالمة بساير المعلومات فلم قلتم انه
يجب كونها عالمة بساير المعلومات قوله تلك الذات المخصوصة هي
الموجبة لتلك العالمية ونسبة تلك الذات الموجبة لتلك العالمية الى ساير
العلوم على السوية قلنا هذا ممنوع فلم لا يجوز ان يقال تلك الذات
المخصوصة توجب لذاتها بعض العالميات دون بعض وقوله ليس كونها
موجبة لبعض تلك العالميات اولى من كونها موجبة لساير كلام ضعيف
لانا نقول اتدعي انه ليس بعضها اولى من البعض في نفس الامر او تدعي
عدم هذه الاولوية في عقولنا واذهاننا والاول ممنوع وذلك لان
العلم بهذا المعلوم يخالف العلم بذلك المعلوم الثاني ولا يلزم من كون الذات
موجبة لشي كونها موجبة لما يخالف ذلك الشي لان الحقايق المختلفة لا يجب
استواها في الاحكام والاثار والثاني وهو عدم الاولوية في اذهاننا وافكارنا
مسلم الا ان هذا لا يفيد الا ان العقل يتوقف في هذا الحكم ولا يجزم فيه
بشي البتة فاما ان يجزم فيه بعدم التفاوت فهو باطل الا تري ان المتكلمين
يقولون العلم صفة متعلقة بالمعلوم ثم زعموا ان العلم بكل معلوم ماهية
مخالفة لماهية العلم المتعلق بالمعلوم الاخر فذلك العلم المخصوص ماهية
مخصوصة تقتضي لماهيتها المخصوصة التعلق بذلك المعلوم المعين دون
ما سواه واذا عقل هذا في العلم فلم لا يجوز ايضا ان يقال تلك الذات
المخصوصة توجب لذاتها التعلق ببعض المعلومات دون البعض فهذا
جملة الكلام في هذا الباب والله اعلم والاولى في هذا الباب ان يقول
لا شك انه تعالى اكمل الموجودات والجهل باي معلوم كان صفة نقص

وصريح العقل يقضي بوجوب تنزيه الله تعالى عن النقص فوجب الحكم بكونه
تعالى عالما بجميع المعلومات وايضا فهذا القول اقرب الى الاحتياط
فوجب المصير اليه والله اعلم واعلم ان المخالف له فقامان احدهما
انه ينازع في اصل العالمية والثاني الذين ينازعون في كونه تعالى عالما
بجميع المعلومات اما المقام الاول فقد ذكروا فيه وجوها
من الشبهات الشبهة الاولى قالوا لو كان عالما بشيء لكان كونه
عالما اما ان يكون عين ذاته واما ان يكون غير ذاته والقسمان باطلان
فبطل الملزوم اما الحكم فظاهر واما انه يمتنع ان يكون علمه بالمعلومات
عين ذاته فلوجوه الاول انا نعلم بالضرورة ان قولنا واجب الوجود
واجب الوجود فانه لا يفيد شيئا وقولنا واجب الوجود عالم يفيد معنى
معنى منظوما ولولا التغاير لما حصل الفرق الثاني انه يقتضي قولنا انه
واجب الوجود هو انه ليس واجب الوجود ويقتضي قولنا انه عالم هو انه
ليس بعالم ونعلم بالضرورة ان قولنا انه عالم لا يناقضه قولنا انه ليس
واجب الوجود وقولنا انه واجب الوجود لا يناقضه قولنا انه ليس بعالم
ولولا ان المفهوم من قولنا انه عالم ليس نفس المفهوم من قولنا انه واجب
الوجود لذاته والا لما صحت هذه الاحكام والثالث انا اذا قلنا واجب
الوجود عالم فهو قضية مفهومة قابلة للتصديق والتكذيب والشك
والشبهة وكل قضية يكون محمولها عين موضوعها فانها لا تكون كذلك والرابع
وهو انه يمكننا تعقل كونه واجب الوجود لذاته مع الشك في كونه عالما
ويمكننا تعقل كونه عالما مع الشك في كونه واجب الوجود لذاته وذلك يوجب
التغاير الخامس ان المعلوم يغاير ما ليس بمعلوم والسادس انا بينا ان العلم
عبارة عن التعلق المخصوص وعن النسبة المخصوصة وذات الله تعالى ذات
قائمة بنفسها ومن المعلوم بالضرورة ان الذات القائمة بنفسها مغايرة
للنسبة المخصوصة فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع ان يكون علمه عين ذاته
واما بيان انه يمتنع ان يكون علمه غير ذاته فالدليل عليه ان ذلك العلم اما

ان يكون موجودا قائما بنفسه واما ان يكون صفة قائمة بذاته والاول باطل
لان كونه عالما بالمعلوم صفة له وصفة الشيء يمتنع كونها قائمة بذاتها فثبت
ان كونه عالما بالاشياء صفة مفتقرة الى ذاته والصفة المفتقرة الى الذات
تكون ممكنة بنفسها وكل ممكن فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر ليس الا تلك
الذات الا ان هذا باطل من وجوه الاول ان ذاته مؤثرة في وجود العالم
فلو كانت مؤثرة في حصول ذلك العلم لكان قد صدر عن الواحد اكثر من الواحد وهو
محال الثاني ان الموصوف بذلك العلم هو تلك الذات فلو كان المؤثر فيه ايضا
نفس تلك الذات لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد قابلا وفاعلا
وهو محال والثالث ان افتقار الاثر الى المؤثر يمتنع ان يحصل حال بقاء الاثر
والا لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وهو محال فوجب ان يكون افتقاره اليه
حال العدم او حال الحدوث وعلى التقديرين فكل ما يكون مفتقرا الى المؤثر فانه يحدث
فوجب فيما لا يكون محدثا ان لا يكون مفتقرا الى المؤثر وعالمية الله تعالى قديمة
فامتنع افتقارها الى المؤثر الشبهة الثانية ان تعقل العلم اما ان يكون
صفة كمال او ما لا يكون فان كان الاول فيلزم ان يقال ان ذاته ناقصة
بذاتها مستكملة بتلك الصفة المغايرة والناقص يمتنع كونه الها وان كان الثاني
وجب تنزيه الله تعالى عنه لان ما لا يكون صفة كمال امتنع الحكم بكونه تعالى
موصوفا به الشبهة الثالثة انا قد ذكرنا ان العلم نسبة مخصوصة
واضافة مخصوصة وحصول النسبة والاضافة مشروط بحصول المتضايفين
مثلا ابوة زيد لعمرو لا يمكن حصولها الا بعد حصول ذات زيد وذات عمرو
فلما كانت المعرفة والعلم نسبة مخصوصة وجب ان يكون حصولها موقوفا
على حصول المضافين اذا ثبت هذا فنقول ذات الباري تعالى لا يكون
كافية في حصول الصفة المسماة بالعلم لانا بينا ان العلم نسبة وحصول
النسبة لا يستقل به شيء واحد من المنتسبين فاذن ذات الباري تعالى يمتنع خلوه
عن العلم والعلم موقوف على المضاف الثاني لزم ان يكون ذات الله تعالى
موقوف التحقق على اعتبار غيره والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم

ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال الشبهة
الرابعة قالوا العلم عند الفلاسفة عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم
وعند المتكلمين عبارة عن نسبة مخصوصة تحصل بين العلم وبين المعلوم
وعلى كلا التقديرات فانه يجب ان يكون العلم بكل معلوم مغايرا للعلم بالمعلوم
الاخر اما على قول الفلاسفة فلان كل شي فانه مخالف للشي الاخر لا بحسب
اصل ماهيته واما بحسب تعينه فالصورة المطابقة لاحدهما لا بد وان
تكون غير الصورة المطابقة للاخر واما على قول المتكلمين فلان الانتساب
الى هذا يصح تعقله حال الذهول عن الانتساب الى غيره والمعلوم مغاير
لغير المعلوم فثبت ان على القول المنقول عن الفلاسفة وعلى القول المنقول
عن المتكلمين يجب ان يكون العلم بكل معلوم مغايرا للعلم بالمعلوم الاخر اذا
ثبت هذا فنقول لو كان الباري عالما بمعلومات لا نهاية لها لزم ان يحصل
في ذاته صفات لا نهاية لها واحوال لا نهاية لها وذلك محال لوجوه الاول
ان كل كثرة حاصلة فانها تقبل الزيادة والنقصان وكل ما يقبل الزيادة والنقصان
فانه متناهي فيجب ان كل كثرة حاصلة فانها متناهية ويلزمه ان ما لا يكون
متناهيا فانه ممتنع الحصول والثاني ان اله العالم اذا كان مركبا عن الكثرة
لزم كونه ممكن الوجود لذاته وذلك لان كل مركب عن الاجزا فانه مفتقر الى
كل واحد من اجزايه وجز الشي غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره
وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فيلزم ان يكون اله العالم ممكن الوجود
لذاته وكلما كان ممكن الوجود لذاته وجب افتقاره الى موثر اخر فيلزم
افتقار الاله الى اله اخر وانه محال لا يقال هذه الكثرة واقعة في العلوم
والعلوم صفات فالكثرة واقعة في الصفات فلم لا يجوز ان يقال ان ذاته
منزهة عن الكثرة وهي موجبة لهذه الصفات لانا نقول الاله اما ان
يكون عبارة عن مجموع الذات مع الصفات او هو عبارة عن الذات فقط
والصفات خارجة عن مسمى الاله فان كان الاول فحينيذ يلزم ان يكون الاله
ممكنا محتاجا وهو محال وان كان الثاني فحينيذ اله العالم ليس الا تلك الذات

المجردة عن الصفات فهذه الصفات تكون زايدة على الاله مغايرة لها
فوجب نفيها والجواب عن الشبهة الاولى انه مبني على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وعلى ان الشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا
وعلى ان علة الحاجة الى المؤثر اما الحدوث واما الامكان بشرط الحدوث
وهذه الاصول الثلثة قد سبق القدح فيها على الاستقصا فلا فايدة في
الاعادة والجواب عن الشبهة الثانية ان ذاته المخصوصة من حيث
هي هي كاملة لعينها ولذاتها ومن لوازم ذلك الكمال اتصافها بصفة العلم وعلى
هذا التقدير فالشبهة زايلة والجواب عن الشبهة الثالثة انه ان لزم نفي
العلم لكون العلم نسبة موقوفة على حصول المضاف الثاني لزم نفي كونه موثرا
في وجود العالم لان المؤثرية ايضا من باب النسب والاضافات والجواب
عن الشبهة الرابعة ان العدد الاشد عن طبايع الكثرة الوحدة ثم انها نصف
الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له من النسب
فثبت ان كثرة الاضافات والنسب لا تقدح في حصول الوحدة الذاتية
فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم الفصل السادس
في البحث عن كونه تعالى عالما بالجزئيات من الناس من يحكي عن الفلاسفة انهم
يقولون انه تعالى غير عالم بالجزئيات وهذه الحكاية فيها نظر وذلك لان ذاته
المخصوصة ذات معينة وهو عالم بتلك الذات المعينة ولا معنى للجزئي
الا ذلك فيكون عالما بالجزئي وايضا انه لذاته علة للعقل الاول والظاهر
من مذهبهم انهم يعترفون بكونه تعالى عالما به من حيث انه هو بل الصحيح في النقل
انهم ينكرون كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث انها متغيرة وينكرون
كونه تعالى عالما بالجسمانيات بحسب مقاديرها المعينة المخصوصة
واحتجوا على اثبات مذهبهم بوجوه الشبهة الاولى قالوا
لو فرضنا كونه عالما بان زيدا جالس في هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك
المكان فعلمه بكونه جالسا ان بقي كان ذلك جهلا والجهل على الله محال وان
لم يبق كان ذلك تغيرا والتغير على الله محال فهذا هو الحرف الذي
عليه تعويل القوم

واعلم ان المتكلمين صاروا فرقتين عند هذه الشبهة فمنهم من يقول
العلم باقٍ ومنهم من التزم التغير وقال العلم الاول غير باقٍ اما
الفريق الاول فقالوا ان العلم بان الشيء سيحدث هو نفس العلم بحدوثه
اذا حدث والعلم باقٍ والتغير واقع في المعلوم واحتجوا على صحة
قولهم بوجوه الاول انه تعالى يعلم بالعلم الواحد جميع المعلومات
فلما لم يلزم من تكثر المعلومات تكثر العلم وجب ان لا يلزم ايضا من تغير
المعلومات تغير العلم والثاني ان العلم صفة ينكشف بها المعلومات
كما هي وقد يذكر لهذا المعنى مثالا فيقولون انا اذا فرضنا مرآة منصوبة على
الجدار فكل من مر بتلك المرآة انكشفت صورته فيها فعند مرور الناس
على تلك المرآة لا يزال ينكشف فيها صورة بعد صورة الا ان المرآة لم تتغير
عن حالها بل التغير انما وقع في الناس الذين يمرون عليها اذا عرفت هذا
فنقول العلم صفة متهيئة لادراك ما يعرض عليها فتلك الصفة باقية
بحالها والتغير واقع في المعلومات الوجه الثالث قالوا اذا فرضنا
ان انسانا اعتقد ان زيدا يدخل البلد غدا وفرضنا بقاء ذلك الاعتقاد
الى ان دخل زيد البلد فانه بعين ذلك الاعتقاد يصير معتقدا لكون زيد
داخلا في البلد في هذه الساعة فثبت بما ذكرنا ان العلم بان الشيء سيوجد
نفس العلم بوجوده اذا وجد والرابع هو ان العلم صفة حقيقية قائمة
بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم ونسبة بين العلم وبين المعلوم فاذا تغير المعلوم
فقد تغيرت نسبة ذلك العلم الى المعلوم ولم تتغير ذات العلم الا ترى ان الرجل
اذا كان جالسا في مكان بعينه فجاء انسان وجلس على احد جانبيه كان
هذا الجالس يمينا له فاذا قام ذلك الانسان وانتقل من ذلك الجانب الى الجانب
الآخر صار الانسان الاول يسارا له بعد ان كان يمينا له فههنا وقع
التغير والتبدل في هذه الاضافة مع ان صريح الحس والعقل يدل على انه لم يقع
فيه التغير البتة بل هو باقٍ كما كان فهذا جملة الوجوه التي تمسك بها
من يقول العلم الاول باقٍ كما كان واما القائلون بانه لا بد ان يتغير

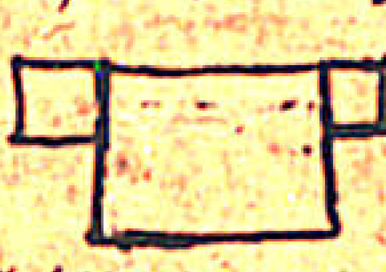
العلم عند تغير المعلوم فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه الحجة
الاولى انا اذا فرضنا ان انسانا اعتقد ان زيدا سيدخل البلد غدا
ثم قدرنا ان ذلك الانسان جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار
وبقي على ذلك الاعتقاد الى ان دخل النهار ودخل زيد في البلد الا ان ذلك
الجالس لا يعلم انه جاء النهار فان ذلك الانسان بمجرد اعتقاده في ان زيدا
يدخل البلد غدا لا يصير عالما بانه دخل الآن في البلد ولو كان العلم بان الشيء
سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه
الصورة وحيث لم يحصل علمنا ان العلم بان الشيء سيوجد ليس نفس العلم
بوجوده اذا وجد ثم اذا حصل عنده ان زيدا سيدخل البلد غدا
ثم حصل عنده علم ثانٍ بانه جاء الغد فانه يتولد من تينك العلمين علم ثالث
بانه دخل زيد البلد في هذه الساعة فهذا علم جديد تولد عن العلمين الاولين
لا انه نفس العلم الاول الحجة الثانية في بيان ان العلم بان الشيء سيوجد
ليس نفس العلم بوجوده اذا وجد هو انا نقول من البين في بديهة العقل ان
حقائق الاشياء لا تنقلب فالسواد لا ينقلب بياضا والعلم لا ينقلب قدرة
اذا عرفت هذا فنقول العلم بان الشيء سيوجد ماهيته مخالفة لماهية العلم
بان الشيء موجود في الحال والدليل عليه وهو انه يمتنع قيام كل واحد
منهما مقام الآخر وذلك لان قبل وجود الشيء لو اعتقدنا كونه موجودا
لكان ذلك جهلا وبعد وجوده لو اعتقدنا انه غير موجود وانه
سيوجد لكان ذلك جهلا فثبت ان ماهية كل واحد من هذين العلمين
مخالفة لماهية العلم الآخر واذا ثبت هذا فنقول قد ثبت ان الماهيات
والحقائق يمتنع عليها الانقلاب والتغير فوجب ان يمتنع ان يصير احد
العلمين نفس الآخر فثبت ان العلم بان الشيء سيوجد يمتنع ان يكون نفس العلم
بوجوده اذا وجد الحجة الثالثة ان نقول من البين في بديهة
العقل ان الشيء الذي يكون مشروطا بشرط فانه مغاير للشيء الذي لا يكون مشروطا
بذلك الشرط بل نقول من المعلوم ان الشيء الذي هو موجود في الحال مغاير للشيء الذي
هو غير موجود في الحال

بل سيوجد بعد ذلك واذا عرفت هذا فنقول العلم بان الشيء سيوجد
غير مشروط بكون ذلك الشيء موجودا في الحال بل بكون ذلك منافيا له
واما العلم بانه موجود في الحال فانه مشروط بكون ذلك الشيء موجودا
في الحال فوجب الجزم بكون احد العلمين مغايرا للاخر بل نقول ان العلم
بان الشيء سيوجد حاصل في الحال ولا يبقى عند وجوده والعلم بانه موجود
غير حاصل في الحال وسيوجد عند وجوده فهذان العلمان كالمتنافيين
المتضادين فالقول بان احدهما عين الاخر يجري مجرى ان يقال ان
احد الضدين نفس الاخر وذلك محال لا يقبله العقل الحجة الرابعة
ان العلم صورة مطابقة للمعلوم ثم ان المعلوم بالضرورة ان ماهية قولنا
سيحدث مخالفة لماهية قولنا انه الان حادث وحاصل ولما كانت الماهيتان
مختلفتين كانت الصورتان المطابقتان لهما وجب ان يكونا مختلفتين
لان المطابق للمختلفين يجب ان يكونا مختلفين ولهذا كانت احدى الصورتين
مخالفة للاخرى امتنع القول بان احداهما عين الاخرى فهذه وجوه جلية
قريبة من ان تكون بديهية في بيان انه يمتنع ان يكون العلم بان الشيء سيوجد
نفس العلم بوجوده اذا وجد جئنا الى الجواب عن الوجوه التي تمسكوا
بها في تقرير قولهم فاما الجواب عن الوجه الاول وهو انه لما لم يتكثر
العلم بتكثر المعلومات وجب ان لا يتغير بتغيرها فهو من وجهين الاول
انا لا نسلم ان العلم لا يتكثر بتكثر المعلومات والدليل عليه ان العلم اما ان
يكون صورة مطابقة للمعلوم واما ان لا يكون بل نسبة مخصوصة بين العالم وبين
المعلوم فان كان الاول وجب تكثر العلوم عند تكثر المعلومات لان
الاشياء المطابقة للماهيات المختلفة يجب كونها مختلفة وان كان الثاني
فكذلك ايضا لانا نعلم ان النسبة الى الشيء مغايرة للنسبة الى الشيء الاخر بدليل
انه يصح تعقل احدى النسبتين حال الذهول عن الاخرى الثاني هب انا
سلمنا ان العلم لا يجب ان يتكثر عند تكثر المعلومات فلم قلتم انه يلزم ان لا
يتغير عند تغير المعلومات فان ذلك قياس من غير جامع والدليل القاهر
الذي ذكرناه يدل على انه يجب ان يتغير عند تغير المعلومات واما
الشبهة الثانية وهي قولهم ان العلم صفة مخصوصة تنكشف بها حقائق
المعلومات فنقول قد ذكرنا في كتاب العلم ان العلم لا معنى له الا
هذا الانكشاف والا هذا التبين المخصوص فاما اثبات صفة وراء هذه
النسبة المخصوصة وسوى هذه الاضافة المخصوصة فقد ذكرنا في كتاب
العلم ان الدليل لم يدل على ثبوتها البتة واذا ثبت هذا فنقول انه لما دل
الدليل على ان هذه النسبة المخصوصة قد تغيرت كان ذلك حكما بان العلم
قد تغير ثم نقول سلمنا ان العلم امر مغاير لهذه النسبة المخصوصة الا
انا نقول ذلك الشيء المخصوص هل يوجب النسبة المخصوصة الى المعلوم
المخصوص او لا يوجبه فان كان لا يوجبه فهو ليس بعلم لان العلم عبارة
عن هذا الانكشاف وهذا التجلي ولا شك ان الانكشاف والتجلي حالة
نسبية بين العالم وبين المعلوم فاذا فرضنا صفة ليست هي نفس هذا التجلي
ولا موجبا لهذا التجلي امتنع كونه علما واما ان قلنا ان تلك الصفة المخصوصة
موجبة لهذه النسبة المخصوصة ولهذه الاضافة المخصوصة فعند
زوال هذه النسبة المخصوصة قد زالت لازمة ذلك العلم وزوال اللازم
يدل على زوال الملزوم فهاهنا يجب القطع ايضا بزوال ذلك العلم واما
الوجه الثالث وهو قولهم انا اذا فرضنا بقاء اعتقاد ان زيدا
يدخل البلد غدا الى وقت حصول الدخول فانه بعد ذلك يصير
عالما بانه حصل ذلك الدخول فنقول الجواب عنه ان نقول الذين
يقولون البقاء على العلوم ممتنع بل انه عرض يحدث حالا فحالا واذا كان
هذا البقاء ممتنعا فكيف عرفوا انه لو حصل هذا الممتنع فان الامر
يكون كذا وكذا ومن الذي اخبرهم بان الامر كما يقولون ثم نقول انا
بينا انه لو بقي هذا الاعتقاد الا انه لم يعلم ان النهار قد حضر فانه
لا يصير بسبب ذلك الاعتقاد عالما بانه قد دخل البلد في هذه الساعة
فثبت ان الصورة التي ذكروها ما دل الدليل على صحة قولنا واما
الوجه الرابع

وهو قولهم العلم صفة لها نسبة مخصوصة والمتغير هو النسبة لا تلك
الصفة فالكلام الذي تقدم ذكره يكشف عما فيه من المباحث والله اعلم
الفريق الثاني من المتكلمين الذين التزموا وقوع التغير
في العلم فقالوا انه اذا زال المعلوم يزول العلم به ويحدث علم اخر
قالوا وتقرير هذا الكلام وهو ان تلك الذات المخصوصة موجبة
للعلم بالمعلوم بشرط حصول ذلك المعلوم فاذا حصل ذلك المعلوم
على ذلك الوجه فقد حصل شرط الاقتضا فتوجب تلك الذات المخصوصة
حصول العلم بذلك الشي فاذا زال ذلك المعلوم فقد زال الشرط فذلك الاقتضا
وحصل شرط علم اخر فلا جرم يزول العلم الاول ويحدث علم اخر وهذا
هو قول ابي الحسين البصري من علما المعتزلة وهو قول جهم بن صفوان
وهشام بن الحكم من القدما واما المتكلمون المتاخرون فقد استدلوا
على فساد هذا القول بوجوه الحجة الاولى قالوا هذا العلم لما حدث
بعد ان لم يكن فلا بد له من محدث وفاعل ومحدث ذلك العلم وفاعله
لا بد وان يكون عالما به لما بينا ان صدور الفعل المحكم عن الفاعل مشروط
بكون ذلك الفاعل عالما فيكون احداث هذا العلم مشروطا بحصول علم
اخر قبله والكلام في ذلك السابق كالكلام في هذا العلم وذلك يوجب
التسلسل وهو محال ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لانكم بنيتم
هذا الكلام على ان هذا العلم انما يحدث لان الفاعل المختار يوجد
هذا العلم بالقدرة والاختيار ونحن لا نقول به بل نقول ذاته المخصوصة
موجبة للعلم بالشي بشرط كون ذلك المعلوم واقعا على ذلك الوجه
فاذا وقع الشي على الوجه الذي كان شرطا للاقتضا فحينئذ توجب الذات
المخصوصة ذلك العلم المخصوص فاذا زال ذلك المعلوم فقد زال شرط الاقتضا
فيزول ذلك العلم وعلى هذا التقدير فتلك الحجة باطلة ساقطة الحجة
الثانية قالوا لو حدث ذلك العلم فاما ان يحدث في ذات الله تعالى
واما ان يحدث في ذات اخرى واما ان يحدث لا في محل والاقسام الثلثة

باطلة فكان القول بحدوث العلم باطلا انما قلنا انه يمتنع ان يحدث في
ذات الله تعالى لانه يلزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث وانه باطل
وانما قلنا ان القسمين الباقيين باطلان لان [illegible] الذات [illegible]
وكذا صفة لتلك الذات وحصول صفة الذات لا في تلك الذات محال
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان تلك العلوم حدثت في ذات الله تعالى
قوله يلزم ان يكون ذاته محلا للحوادث قلنا ان اردتم بكونه محلا للحوادث
حدوث هذه العلوم في ذاته فهذا الزام الشي على نفسه وانه باطل
الحجة الثالثة ان يقال كل صفة يشير العقل اليها فاما ان يكون ذات الله تعالى
كافية في استلزامها او كانت كافية في دفعها او لا تكون كافية لا في استلزامها
ولا في دفعها فان كان الاول وجب دوام تلك الصفة بدوام تلك الذات
وذلك يمنع من التغير وان كان الثاني وجب دوام سلب تلك الصفة بدوام
تلك الذات وذلك ايضا يمنع من التغير وان كان الثالث وهو ان لا تكون
تلك الذات كافية لا في ثبوت تلك الصفة ولا في سلبها فحينئذ يلزم ان يكون
ثبوت تلك الصفة وسلبها موقوفا على شي مغاير لتلك الذات ومن
المعلوم ان تلك الذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وسلبها وثبات
ثبوتها وسلبها موقوف على الغير والموقوف على الموقوف على الشي
موقوف على الغير فيلزم ان يكون تلك الذات المخصوصة موقوفة على الغير
وكل ما كان موقوفا على الغير كان ممكنا لذاته فيلزم ان يكون الواجب
لذاته ممكنا لذاته وذلك خلف باطل فهذا تمام الكلام في تقرير
هذا الوجه وهو جيد الحجة الرابعة ان نقول اذا علم الله
في الازل ان العالم معدوم في الحال فاذا اوجده وعلم انه موجود
في الحال فهل زال العلم الاول او ما زال والثاني باطل والا لكان
حصل العلم بانه معدوم في الحال وبانه موجود في الحال وذلك يوجب
الجهل ويوجب الجمع بين الاعتقادين المتنافيين وانه محال واما القسم
الاول وهو انه زال العلم الاول فنقول ذلك العلم اما ان يقال

انه كان في الازل عالما او محدثا والاول باطل لان المتكلمين اتفقوا على انه اذا ثبت
قدمه فانه يمتنع عدمه والدلايل الكثيرة ايضا ناطقة بذلك والثاني
وهو ان ذلك العلم حادث فنقول هل كان ذلك العلم مسبوقا بعلم اخر
او ما كان مسبوقا بعلم اخر فان كان مسبوقا بعلم اخر كان الكلام في ذلك
العلم السابق كالكلام في هذا العلم فيفضي الى ان يكون كل علم حادث مسبوقا
بعلم اخر حادث وذلك يوجب القول بحوادث لا اول لها وهو عند
المتكلمين باطل وان قلنا ان تلك العلوم تنتهي الى علم حادث لا يكون
مسبوقا بعلم اخر كان هذا قولا بتجهيل الله وذلك محال اجاب
جهم بن صفوان وهشام بن الحكم عن هذا الكلام فقال العلم الذي كان حاصلا الله
في الازل هو العلم بالماهيات والحقايق وهو التصورات ثم لما حدثت
الاشياء فيما لا يزال فقد حدثت التصديقات وهي الحكم بان كذا قد وجد
وان كذا قد عدم وعلى هذا التقدير فالاشكال زايل واعلم انا قد ذكرنا
في اول هذه الحجة انهم قالوا لو كان تعالى عالما بان زيدا الان في هذا المكان
فعند قيام زيد من ذلك المكان ان بقي ذلك العلم كان جهلا وان لم يبق كان
تغيرا ثم ذكرنا مذاهب الناس في كل واحد من هذين القسمين وههنا
اخر الكلام في هذا الوجه والله اعلم الحجة الثالثة للفلاسفة في
هذا الباب قالوا لو قدرنا مربعا مجنحا



بمربعين متساويين على هذه الصورة
وفرضنا كونه تعالى عالما به فلا شك ان كل واحد من هذين المربعين الواقعين
على هذين الطرفين متميز عن الاخر في ذلك العلم اذا ثبت هذا فنقول
امتياز كل واحد منهما عن الاخر مشروط بكونهما موجودين فان حصول
الامتياز والتغاير في الشكل والمقدار والصورة مع كونهما معدومين نفيا
محضا وسلبا صرفا محال فوجب القطع بان هذا الامتياز
لا يحصل الا اذا كانا موجودين فنقول هذا الوجود اما ان يكون
هو الوجود الخارجي او الوجود الذهني والاول باطل لانه يمكننا ان

نتخيل مثل هذه الصورة تخيلا صحيحا حال كونها معدومة في الاعيان
وايضا فالعالم محدث فهذه الصور باسرها محدثة ومحدثها هو الله تعالى
وما لم يكن عالما بها فانه يمتنع منه احداثها فثبت ان العلم بامثال هذه
الصور والاشكال سابق على وجودها فثبت ان هذا الامتياز حاصل
في الوجود الذهني فنقول اما ان يكون محل هذين المربعين الواقعين
على الطرفين شيئا واحدا او شيئين متباينين بحسب الوضع والحيز والاول
باطل لان هذين المربعين متساويين في تمام الماهية وفي جميع لوازمها
فيكونان متساويين في قابلية جميع الصفات والاحوال فاذا فرضنا
حصولهما في محل واحد فحينئذ يمتنع ان يمتاز احدهما عن الاخر بالماهية
او شيء من لوازم الماهية ويمتنع ايضا حصول الامتياز بشيء من عوارض
الماهية لان كلامنا في فرض كونه عارضا لاحدهما كان الثاني قابلا له ويكون
نسبة ذلك العارض الى احدهما كنسبته الى الثاني لانا فرضناهما حاصلين
في محل واحد واذا كان الامر كذلك فحينئذ يستحيل كون احدهما موصوفا
بذلك العارض دون الاخر بل يكون كل واحد منهما موصوفا به فيصير
ذلك العارض مشتركا فيه بينهما والمشترك فيه لا يفيد الامتياز
فثبت ان هذين المربعين لو حصلا في محل واحد لما بقي الامتياز لكن
الامتياز حاصل لا محالة فهما حصلا في محلين متمايز كل واحد منهما
عن الاخر بالوضع والحيز فثبت ان مدرك هذه الصورة وامثالها
لا بد وان يكون جسما او جسمانيا وواجب الوجود فثبت انه ليس بجسم
ولا جسماني فيمتنع كونه مدركا لها فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة
ولقايل ان يقول هذا الكلام بنا على ان ادراك الشيء مشروط بكون
المعلوم حاضرا في ذهن العالم وقد سبق ابطاله بوجوه لا يبقى
للعاقل فيها شك البتة الحجة الثالثة للقوم على امتناع كونه تعالى
عالما بالجزئيات انهم قالوا ان العلم بان الشيء الفلاني موجود وبان الشيء
الفلاني معدوم تابع للمعلوم فان كان ذلك الشيء موجودا تعلق العلم
لكونه موجودا

وما كان معدوما يعلق العلم بكونه معدوما ولا يصح أن يقال إن ذلك الشيء
لما وجد لأن العلم يتعلق بوجوده ولما عدم لأن العلم يتعلق بعدمه وذلك
لأن العلم بالشيء صورة مطابقة لذلك المعلوم في نفسه وكون هذه
الصورة مطابقة له موقوف على تحققه في نفسه ولا يمكن أن يقال
إن كونه متحققا في نفسه موقوف على كون هذه الصورة مطابقة
له إذا ثبت لنا هذا الأصل فنقول لو وجب اتصاف ذات الله تعالى
بهذه العلوم وقد دللنا على أن حصول هذه العلوم موقوف
على وقوع تلك المعلومات في أنفسها على تلك الوجوه المخصوصة فحينئذ
يكون ذاته المخصوصة مفتقرة إلى حصول تلك العلوم وقد عرفت أن
حصول تلك العلوم يكون موقوفا على وقوع تلك المعلومات على تلك
الوجوه المخصوصة وقد عرفت أن الموقوف على الموقوف على الشيء
يجب كونه موقوفا على الشيء فيلزم أن يكون ذاته تعالى موقوفة التحقق
على تحقق هذه الممكنات والمفتقر إلى وجود الممكنات أولى بالإمكان
فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال
وهذا بخلاف علمه سبحانه بالماهيات والحقائق فإن ذلك العلم حاصل
سواء كانت تلك الحقائق حاصلة أو لم تكن فحينئذ يكون ذاته المخصوصة
كافية في ثبوت تلك العلوم ولا يلزم توقف ذاته على حصول غيره فأما
العلم بأن زيدا جالس في هذا المكان فإنه يمتنع الحصول إلا عند كون
زيد جالسا في هذا المكان فحينئذ لا يكون ذات الله تعالى المخصوصة
كافية في حصول هذه العلوم بل لا بد معها من اعتبار حصول تلك المعلومات
ووقوعها على تلك الوجوه المخصوصة وإذا لم تكن ذات الله تعالى
كافية في حصول هذه العلوم فحينئذ يلزم المحذور المذكور ولقائل
أن يقول فهذا الكلام يمنع من كونه مؤثرا في الغير لأن التأثير في الغير
نسبة مخصوصة بينه وبين الغير وذلك مما لا يتم إلا بالغير فلو كان
مؤثرا في الغير لزم افتقاره إلى الغير ولم يذكروا الفرق بينهما من بعض الوجوه
والله أعلم

وهاهنا آخر الكلام في حكاية قول من أنكر العلم بالجزئيات أما القائلون
بكونه تعالى عالما بالجزئيات فقد احتجوا عليه بوجوه الحجة الأولى
قالوا قد دللنا على أنه تعالى فعل أفعالا محكمة متقنة وبينا أن من كان
فعله محكما متقنا وجب أن يكون عالما بفعله فوجب أن يكون تعالى عالما
بأفعاله بعينه ومن المعلوم أن الإحكام والإتقان إنما ظهر في الأشخاص
الجزئية التي خرجت إلى الوجود فثبت أن الذي دلنا على كونه عالما بعينه
دلنا على كونه عالما بالجزئيات الحجة الثانية أن يقول الشيء الشخصي الجزئي
له ماهية وله أيضا تشخص وتعين فذلك التشخص والتعين إما أن يكون
عين تلك الماهية وإما أن يكون زائدا عليها فإن كان عينها فالعلم بالماهية
يكون علما بعينها بذلك التشخص من حيث إنه ذلك التعين يكون معلوما وإن كان
ذلك التشخص مغايرا لتلك الماهية فذلك التشخص أيضا ماهية من الماهيات
الممكنة والفلاسفة سلموا أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فعلم الله
بذاته المخصوصة يوجب كونه عالما بالأمور التي بها حصل ذلك التشخص
وذلك التعين فوجب أن يكون عالما بذلك التشخص من حيث إنه هو فثبت
أن قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يوجب عليهم الاعتراف
بكونه تعالى عالما بالأشخاص من حيث إنها تلك الأشخاص المعينة
الحجة الثالثة في إثبات كونه تعالى عالما بالجزئيات المعينة
هو أن العلم بالأشياء صفة مدح وكمال والجهل بها صفة نقصان
والله تعالى أكمل الموجودات وأجلها فوجب أن يكون وصفه بصفات
الكمال والجلال أولى من وصفه بصفات النقصان الحجة الرابعة
إنا نرى أهل الدنيا الصديق والزنديق والموحد والملحد إذا وقعوا
في بلية أو محنة فإنهم يتضرعون إلى الله تعالى ويطلبون منه أن يخلصهم
من تلك البلية ولو أنه كان من أشد إنكارا لكونه تعالى عالما بالجزئيات
فإنه إذا وقعت له هذه الحالة المذكورة فلا بد وأن يقدم على الدعاء
والتضرع والخضوع وهذا يدل على أن الفطرة الأصلية شاهدة بأن إله العالم

قادر على المقدورات عالم بالاسرار والخفيات ومعلوم ان شهادة اصل
الفطرة اقرب الى القبول من هذه التقسيمات الخفية والمطالب الغامضة
فوجب القطع بان اله العالم عالم بالجزئيات قادر على دفع الحاجات واظن
ان قول ابرهيم عليه السلم لابيه يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني
عنك شيئا انما كان لاجل ان اباه كان على دين الفلاسفة وكان ينكر كونه تعالى
قادرا وينكر كونه تعالى عالما بالجزئيات فلا جرم خاطبه بذلك الخطاب
فهذا ما عندي في هذه المسلة والله اعلم

## الفصل السادس

في بيان كونه تعالى عالما بالمعدومات اعلم ان القائلين بانه تعالى عالم بالجزئيات
اختلفوا فمنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند دخولها في الوجود
اما قبل وجودها فهو غير عالم بها وانما يكون عالما بالماهيات فقط
وهذا قول جهم وهشام والاكثرون اتفقوا على انه تعالى عالم بهذه الجزئيات
قبل دخولها في الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على ان المعدوم يصح
ان يكون معلوما فنقول الدليل عليه وجوه الاول انا نعلم ان الشمس
غدا تطلع من مشرقها وطلوعها غدا من مشرقها معدوم في الحال فهذا
يدل على انه يمكننا ان نعلم المعدومات الثاني انا قد دللنا على ان صدور
الفعل المحكم المتقن عن الفاعل مشروط بكونه عالما وذلك العلم والشرط
متقدم على المشروط فكون الفاعل عالما بافعاله متقدم على كونه موجدا
لها الذي هو متقدم على وجودها والسابق على السابق على الشي يجب
كونه سابقا على الشي فهذا يقتضي ان يكون علمه تعالى بافعاله سابقا عليها
في الوجود وذلك يدل على ان العلم بالمعدوم جايز الثالث لا شك ان العلم
بالماهيات لا يتوقف على كونها موجودة في اعيانها فانا قد نعرف حقايق
المضلعات حال كوننا جاهلين بوجودها وايضا اذا قلنا الشي اما ان يكون
موجودا او معدوما فقد تصورنا في هذا التقسيم معنى العدم واذا امكن
تصور الماهيات قبل وجودها وامكن تصور العدم ايضا وجب ان يكون
تصور الماهيات المعدومة ايضا ممكنا الرابع وهو ان الواحد منا

اذا اراد ان يفعل فعلا مثل بناء دار او خياطة قميص فانه يتصور ذلك
العمل اولا ثم يدخله في الوجود ثانيا وذلك يدل على ان المعدوم يصح ان يكون
معلوما اذا ثبت ان المعدومات يصح ان تكون معلومة فنقول المقتضي
لحصول العالمية هو ذاته المخصوصة فلم تكن تلك الذات باقتضاء العالمية
ببعض ما يصح ان يكون معلوما اولى منها باقتضاء العالمية بالباقي فاما ان
لا يوجب شيئا منها وهو باطل واما ان يوجب العلم بكل ما يصح ان يكون
معلوما وذلك هو المطلوب واحتج المخالف باشيا الحجة الاولى
قالوا لو كان الله تعالى عالما بهذه الجزئيات قبل وقوعها لبطلت الربوبية
ولبطلت العبودية اما بطلان الربوبية فلان الذي علم وقوعه يكون
واجب الوقوع وما كان واجب الوقوع امتنع كون القادر قادرا
عليه فوجب ان لا يقدر الله على شي وذلك يقدح في الالهية واما بطلان
العبودية فلان عين ما ذكرناه يقتضي ان لا يقدر العبد على شي البتة
وذلك يمنع من كونه قادرا على العبودية وايضا فانا نجد بالضرورة
من انفسنا انا ان شينا الفعل قدرنا عليه ~~وان شينا الفعل قدرنا~~
عليه وان شينا الترك قدرنا عليه فالقول بانه لا قدرة لنا على الفعل
والترك مكابرة في المحسوسات والقول بانه تعالى عالم بالجزئيات
قبل دخولها في الوجود يمنع من تلك القدرة فكان القول به باطلا
الحجة الثالثة قالوا انه قبل دخوله في الوجود عدم محض ونفي صرف [معدوم]
والعدم المحض يمتنع ان يحصل فيه الامتياز والاختصاص بالصفة
الخاصة وكل معلوم فانه لا بد وان يكون متميزا عن غيره وان يكون
موصوفا بصفات وخواص لاجلها حصل ذلك الامتياز فهذا القياس
يفيد ان المعدوم يمتنع كونه معلوما لا يقال انا اذا قلنا الماهيات
متقررة حالة العدم فقد زال هذا السوال لانا نقول هذا لا يفيد
المطلوب وذلك لان القائلين بان المعدوم شي لا يقولون ان تلك الذوات
المعدومة تكون مولفة مركبة موصوفة بالاشكال والالوان والحصول في الحيز

فيلزمكم ان تقولوا انه تعالى لا يعلم كون الذوات موصوفة بهذه
الصفات الا عند دخولها في الوجود وانتم لا تقولون به وان جاز
ان يقولوا انه تعالى يعلم كون هذه الذوات موصوفة بهذه الصفات
مع ان هذا غير حاصل في العدم فلم لا يجوز ان يقال ايضا انه تعالى يعلم
الماهيات قبل حصولها مع انها لا تكون حاصلة في العدم الحجة الثالثة
ان يقول قد بينا انه لا معنى للعلم الا انه نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة
تحصل بين العالم وبين المعلوم وحصول الاضافة بين الامرين مسبوق
بتقرر كل واحد منهما فوجب ان يكون العلم بالمعلوم مسبوقا بتقرر
ذلك المعلوم في نفسه لكن المعلوم اذا كان معدوما فهو انما ينتقل
الى الوجود بتاثير القدرة فيه فيكون حصوله متاخرا عن تاثير القدرة
فيه الذي هو مشروط بكونه عالما به فيلزم وقوع الدور وهو محال
واحتج من طعن في كونه تعالى عالما بكل ما يصح ان يكون معلوما
بوجوه الحجة الاولى قالوا لو كان الامر كذلك لوجب كونه عالما بما لا نهاية له
من المعلومات فاذا اعتبرنا علمه بمعلوم واحد فنقول انه يصح ان يعلم
كونه عالما بذلك المعلوم ويصح ايضا ان يعلم كونه عالما بكونه عالما به
وهكذا في سائر المراتب التي لا نهاية لها فلو وجب ان يعلم كل ما يصح
ان يكون معلوما في نفسه لحصل في علمه بذلك المعلوم الواحد مراتب
لا نهاية لها في العلوم ويكون كل مرتبة اخيرة منها مفرعة على المرتبة
المتقدمة فيلزم حصول علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة
وذلك باطل لا يقال هذا بنا على ان العلم بالعلم بالشي مغاير للعلم بالشي
فما الدليل على ان الامر كذلك ثم هب انه كذلك لم لا يجوز ان لا يكون علة لحصول العلم به
فلم يلزم من حصول هذه العلوم حصول علل ومعلولات غير متناهية
لانا نجيب عن الاول فنقول الذي يدل على ان العلم بالعلم بالشي مغاير
للعلم بذلك الشي وجوه الاول ان المعلوم مغاير للعلم فوجب ان يكون
العلم باحدهما مغايرا للعلم بالاخر الثاني انه يمكننا ان نعلم الشي حال ما نكون

غافلين عن العلم بالعلم به والموصوف مغاير للمعدوم فوجب ان يكون
العلم بالشي مغايرا للعلم بالعلم به الثالث وهو انه لو كان العلم بالشي
نفس العلم بالعلم به فيلزم ان يكون هذه المرتبة الثانية نفس المرتبة
الثالثة وكذا القول في سائر المراتب فعند العلم بالشي يلزم ان يكون كل
المراتب حاضرة بالفعل ولما علمنا بالضرورة انه ليس الامر كذلك علمنا
ان العلم بالعلم بالشي مغاير للعلم بذلك الشي واما السوال الثاني وهو
قولنا المعلوم لا يكون علة للعلم به فلم يلزم من حصول مراتب لا نهاية لها
في هذه العلوم حصول علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة فنقول
الجواب عنه من وجهين الاول ان الذات المخصوصة موجبة للعلم وكل
مرتبة من تلك المراتب فانها شرط لتاثير الذات المخصوصة في المرتبة
الثانية وشرط العلة يجري مجرى نفس العلة وحينئذ يعود السوال
المذكور والثاني وهو ان كل مرتبة متقدمة من هذه العلوم فانها
مستلزمة للمرتبة المتاخرة فالدليل الدال على بطلان علل ومعلولات
لا نهاية لها يكون بعينه قائما في هذه الصورة والله اعلم الحجة الثانية
ان ما لا نهاية له يمتنع كونه ممتازا عن الغير وكل معلوم فانه يجب كونه ممتازا
عن الغير ينتج ان ما لا نهاية له يمتنع كونه معلوما اما الصغرى فظاهرة لان
الامتياز عن الغير انما يعقل فيما اذا كان كل واحد من المميزين منفصلا
عن الاخر وخارجا عنه والذي خرج عنه غيره وانفصل عنه غيره فيكون
محدودا متناهيا فالقول بانه غير متناهي محال واما الكبرى فظاهرة وذلك
لان المعلوم انما يكون معلوما اذا كان بحيث يميزه العقل عما ليس هو
اذ لو لم يكن كذلك لامتنع كونه معلوما فثبت بما ذكرنا ان ما لا نهاية له
يمتنع كونه ممتازا عن غيره وثبت ان كل ما كان معلوما فانه يجب كونه ممتازا
عن غيره ينتج ان ما لا نهاية له يمتنع كونه معلوما الحجة الثالثة لو كان
عالما بما لا نهاية له لحصل في ذاته صفات لا نهاية لها وهذا محال
فذاك محال بيان الملازمة من وجوه الاول انا قد بينا ان العلم عبارة

عن النسبة الخاصة وعن الاضافة الخاصة فلو كانت المعلومات غير متناهية
لحصلت في ذاته نسب موجودة غير متناهية وليس لقايل ان يقول
هذه النسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان لان العلم لما كان
عبارة عن هذه النسب وهذه الاضافات لزم من نفيها في الاعيان
نفي كونه تعالى عالما وذلك باطل قلت انه تعالى لو كان عالما بما لا نهاية
له لحصلت في ذاته موجودات لا نهاية لها واما العلم عند الفلاسفة
عبارة عن صور مطابقة للمعلومات فلو كان تعالى عالما بما لا نهاية له
لزم ان يحصل في ذاته صور لا نهاية لها قلت ان على التقديرين لو كان
تعالى عالما بما لا نهاية له لزم ان يحصل في ذاته صفات لا نهاية لها وهي
اما النسب عند من يقول العلم عبارة عن النسبة المخصوصة واما الصور
المطابقة للمعلومات عند من يقول العلم عبارة عن صور مطابقة الوجه
الثاني في تقرير هذه المقدمة ان قولنا انه عالم بهذا انما نقيضه قولنا انه
ليس عالما بهذا ولا نناقضه انه ليس عالما بذاك وذلك يدل على التغاير
وايضا يمكننا ان نعتقد كونه عالما بهذا المعلوم مع الذهول عن كونه
عالما بذلك المعلوم الاخر وذلك ايضا يوجب التغاير فثبت بهذين الوجهين
انه تعالى لو كان عالما بمعلومات لا نهاية لها لكان قد حصل في ذاته صفات
لا نهاية لها واما بيان ان حصول صفات لا نهاية لها في ذاته محال
فمن وجهين الاول ان كل عدد موجود فانه يقبل الزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فهو متناهي الثاني ان كل واحد من تلك المعلومات التي لا نهاية
لها فله بعينه احكام غير متناهية فان تلك الماهية مغايرة لكل ما سواها
من الماهيات التي لا نهاية لها والجوهر الفرد يمكن حصوله في
احياز غير متناهية على البدل وفي اوقات غير متناهية على البدل
وموصوفا بصفات غير متناهية على البدل فثبت انه حصل في كل واحد
من احاد المعلومات احكام غير متناهية بحسبها فيلزم ان يكون علمه
بما لا نهاية له لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وذلك يوجب ان يصير

غير المتناهي مضاعفا مرات غير متناهية وذلك محال لان التضعيف
عبارة عن ضم شيء الى شيء اخر وضم احد الشيئين الى الاخر انما يكون لو كان
كل واحد منهما خارجا عن الاخر والشيء الذي يخرج عنه غيره يكون متناهيا
فثبت ان قبول التضعيف والتثنية من خواص المتناهي فغير المتناهي
لا يكون قابلا له فهذا تمام الكلام في حكاية شبهات المخالفين واعلم
ان الشبهة الاولى وهي قوله ان كونه تعالى عالما بالجزئيات قبل وقوعها
يوجب بطلان الربوبية والعبودية فهذا اشارة الى ان القول بالجبر
يوجب هذا المحال وسياتي الكلام فيه في مسئلة الجبر واما الشبهة الثانية
وهي قولهم المعدوم يمتنع ان يكون معلوما فقد ابطلناه بالدلايل القاهرة
في اول هذا الفصل واما الشبهة الثالثة وهي ان العلم بالعلم بالشيء مغاير
للعلم بالشيء فهذا يقتضي وجود اسباب ومسببات لا اخر لها ولا يقتضي
نفي الاولية عنها واما الشبهة الرابعة وهي قولهم ما لا نهاية له لا يحصل
فيه الامتياز فجوابه ان كل واحد منها ممتاز عن غيره وذلك يكفي في كون
كل واحد معلوما واما الشبهة الخامسة وهي قوله انه يلزم حصول صفات
لا نهاية لها في ذاته تعالى فجوابه ان هذه التعلقات نسب واضافات
وحصول نسب واضافات غير متناهية لا يكون ممتنعا بدليل ان الواحد
نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة فهذه النسب غير متناهية
وهي باسرها حاصلة فثبت ان القول بهذا غير ممتنع والله اعلم

بحث الارادة

## الفصل السابع في كونه تعالى مريدا

اعلم ان
الكلام يقع في هذا الباب من ثلثة اوجه الاول في البحث عن معنى الارادة
والثاني في ذكر ما استدلوا به على كونه تعالى موصوفا بهذه الصفة والثالث
في دلايل المنكرين

## الفصل الاول في البحث عن حقيقة الارادة

قالت الفلاسفة انا نجد من انفسنا انا اذا تصورنا ان لنا في الفعل الفلاني
منفعة خالصة او راجحة حصل في نفوسنا ميل الى الدفع والمنع فنحن
سمينا الميل الى الجذب والتحصيل بالارادة وسمينا الميل الى الدفع والمنع
بالكراهية

فهذا القدر معلوم فان كان المراد من الارادة والكراهة هذا
فهذا ممتنع الثبوت في حق الله تعالى لان هذا انما يعقل ثبوته في حق
من يصح عليه اللذة والالم والمنفعة والمضرة وذلك في حق الله محال
فكان اثبات الرغبة في جلب النافع والنفرة عن حصول الضار في حق
الله تعالى هذا ان اريد بالارادة والكراهية هذا المعنى اما اذا اريد
بهما معنى اخر فلا بد فيه من افادة تصوره لينظر انه هل يصح ذلك في حق
الله تعالى ام لا قال المتكلمون الارادة صفة تقتضي ترجيح احد طرفي
الممكن على الاخر من غير وجوب ومن غير تكوين فهذا هو المراد من صفة
الارادة والذي يدل على ان هذه الصفة موجودة امور الاول ان
المخير بين شرب القدحين واكل الرغيفين فانه يختار احدهما على الاخر
لا لمرجح وكذلك الهارب من السبع الضاري اذا وصل الى موضع يتشعب
منه طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما دون الاخر
من غير ان يحصل بسبب ذلك الترجيح منفعة زائدة او يندفع بسببه مضرة
زائدة فهاهنا حصلت الارادة من غير ان يحصل معها جلب النفع ودفع
الضر الثاني ان المريض قد تشتهي تناول الفاكهة جدا مع انه لا ياكله
ويحترز عنه فهاهنا ميل الطبع قايم والارادة غير حاصلة والرجل
الزاهد العابد قد يريد اقامة الصلوات والصيامات مع انه لا يشتهي
الاقدام عليهما لما فيهما من المتاعب والمشاق فهاهنا الارادة حاصلة
مع ان ميل الطبع غير حاصل فظهر بهذا الفرق بين ميل الطبيعة وبين
الارادة قالت الفلاسفة اما قوله الارادة صفة تقتضي ترجيح
احد طرفي الممكن على الاخر من غير وجوب ومن غير تاثير كلام
مشكل من وجوه الاول ان هذا الكلام يقتضي اثبات موثر يوثر لا
على سبيل الوجوب وحينئذ تعود المباحث المذكورة في باب القادر
وذلك لان الموثر اما ان يكون مستجمعا لجميع الامور المعتبرة في الموثرية
واما ان لا يكون فان كان الاول وجب ترتب الاثر عليه فيكون ذلك الموثر

---

موثرا على سبيل الوجوب لا على سبيل الصحة وان كان الثاني كان ترتب الاثر
عليه ممتنعا فيكون ذلك ممتنع التاثير لا ممكن التاثير فعلمنا ان الشي اما ان يكون
واجب التاثير او ممتنع التاثير فاما ان يكون ممكن التاثير فهذا غير معقول
وتمام تقرير هذا البحث قد سبق ذكره في باب القادر الذي هو انا
عقلنا وجود موثر يوثر على سبيل الصحة الا ان هذا هو القدرة فما الفرق
بين القدرة والارادة واما قوله انها توثر في الترجيح لا في التكوين
فنقول فهذا الكلام انما يتم ببيان الفرق بين الترجيح وبين التكوين
فانا لا نعقل من الترجيح الا وقوع احد جانبي الممكن بسببه وهذا هو التكوين
فاثبات مفهوم اخر يسمى بالترجيح والتخصيص مغاير للمفهوم الحاصل
من التكوين امر غير معقول اما قوله المخير بين اكل الرغيفين وشرب القدحين
يختار احدهما من غير جلب منفعة ودفع مضرة تختص به ذلك الواحد
فنقول الكلام عليه من وجهين الاول لا نسلم انهما متساويان في جميع
المنافع والمصالح المتخيلة بل لا بد وان يتخيل ان احدهما اقرب اليه او
اخذه اسهل عليه او هو انفع في نفسه وربما كان عظيم الحرص على
الاكل والشرب فلما وقع بصره على احدهما عظمت رغبته فيه فصارت
قوة رغبته فيه مانعا له عن ان يحول النظر عنه الى غيره فيبقى رغبته
مقصورة عليه وغير متعدية عنه الى غيره وبالجملة فحصول المرجح الذهني
غير وتعاد ذلك المرجح غير وتذكر ذلك المرجح بعد ذلك لنسيانه غير
ولا يلزم من فقدان هذا الثالث فقدان الثاني والاول والوجه الثاني
في الجواب هب انه يختار احدهما دون الاخر لا لمرجح الا ان الذي لاجله
صدر عنه هذا الفعل شدة رغبته في اصل الاكل والشرب وتلك الرغبة
عبارة عن طلب المنفعة ودفع المضرة فلولا طلب النفع لما اقدم على اخذ
احد الرغيفين وشرب احد القدحين ولولا الفرار عن ضرر السبع والا
لما اختار سلوك احد الطريقين فثبت ان الحامل له على هذا الفعل ليس
الا طلب المنفعة ودفع المضرة وحينئذ يعود ما ذكرناه واما قوله

بيانه ان المريض قد يشتهي اكل الفاكهة ثم لا يريد اكلها والزاهد قد يريد
الطاعات والعبادات مع انه لا يشتهيها فيقول هذا ايضا مغالطة
وذلك لان المريض يميل طبعه الى تحصيل اللذات الحاصلة في الحال بسبب
اكل الفاكهة وينفر طبعه عن الالام التي تحصل بسبب ذلك الاكل في الزمان
المستقبل فيرجع في ميزان المنفعة والمضرة فان كان جانب اللذة والمنفعة
راجحا في خياله على جانب الالم والمضرة اقدم على الاكل والا تركه فثبت
ان الحاصل والراجح هاهنا ليس الا طلب المنفعة ودفع المضرة الا ان اللذة
الحاصلة بسبب الاكل حاضرة في الحال والالم الحاصل بسبب ذلك الاكل
مستقبل وقد ذكرنا في باب الدواعي والصوارف ان النقد خير من
النسيئة بسبب كونه نقدا ونسيئة الا ان النسيئة قد يكون اعظم حالا
من النقد بسبب القوة والكثرة فيصير راجحا على النقد فاذا قضى الفكر
والخيال بترجيح احد الجانبين حصل الرجحان لا محالة وان لم يقف فيه بالترجيح
بل بقي مضطربا فيه لا جرم يصير مضطربا في الفعل والترك وهذا هو الجواب
بعينه عن قولهم الزاهد العابد قد يريد الطاعات الشاقة مع انه لا
يميل طبعه اليها فانا نقول تلك الطاعات مؤلمة في الحال ولكنها نافعة
في المستقبل فالالم نقد والمنفعة نسيئة الا ان تلك المنافع بحسب تخيله
عظيمة وتلك المضار قليلة فيقع الخاطر هاهنا في باب المعارضة
والترجيح على ما ذكرناه فثبت بما ذكرنا انا لا نعرف البتة من معنى الارادة
والكراهية الا ميل الطبع الى جلب النافع وميله الى دفع الضار ولما كان
ذلك في حق الله تعالى ممتنعا كان اثبات الارادة في حقه غير معقول فهذا
تمام الكلام في البحث عن معنى الارادة والكراهية المسئلة الثالثة

اختلفوا في كونه مريدا

اختلف الناس في اثبات كونه تعالى مريدا قال الكعبي والجاحظ وابو الحسين البصري
معنى كونه تعالى مريدا للفعل علمه بكون ذلك الفعل راجح المنفعة ٥
والمصلحة في حق العباد وذلك لانا عرفنا انه اذا اعتقد كون ذلك
الفعل راجح المنفعة في حقه فهذا هو داعيه الحاصل واما اذا اعتقد

كونه راجح المنفعة في حق الغير فهو داعية الاحسان والاول
في حق الله محال فتعين الداعي في حق الله هو القسم الثاني وقال الباقون
من المتكلمين معنى الارادة في حق الله تعالى صفة زائدة على ذلك العلم ثم اختلفوا
فيها على وجوه مختلفة وضبط الاقوال ان يقال الارادة اما ان يكون
صفة سلبية او ايجابية فالذين قالوا انها صفة سلبية قالوا معنى كونه مريدا
انه فعل ذلك الفعل لا على سبيل القهر والاكراه واما الذين قالوا انها
صفة ايجابية مغايرة لذلك العلم فمنهم من قال ان ذاته تعالى توجب تلك المريدية
ومنهم من قال انه حصل معنى وذلك المعنى يوجب المريدية ثم اختلفوا فقال
بعضهم ذلك المعنى الموجب صفة قديمة ازلية ممتنعة التبدل والزوال
وقال اخرون ذلك المعنى حادث ثم ذلك المعنى منهم من قال انه يحدث
في ذات الله تعالى وهم الكرامية ومنهم من قال انه يحدث لا في محل وهم
قوم عظيم من المعتزلة واما القسم الثالث وهو انه يحدث في غير الله تعالى
موجب لله صفة المريدية فهذا قول لم يقل به احد فهذا تفصيل اقوال
الناس في هذا الباب واحتج القائلون باثبات هذه الصفة فقالوا
قد بينا ان العالم محدث فقد حصل وجوده في وقت معين مع انه كان
يجوز في العقل حدوثه قبل ذلك وبعده فاختصاص حدوثه بذلك الوقت
المعين دون ما قبله وما بعده لا بد له من مخصص ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص
هو القدرة لان القدرة صالحة للاحداث في جميع الاوقات فنسبتها الى
الاحداث في كل واحد من تلك الاوقات على السوية فهذا المخصص والمرجح
لا بد وان يكون مغايرا لتلك القدرة ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو العلم
لانه اما ان يكون المراد ان علمه تعالى بما في فعله من المصلحة يدعوه اليه او المراد
ان علمه بان الشيء الفلاني سيقع يدعوه الى الفعل وان الشيء الفلاني لا يقع
يدعوه الى الترك والاول باطل لان كل دليل دل على انه لا يجوز تعليل افعال الله
بالعلل والاغراض فانه يدل على بطلان هذا القسم واما القسم الثاني فهو
ايضا باطل لان العلم بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع لهذا التخصيص

فلو عللنا هذا التخصيص بالعلم بالوقوع لزم الدور وانه محال فثبت
ان هذا التخصيص غير واقع بسبب القدرة ولا بسبب العلم فلا بد من صفة
اخرى مقتضية لهذا التخصيص والترجيح وظاهر ان الحيوة والسمع
والبصر والكلام لا يصلح لذلك فلا بد من صفة اخرى سوى هذه الصفات
ثم تاثيرها في التخصيص ان كان على سبيل الوجوب كان المؤثر موجبا
بالذات وان كان على سبيل الصحة فهو المطلوب لان هذه الصفة صفة
تقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا على سبيل الايجاب ولا على سبيل
التكوين وذلك هو المطلوب فهذا تقرير هذا الدليل على احسن الوجوه
ولقائل ان يقول قد بينا ان المؤثر الذي يؤثر لا على سبيل الايجاب مطلب
ولا على سبيل التكوين محال في العقول فلا فائدة في الاعادة فما ذكرناه
برهان قاطع وفي مقابلته ما ذكرتم ثم نقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر في لم لا يجوز
ذلك التخصيص هو القدرة قوله لان القدرة نسبتها الى الايجاد في جميع ان يكون
الاوقات على السوية قلنا اما ان يقولوا الارادة صالحة لترجيح هذا الفعل المؤثر قدرة
بوقت اخر كما انها صالحة لترجيحه بهذا الوقت واما ان يقولوا انها
صالحة لتخصيص العالم بذلك الوقت مع انه يمتنع تعلقها بتخصيص العالم
بوقت اخر فان كان الاول فنقول صلاحية الصفة للوجوه الكثيرة
اما ان يحوج الى المرجح او لا يحوج فان احوج اليه لزم افتقار الارادة
الى مرجح اخر وان لم يحوج اليه وجب ان لا يحتاج القدرة الى الارادة
واما القسم الثاني فنقول لما كانت الارادة ازلية ممتنعة العدم وكانت
متعلقة باحداث العالم في وقت معين وما كانت صالحة للتعلق باحداث
العالم في وقت اخر فحينئذ يصير الاله موجبا بالذات غير فاعل على سبيل
الصحة ومعلوم ان هذه المسئلة فرع على اثبات القادر المختار وكل فرع
يوجب فساد الاصل كان باطلا وايضا فان جاز ان يقال تلك الارادة
المخصوصة متعينة التعلق بذلك الوجه الواحد فلم لا يجوز ان يقال
تلك القدرة المخصوصة متعينة التعلق بوجه واحد وحينئذ تكون القدرة

غنية عن الارادة المرجحة فهذا تمام البحث في هذا الدليل والله اعلم
واحتج المنكرون لهذه الصفة بوجوه الحجة الاولى انها ان كانت
تامة في جميع جهات المؤثرية وجب الفعل وان كانت غير تامة امتنع
الفعل فالقول باثبات هذه الارادة محال الحجة الثانية انا لا نعقل
من الارادة الا الميل الى جلب النفع او الى دفع الضرر وذلك في حق الله محال
واما الارادة بمعنى اخر فغير معقولة البتة فكان القول باثباتها لله محالا
الحجة الثالثة لو حصلت الارادة لكانت اما ان تكون قديمة او حادثة
والقسمان باطلان فالقول باثبات الارادة باطل وهو معلوم الحجة الرابعة
ان اقتضاءها للترجيح اما ان يكون على سبيل الوجوب او على سبيل الامكان
والاول باطل والا لزم ان يصير موجبا بالذات والثاني باطل لان مع الجواز
والتساوي يمتنع حصول الترجيح فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم

الفصل الثامن في اللذة والالم اعلم انك قد عرفت ان اللذة
اما ان تكون جسمانية واما ان تكون روحانية اما اللذة الجسمانية فهي على الله محال
لانه لما ثبت انه تعالى ليس بجسم كانت اللذة الجسمانية عليه ممتنعة اما
اللذة الروحانية فقد اطبقت الفلاسفة على اثباتها لواجب الوجود
واحتجوا عليه بان قالوا انه يجب حصول امرين احدهما كونه تعالى محبا لذاته
والثاني كونه تعالى مبتهجا بكماله لانه ملتذ به اما الاول فتقريره
ان علم الشيء بكون شيء كاملا يوجب محبة ذلك الشيء ودليله الاستقراء
فانا اذا سمعنا شجاعة رستم واسفنديار حصل في قلبنا حب شديد
وميل عظيم وليس هناك الا اعتقاد بالثبوت الكمالات لهم افاد
ذلك الحب اذا ثبت هذا فنقول علمه تعالى افضل العلوم وكماله افضل
الكمالات فاذا علم بذلك العلم الكامل ذلك الكمال التام لذاته وجب
ان يترتب على ذلك العلم التام حصول الحب التام واما الثاني وهو كونه
مبتهجا بذاته ملتذا بكماله لانه متقرر ان علم الشيء بكمال نفسه كما يوجب الحب
الشديد له فكذلك يوجب الابتهاج والالتذاذ ولما حصل ذلك العلم

في حق الله تعالى وجب ان يحصل له الابتهاج وذلك الالتذاذ
اذا عرفت هذا فنقول يتفرع على هذا الاصل فروع الفرع الاول
ان نسبة ابتهاجه والتذاذه بكمالات ذاته الى ابتهاج الواحد منا بكمالات
ذاته كنسبة علمه الى علمنا وكنسبة كمالات ذاته الى كمالات ذواتنا ولما
كان لا نسبة لعلمه وكماله الى علم غيره وكمالات غيره فكذلك لا نسبة
لابتهاجه بكمالات ذاته الى ابتهاج غيره بكمالات ذاته الفرع الثاني
ان الموجودات المفارقة المسماة في لسان الشريعة بالملائكة وفي لسان
الفلاسفة بالعقول والنفوس كلها مبتهجة بانفسها ملتذة بكمالاتها
الا ان درجات ابتهاجاتها بانفسها على حسب درجاتها وكمالاتها فكان
اكمل الموجودات هو الله سبحانه وتعالى فكذلك اجل مبتهج بذاته هو الاول

الفصل التاسع في كونه تعالى سميعا بصيرا هذا البحث

الصافي يشتمل على ثلثة اقسام اولها البحث عن ماهية السمع والبصر وثانيها البحث
عن الدلايل الدالة على اثبات تلك الصفة لله سبحانه والثالث البحث عن دلايل
من ينكر ثبوتها لله سبحانه وتعالى اما البحث الاول فاعلم انا اذا نظرنا الى
صورة زيد وحصل علمنا بتلك الصورة على اكمل الوجوه ثم غمضنا العين وجدنا
بعرفة بديهة بين الحالتين مع ان العلم بتلك الصورة حاصل في الوقتين فعلمنا الطرف
ان الابصار حالة زايدة على العلم واختلف الناس فيه فقال بعضهم ان ذلك
التفاوت يرجع الى ان صورة المرئي وشكله يحصل في الحدقة وينطبع فيها فالتفاوت
عايد الى تأثر الحدقة بتلك الصورة واحتجوا على اثبات هذا الانطباع بوجوه
الاول ان من نظر الى قرص الشمس نظرا طويلا تاما ثم غمض عينيه فانه
يجد قرص الشمس منطبعا في خياله انطباعا تاما حتى انه بعد تغميض
العينين كانه ينظر الى ذلك القرص ويشاهده ولو اراد الانسان دفع ذلك
الخيال لم يقدر عليه فعلمنا ان صورة المرئي ترتسم في الحدقة الثاني ان
من نظر الى روضة خضرا نظرا طويلا لاستقصا التام ثم حول حدقته
الى شي ابيض اللون فانه يرى ذلك الابيض كانه لون ممتزج بالبياض مع الخضرة

ولولا ان العين قد تأثرت بتلك الخضرة والا لما حصل هذا الامتزاج اما
لما تكيفت الحدقة بلون الخضرة ثم نظر الى الجسم الابيض امتزجت الخضرة
الحاصلة في الحدقة بالبياض القايم بذلك الثوب فصار المرئي كانه ملون
بلون ممتزج من هذين اللونين الثالث انا اذا نظرنا الى الحدقة المقابلة
لوجه الانسان راينا صورة الوجه في تلك الحدقة وذلك يدل على ان صورة المرئي
انتقشت في الحدقة وارتسمت فيها الرابع انا اذا نظرنا الى قرص الشمس
ونوره الكامل تأثرت الحدقة وضعفت واذا داومنا على ذلك النظر
حصل في الحدقة كلال وضعف وتفرق في اجزايه وكل ذلك يدل على ان
الحدقة تأثرت من صورة المرئي اذا عرفت هذا فنقول من الناس
من قال التفرقة الحاصلة بين الحالتين عايدة الى ان الحدقة تتأثر من المرئي
حال النظر اليه ولم يحصل هذا التأثر في الحالة الثانية ومن الناس من قال
هذا التأثر حاصل ولا نزاع فيه ولكن مع ذلك فالادراك البصري في نفسه
حالة مغايرة للادراك العلمي والذي يدل عليه وجوه الاول
انا نبصر كرة العالم بالعين ومن المعلوم ان صورة نصف كرة العالم
يمتنع انطباعها في العين لان العظيم لا ينطبع في الصغير فثبت ان صورة
نصف كرة العالم غير منطبعة في العين مع انا نرى نصف كرة العالم حاصلة
فوجب ان تكون الروية مغايرة للانطباع ثم ان الحالة المسماة بالروية ممتازة
عن الحالة المسماة بالعلم امتيازا معلوما بالضرورة فعلمنا ان هذا التفاوت
عايد الى الادراكين في انفسهما والثاني ان تأثر العين وانفعالها عن الشي
لا معنى له الا انه حصلت صورة مساوية لصورة ذلك المرئي فيها فنقول
لتلك الصورة بعد عدمها وحصولها فيها بعد لا حصولها هو المسمى بالتأثر
والقبول والتصور وهذه الحالة ليست من باب الانكشاف والتجلي
واما الروية فانها من باب الانكشاف والتجلي فوجب ان تكون الروية
حالة مغايرة لهذا الانطباع والتأثر والثالث انه لو كانت الحالة المسماة
بالابصار والروية عبارة عن هذا التأثر لوجب ان يقال كلما كان التأثر اكمل

وجب ان يكون حصول الابصار اكمل وليس الامر كذلك لانا اذا نظرنا
الى قرص الشمس فانه يقوى ذلك التاثر ويكمل مع ان الحالة المسماة بالابصار
والرؤية تضعف فعلمنا ان هذا التاثر والانطباع حالة مغايرة
للابصار والادراك فهذا هو الكلام في تحقيق معنى الابصار واما
السماع فنقول انا قبل سماع الصوت قد نعلم حقيقة الصوت وماهيته
فاذا سمعناه بالاذن علمنا حصول تفرقة بديهية بين الحالتين اعني
حالة العلم وحالة السماع وهذه التفرقة معلومة بالبديهة ثم من الناس
من قال تلك التفرقة عائدة الى ان الصوت انما يحدث عند تموج الهوا
فاذا تادى ذلك التموج الى سطح الصماخ قرع ذلك السطح فذلك القرع
وهو الحركة العنيفة هو الذي لاجله حصل التفاوت بين الحالتين
والدليل على حصول هذا التاثر انه اذا قوي الصوت ظهر الاثر الشديد
في الاذن حتى انه ربما تمزق سطح الصماخ عند قوته وعند سماع اصوات
البوقات تحت الانسان كان دماغه تظهر فيه شي من التمزق والتفرق
فثبت ان عند حصول السماع يحصل هذا الانطباع والانفعال فعند هذا
قال بعضهم التفاوت الحاصل بين الحالتين عائد اليه ومن الناس من قال
هذا التفاوت مسلم لا نزاع فيه الا انا ندعي حصول التفاوت بين هذين
النوعين من الادراك اعني النوع المسمى بالعلم والنوع المسمى بالسماع والدليل
عليه ان السماع امر مغاير لهذا القرع ويدل عليه وجوه الاول ان
الانسان اذا تكلم من وراء الجدار فانا قد نسمع كلامه بالتمام والكمال ومن
المحال ان يتادى ذلك التموج الشاكل لحروف كلامه لان الجدار حائل بين القائل
وبين السامع مانع عن ذلك وليس لهم ان يقولوا انه حصل في الجدار مسام ومنافذ
وثقب فلا يمتنع تادي ذلك الهوا المتموج في تلك الثقب والمنافذ الى سطح
الصماخ قالوا والدليل عليه ان الانسان اذا جلس في بيت ولذلك البيت
باب وتكلم انسان خارج ذلك البيت فان كان باب البيت مفتوحا كان السمع
اكمل وان كان باب البيت مردودا صار السمع اضعف واخفى وذلك يدل

على ما قلناه فانا نقول هذا العذر باطل وذلك لان الجدار جسم كثيف فالتموج
الحاصل بسبب نطق ذلك المتكلم وكلامه اذا وصل الى ذلك الجدار فانه لا
يبقى على صورته وشكله فان الشكل الحاصل في الهوا اللطيف يمتنع
بقاؤه عند وصوله الى الجدار الكثيف والذي ينفذ من ذلك الهوا في ثقب
الجدار وفي مسامه الضيقة لا يبقى على ذلك الشكل الذي حدث خارج البيت
فوجب ان يمتنع سماع ذلك الكلام على شكله ونظمه وحيث حصل علمنا ان الذي
قالوه باطل الحجة الثانية وهو انا اذا سمعنا الصوت فانا نعلم انا
سمعناه من الجانب الايمن او الجانب الايسر وهذا يدل على انا سمعنا الصوت
في مكانه الذي حدث فيه اذ لو قلنا ان المسموع ليس الا القرع الذي حدث
في داخل الصماخ فقط فانه يجب ان لا نعرف بحسب القوة السامعة مكان ذلك
الصوت وجهته كما ان القوة اللامسة لما لم تحس الا بالكيفية الملموسة حال
وصولها الى العضو فانها لا تميز بين الجهة التي منها جاءت تلك الكيفية المحسوسة
وبين غيرها فثبت بهذا ان الادراك المسمى بالسماع حالة مغايرة لتاثر الصماخ
وانفعاله من التموج الواصل اليه الحجة الثالثة ما ذكرناه في الابصار
وهو انه لو كانت الحالة المسماة بالسماع عبارة عن هذا التاثر وجب ان يقال
كلما كان التاثر اقوى واكمل وجب ان يكون السماع اكمل واقوى ولما كان التالي
باطلا كان المقدم باطلا فثبت بهذه الوجوه التي اوضحناها ان الابصار
حالة زائدة على العلم وعلى تاثر العين وان السماع حالة زائدة على العلم
وعلى تاثر الاذن ولا شك انها حالة تفيد نوعا من الانكشاف والتجلي
اكمل واقوى من الحالة المسماة بالعلم البحث الثاني في انه هل دل
الدليل على اثبات هذا النوع من التجلي والانكشاف لله تعالى اعلم انا
اذا دللنا على ان هذه الحالة مغايرة لتاثر العين والاذن الا انا متوقفون
في مقام اخر وهو انه من المحتمل ان يكون حصول هذه الحالة مشروطا
بحصول هذا التاثر في العين والاذن والدليل عليه انه كلما اختلت هذه
الالات اختلت هذه الادراكات وكلما كانت الالات سليمة كانت
هذه الادراكات سليمة

فهذا يوهم كونها مشروطة بسلامة هذه الآلات ويحتمل ايضا ان يقال
ان حصول هذا النوع من الادراكات للنفوس البشرية وان كان
مشروطا بسلامة هذه الآلات الا انه لا يمتنع حصولها في حق
المفارقات من غير هذه الآلات كما ان حصول الوجود لهذه الممكنات
مشروط بتأثير المؤثر فيه ثم ان الوجود حاصل لواجب الوجود لذاته
من غير حاجة الى حصول هذا المؤثر فهذان الاحتمالان قائمان وعلى التقدير
الاول كان اثبات هذه الصفة لله محالا وعلى التقدير الثاني لم يكن ممتنعا فلا جرم
وجب التوقف الا ان المقدمة المبنية على الاولى والاخلق يقتضي اثباتها
لله تعالى وذلك لانه سبحانه اكمل الموجودات فوجب ان يكون موصوفا
بكل صفات الكمالات ومعلوم ان الحالة المسماة بالابصار والسماع صفة
من صفات الكمال فانا نشاهد ان من علم شيئا ثم رآه فانه يجد في نفسه كانه انتقل
من نقصان الى كمال ومن خفاء الى جلاء فاذا كانت هذه الحالة من صفات الكمال
وكان عدمها من صفات النقصان وكان الحق سبحانه منزها عن جميع جهات النقص
واجب الاتصاف بجميع صفات الكمال لزم بمقتضى العقل الاول ان نعتقد
كونه تعالى موصوفا به منزها عن النقص الحاصل بسبب فقدانه الثالثة
في الدليل الذي يمنع من كونه تعالى موصوفا به وتقريره ان ابصار الشيء قبل
حصوله محال وسماع الكلام قبل حصوله محال اذا ثبت هذا فقالوا
ان هذا يمنع من كونه تعالى موصوفا به لوجهين الاول انه تعالى لو كان
موصوفا بهذا الادراك لكانت هذه الصفة متغيرة لانه يكون رائيا
للشيء حال وجوده وما كان رائيا له قبل وجوده وكذلك يكون سامعا للصوت
حال حصوله ولا يكون سامعا له قبل حصوله فيلزم وقوع التغير في
صفة الله وهو محال للدليل الذي ذكرناه في ان وقوع التغير في كل صفات الله محال
الحجة الثانية وهي ان ادراك الشيء مشروط بحضور المدرك في نفسه
فلو اقتضت ذاته حصول هذا الادراك وثبت ان حصول هذا الادراك
موقوف على حصول المدرك في نفسه فحينئذ لا تكون ذات الله تعالى كافية

في اقتضاء هذه الصفة بل كان هذا الاقتضاء موقوفا على حال الغير
فيكون ذاته موقوفة على تلك الصفة وتلك الصفة موقوفة على الغير
والموقوف على الغير موقوف على الغير وكل ما كان موقوفا على الغير
كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف هذا مجموع ما لخصناه
من المباحث العقلية في هذا الباب وللمتكلمين وجوه ضعيفة في هذا الباب
نذكرها وننبه على ضعفها فالطريق الاول وهو الذي عول
عليه الاشعرية قالوا انه تعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح عليه السمع
والبصر وكل من صح عليه وصف فانه يجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة
او ان لم يكن موصوفا بها فانه يجب كونه موصوفا بضدها وضد السمع والبصر
صمم وعمى وذلك نقص والنقص على الله محال فوجب كونه موصوفا بالسمع والبصر
هذا تقرير كلام القوم ولقائل ان يقول السؤال عليه من وجوه الاول
ما الذي تريدون بقولكم انه تعالى حي ان عنيتم به انه تعالى لا يمتنع ان يعلم
ويقدر فهذا مسلم لكن لم قلتم ان كل من لا يمتنع ان يعلم ويقدر فانه لا يمتنع
ان يسمع ويبصر وهل النزاع الا فيه وان عنيتم بكونه حيا معنى سوى قولنا
انه لا يمتنع ان يعلم ويقدر فلا بد من تفسيره فانه مجهول التصور فضلا
عن كونه معلوم التصديق السؤال الثاني ان سلمنا ان كونه حيا صفة زائدة
على سلب ذلك الامتناع فلم قلتم انه لما حصلت الحيوة وجب ان يحصل
هناك صحة ان يسمع ويبصر وبيانه من وجوه الاول ان حيوته تعالى
مخالفة لحيوة الواحد منا ولا يلزم من كون حيوة الواحد منا مؤثرة في صحة
السمع والابصار ان تكون حيوته كذلك لما ثبت ان المختلفات في الماهية لا يجب
استواؤها في اللوازم والاحكام الا ترى ان حيوة الواحد منا تقتضي صحة
الشهوة والنفرة والالم واللذة والجهل والظن مع ان حيوة الله لا تصحح هذه الصفات
وما ذاك الا لان حيوة الله مخالفة لحيوتنا فلم لا يجوز ان يكون حيوتنا مقتضية
لصحة هذه الصفات ولا تكون حيوته كذلك واذا ثبت هذا التفاوت في تلك
الصورة فلم لا يجوز مثله هاهنا الوجه الثاني ان بتقدير حصول المماثلة
بين الحيوتين

على الموقوف

الا انا نقول لم لا يعتبر في حصول الصحة قيام المصحح فلم لا يعتبر فيها
كون الذات قابلة فهب ان الحيوة المصححة حاصلة هناك الا انه لا يمتنع
ان يقال تلك الذات المخصوصة المخالفة بخصوصيتها لساير الذوات غير قابلة
لهذه الصفة فلاجل ان تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الصحة انتفت
هذه الصحة والدليل عليه ان الوجود مصحح جميع الصفات ثم ان الوجود حاصل
في حق الله تعالى مع ان اكثر الصفات ممتنعة في حق الله تعالى وما ذاك الا لاجل
ان تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهذه الصفات فكذا هاهنا والوجه
الثالث هب ان الحيوة مصححة لهاتين الصفتين والذات المخصوصة قابلة
لها من حيث هي هي الا انه لا يمتنع ان يكون حصول هذه الصحة مشروطا
بشرط مخصوص وكان ذلك الشرط ممتنع الحصول في حق الله تعالى ففات
ذلك الامكان لفوات الشرط لا لفوات المصحح والقابل واذا كانت هذه
الاحتمالات قائمة فقد سقط هذا الدليل السؤال الثالث سلمنا ان
صحة هذه الصفة حاصلة في ذات الله تعالى ولكن ما المراد بالصمم والعمى
اللذين جعلتموهما ضدين للسمع والبصر ان عنيتم بالصمم عدم السمع وبالعمى
عدم البصر فحينئذ يرجع حاصل الكلام في قولكم الى ان السمع والبصر لو لم يحصلا
لكان عدمهما حاصلا وعدمهما نقص وذلك على الله محال فيقال لكم وهل النزاع
وقع الا فيه وهو ان حصول هاتين الصفتين هل هو واجب ام لا وعدمهما
هل هو ممتنع ام لا فاذا كان حاصل دليلكم يرجع الى ان عدم هاتين الصفتين
محال في حق الله تعالى كان هذا اعادة لنفس الدعوى ومعلوم انه باطل
وان اردتم ان الصمم معنى وجودي يضاد السماع وان العمى معنى وجودي
يضاد الابصار فذلك ممنوع وما الدليل على صحته السؤال الرابع
سلمنا كون الصمم والعمى معنيين وجوديين مضادين للسمع والبصر
فلم قلتم ان الذات القابلة للضدين يجب اتصافه باحدهما وما الدليل
على صحة هذه المقدمة ثم نقول الذي يدل على فساده ان الاجسام
باسرها متساوية فتكون متساوية في قبول الصفات فجسم الهوا قابل

للطعوم المختلفة والالوان المختلفة مع انه غير موصوف بشيء منها وايضا
الواحد منا يصح ان يكون موصوفا بالارادة والكراهية ثم انا نعلم افعال
اهل السوق مع انا لا نريدها ولا نكرهها السؤال الخامس فلم قلتم
الصمم والعمى نقص ما المراد من النقص فان عنيتم بالنقص حصول امر يمتنع من
كونه تعالى فاعلا للعالم وخالقا له فلم قلتم ان حصول هاتين الصفتين
يمنع من كونه خالقا للعالم وان عنيتم به معنى اخر فلا بد من بيانه السؤال
السادس ما الدليل على ان النقص على الله محال ثم هاهنا منهم من ادعى
البديهة فيه ومنهم من عول على الدلائل السمعية اما الاول فيقول
ان صح ادعاء البديهة فيه فهاهنا طريق اخر اقرب منه وهو ان يقال الحي
الذي يكون سميعا بصيرا كامل والذي لا يكون كذلك ناقص والبديهة حاكمة
بانه يجب وصف الله بصفة الكمال لا بصفة النقصان فوجب وصفه بكونه
سميعا بصيرا واذا ثبت هذا ظهر ان ذكر هذا الطريق اولى من ذكر الطريق
الذي ذكرتموه واما الذين عولوا في تقرير هذه المقدمة على الاجماع
فكلامهم ضعيف لان الايات الدالة على كون الاجماع حجة اضعف
دلالة بكثير من الايات الدالة على كونه سميعا بصيرا واقل ما في الباب ان كان
الاكتفاء بتلك الايات اولى لانها ادل على المقصود واقل مقدمات فهذا
هو الكلام في هذا الدليل والله اعلم واما المعتزلة فقالوا انه تعالى
حي لا افة به وكل من كان حيا لا افة به فانه يجب ان يكون مدركا
للمدركات عند حضورها فيجب انه تعالى يدركها عند حضورها اما
المقدمة الاولى وهي انه تعالى حي لا افة به فقد ثبت واما المقدمة الثانية
وهي ان كل من كان حيا لا افة به يدرك المدركات عند حضورها فقد احتجوا
عليه بان الواحد منا اذا كان حيا وكان سليما عن الافات
فانه لا بد وان يدرك الاشياء اذا كان سليم العين وحضر المرئي
مع الشرائط فانه يبصره واذا كان سليم الاذن وحضر المسموع
فانه يسمعه واذا كان سليم الاعضاء ووضع الجمر على يده فانه يحس بتلك الحرارة

سلمنا ما ذكرتم ان الحي اذا كان سليما عن الافة فانه يجب ان يدرك المدركات
عند حضورها ولكن لم لا يجوز ان يقال كون الواحد منا حيا يخالف كون الله تعالى
حيا وانضاف ذات الواحد منا مخالفة لذات الله تعالى بالماهية ولا يلزم من
ثبوت حكم في ماهية ثبوت مثله فيما يخالف تلك الماهية السؤال
الثاني هب ان الحيوة صفة مشتركة فيما بين الشاهد والغائب الا انه
لا يمتنع ان يكون ايجاب الحيوة لصفة المدركية موقوفا على شرائط يمتنع
ثبوتها في حق الله تعالى وحينئذ يمتنع حصول ذلك الحكم في الغائب لفوات
تلك الشرائط قال بعض المتاخرين من المعتزلة ان تلك الاشيا لما كانت
ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى خرجت عن كونها شرائط لصحة الادراك
لان المعدوم يمتنع كونه شرطا للاثر المقتضي واذا خرجت عن كونها
شرائط وكان المقتضي حاصلا وجب ترتب الاثر عليه فنقول هذا
باطل لانه يقتضي ان يكون الشي مشروطا بشي وعند فوات الشرط يجب
فوات المشروط لا انه يحصل المشروط بدونه ولو صححنا ما ذكرتم لبطل
قياس الخلف فانا اذا قلنا لو وجد اللازم فوجب ان لا يوجد الملزوم
فقال لما لم يوجد اللازم فقد خرج عن كونه لازما فوجب ان يحصل الملزوم
بدونه فثبت ان الكلام الذي ذكرتم لو صح لبطل قياس الخلف السؤال
الثالث هب ان كون الحي حيا يوجب المدركية الا ان هذا انما يجري في الادراك
اللمسي فان كون الحي حيا يوجب هذا النوع من الادراك فاما الابصار
والسماع فلا يحصلان بمجرد كون الحي حيا فبطل قولهم ان الموجب لهذا الادراك
مجرد كونه حيا فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم بالصواب

## الفصل العاشر في كونه تعالى متكلما وفيه مسئلتان

المسئلة الاولى في البحث عن حقيقة الكلام اعلم انا نعلم بالضرورة
ان لنا امرا ونهيا وخبرا واستخبارا فنقول هذه الماهيات اما ان تكون
مجرد هذه الالفاظ او هي معاني يدل عليها هذه الالفاظ والاول
باطل لوجوه احدها وهو ان الصيغ الدالة على ماهية الامر والنهي
صيغ مختلفة بحسب اللغات المختلفة وماهية الامر والنهي ماهية
واحدة فوجب التغاير والثاني ان ماهية الامر والنهي حقايق ذاتية
لا يمكن تبدلها وتغيرها بحسب الاصطلاحات والاوضاع واما ماهية
الالفاظ والعبارات فانها قابلة للتغير والتبدل فوجب التغاير
الثالث ان الصيغة الموضوعة لافادة معنى الخبر كان يعقل
ان يكون موضوعة لافادة معنى الطلب وبالعكس واما انقلاب
ماهية الخبر طلبا وبالعكس فانه غير معقول فوجب التغاير فهذه
الوجوه الثلثة واشباهها دالة على ان ماهية الامر والنهي والخبر
والاستخبار ليست نفس هذه الالفاظ اذا عرفت هذا فنقول
اختلفوا في ماهية الطلب منهم من قال انه عبارة عن كونه مريدا لصدور
الفعل من الغير والنهي عبارة عن ارادة الترك ومنهم من قال الطلب ماهية
مغايرة لتلك الارادة بدليل انه قد يريد الفعل من الغير مع انه لا يامره به
وقد يامره به مع انه لا يريده وذلك اذا كان المقصود من الامر
غرضا اخر سوى ارادة الفعل والاولون اجابوا فقالوا انه اذا
اراد فعلا من الغير فقد يكون بحيث يريد اعلام الغير لكونه مريدا لذلك
الفعل منه وقد يكون بحيث لا يريد ذلك الاعلام وهو انما يسمى امرا
بذلك الفعل اذا اتى بفعل يدل على انه اراد منه ذلك الفعل واما الثاني
وهو انه قد يامر بما لا يريد فقد اجيب عنه بان ذلك لا يكون امرا
في الحقيقة وانما هو ذكر لفظ يوهم كونه مريدا لذلك الفعل فهذا منتهى
البحث فيه ثم يتفرع عليه بحث اخر وهو انا سوا قلنا بان ذلك الطلب
النفساني هو الارادة او معنى مغاير لها الا انا اذا اردنا ان نعلم غيرنا
حصول ذلك المعنى فلا بد وان نعمل عملا يدل على حصول ذلك المعنى
في قلبنا فالناس راوا ان الاصلح والاصوب ان يتواضعوا على ان يعينوا
لكل معنى من المعاني لفظة مخصوصة فاذا اتوا بتلك الاصوات المقطعة
والالفاظ المركبة دل اتيانهم بها على انهم ارادوا كذا وكذا او لعلهم
كانوا قادرين

على ان يعرفوا تلك المعاني بافعال واعمال سوى هذه الالفاظ الا انهم
راوا ان هذا الطريق اسهل واصوب من وجوه الاول ان الانسان
مضطر الى استدخال النسيم البارد لاجل ترويح القلب فاذا سخن
ذلك النسيم احتاج الى اخراجه من الصدر وذلك الاخراج سبب لحدوث
الصوت وذلك الصوت يمكن تقطيعه في المخارج المختلفة والمحابس
المتقابلة ويحدث تلك الاصوات بسبب قطعها في تلك المخارج والمحابس
هيات مختلفة هي الحروف فاذا ركبت تلك الحروف الكثيرة حدثت اصناف
كثيرة من الالفاظ يمكن تطبيق كل واحد منها على نوع من انواع الماهيات
فبهذا الطريق يمكن تعريف المعاني التي لا نهاية لها بخلاف ساير
الافعال فانه يعسر تركيبها على هذه الوجوه حال الاحتياج اليها وتعدم
حال الاستغنا عنها واما ساير الاشيا فقد لا يكون كذلك والثالث
ان الاتيان بهذه الاصوات جار مجرى الاتيان بالامر الطبيعي بخلاف
ساير الافعال فبهذا الطريق صار التعبير عن المعاني الحاضرة في القلوب
والضماير بهذه العبارات والالفاظ اولى من التعبير عنها بساير الطرق
وظهر بهذا ان المتكلم عبارة عن فاعل الكلام لان المقصود من الكلام
ان ياتي الانسان بعمل اصطلحوا على انه متى اتى به فانه يدل على انه
قام بقلبه ميل الى شي او نفرة عن شي ثم اصطلحوا على جعل
ذلك الدليل هو هذه الالفاظ فهذا الكلام معقول لا مجال للنزاع فيه

المسألة الثانية في اثبات كونه تعالى متكلما

اعلم ان هذا متفرع على كونه تعالى فاعلا مختارا وعلى كونه تعالى عالما
بالجزئيات فاما الذين فسروا ذلك الطلب بالارادة فقالوا ثبت
انه تعالى مريد لبعض الاشيا وكاره لبعضها فاذا خلق اصواتا في
جسم مخصوص يدل تلك الاصوات بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى
مريدا لما اراد وكارها لما كره فذلك هو الكلام واما الذين فسروا
ذلك الطلب بمعنى مغاير للارادة فهم يحتاجون الى اثبات مقامات

[illegible]

فاولها ان العرف المعقول من ذلك الطلب غير الارادة وثانيها
اقامة الدلالة على كونه تعالى موصوفا بذلك المعنى وليس للقوم فيه دليل
جيد على ما سياتي شرحه وبالجملة فان القايلين بهذا المعنى زعموا انه معلوم
وهو بعيد ويدل عليه وجوه الاول انه لا معنى للامر والنهي
الا الزام الفعل او الزام الترك والعلم الضروري حاصل بانه قبل
وجود زيد فانه يمتنع ان يحصل الزامه فعلا او الزامه تركا فان
معنى الالزام ان يقول يا زيد الزمتك هذا الفعل ويا عمرو الزمتك
هذا الترك والعلم الضروري حاصل بان عند عدم زيد وعدم عمرو فانه
يمتنع ان يقول يا زيد الزمتك هذا الفعل ويا عمرو الزمتك هذا الترك
وان لم يكن هذا العلم ضروريا فليس عند العقل شي من العلوم الضرورية
والثاني انه تعالى اخبر عن وقوع اشيا كقوله انا ارسلنا نوحا
وعصى ادم ربه ومعلوم ان المخبر عنه سابق في الوجود على حصول
الخبر فلو كان هذا الخبر ازليا لزم ان يكون الازلي مسبوقا بغيره
وهو محال فان عارضوا ذلك بالعلم فنقول قد ذكرنا ان المذهب ٥
الصحيح في هذا الباب قول ابي الحسين البصري وهو انه يتغير العلم عند
تغير المعلوم الثالث وهو انه تعالى لما الزم زيدا اقامة صلوة
الصبح فاذا اتى زيد بذلك الفعل فههنا بقي ذلك الالزام الاول او لم يبق
فان بقي وجب ان لا يكون له سبيل الى الخروج عن العهدة لانه وان
اتى بذلك الفعل الف مرة فالالزام الاول باقي وان لم يبق ذلك
الالزام فقد عدم والمتكلمون على ان القديم يمتنع عليه العدم فلما عدم
هذا الالزام وهذا الامر وجب على مقتضى قولهم ان لا يكون قديما
الرابع ان النسخ عندهم جايز والنسخ عبارة اما عن رفع الحكم بعد ثبوته
او عن انتها ذلك الحكم وعلى التقديرين فقد عدم بعد وجوده وما ثبت
عدمه امتنع قدمه الخامس ان الصفة القديمة الازلية يكون تعلقها
امرا ازليا لازما واجبا فلو كان الله قديما لوجب تعلقه بكل ما يصح
امر

تعلقه به لكن الحسن والقبح العقليين باطل عند القايلين بهذا القول
فلا شي الا ويصح الامر به ولا شي الا ويصح النهي عنه فيلزم تعلق الامر
بكل الاشيا وتعلق النهي بكلها فيلزم كون الاشيا باسرها مامورا بها
منهيا عنها وذلك يوجب اجتماع الضدين وهو محال والسادس
انا كما بينا ان العلم بالشي يجب ان يتغير عند تغير المعلومات فكذلك
الخبر عن الشي يتغير عند تغير المخبر عنه وكلما تطرق التغير اليه وجب
ان لا يكون قديما لانه ثبت ان ما ثبت قدمه فان العدم عليه محال فهذه
وجوه عقلية ظاهرة في انه يمتنع كون هذا الطلب والخبر قديما
سوا قلنا ان هذا الطلب هو الارادة او غيرها واحتج
القايلون بقدم الكلام باشيا الاول انه تعالى حي وكل حي فانه
يصح ان يكون متكلما وكل من صح عليه الاتصاف بصفة فانه يجب ان يكون
موصوفا بتلك الصفة او بضدها وضد الكلام هو الخرس والسكوت
وذلك نقص والنقص على الله محال فوجب ان يكون في الازل موصوفا بالكلام
والثاني هو انا اجمعنا على انه تعالى متكلم فاما ان يكون متكلما لذاته
وهو باطل بالاتفاق او يكون متكلما بالكلام وذلك الكلام ان كان حادثا
فاما ان يحدث في ذاته او في غيره او لا في محل والاقسام الثلثة باطلة
فبطل كون الكلام حادثا فوجب ان يكون قديما وانما قلنا ان حدوث
الكلام في ذات الله محال فلانه يوجب قيام الحوادث بذات الله تعالى
وهو محال وانما قلنا ان حدوث الكلام في غيره محال لانه لو جاز ان يكون
متكلما بكلام حاصل في غيره لجاز ان يكون جاهلا بجهل يقوم بغيره وعاجزا
بعجز يقوم بغيره وذلك باطل وانما قلنا ان حدوث الكلام لا في محل محال
فبالاتفاق وايضا فكلام الله صفة وصفة الشي تكون حاصلة فيه
لا محالة والثالث ان الكلام اما ان يكون صفة كمال او صفة نقص
فان كان صفة كمال وجب ان يكون موصوفا به ابدا اذ لو لم يكن موصوفا
به في الازل لزم كونه خاليا عن صفة الكمال والخلو عن صفة الكمال نقصان

والنقصان على الله محال وان كان صفة نقص وجب ان لا يتصف به البتة
لان النقص على الله محال وحيث توافقنا على انه تعالى قد اتصف به علمنا
انه ليس من صفات النقص الرابع ان العلم الضروري حاصل بان المتكلم
اكمل وافضل ممن ليس بمتكلم ولا شك ان الواحد منا متكلم فلو لم يكن الله
في الازل متكلما لزم ان يكون حال الواحد منا عند وجوده افضل واكمل
من الله تعالى حين كان في الازل وذلك محال فثبت انه تعالى موصوف
بالكلام في الازل والجواب اما عن الوجه الاول فقد تكلمنا
عليه في مسلة السمع والبصر والذي نزيده هاهنا ان نقول لا نسلم ان السكوت
نقص بل النقصان بقول القايل يا زيد صل ويا عمرو صم مع ان زيدا وعمروا
يكونان معدومين الا ترى ان الرجل اذا جلس في دار نفسه وحده خاليا
عن الناس فيقول يا سعيد اركب ويا قنبر ادخل فان كل احد يقضي عليه
بالجنون والنقص فكذا هاهنا واما الوجه الثاني فهو ان قولكم اجمعنا
على انه تعالى متكلم فنقول ان عنيتم بكونه متكلما انه فعل افعالا مخصوصة
دالة على كونه تعالى مريدا لبعض الافعال وكارها لبعضها فهذا مسلم
الا ان هذا القدر لا يدل على كونه تعالى موصوفا بشي من الصفات المسماة
بالكلام وان عنيتم بكونه تعالى متكلما امرا ورا ذلك فهذا ممنوع والاتفاق
ليس الا في اللفظ واما الوجه الثالث وهو ان الكلام صفة كمال
فلا يخلو عنه نقص والنقص على الله محال فجوابه ان الاشتغال بالامر
والنهي حال عدم المامور والمنهي هو النقص والسفه وهذا بعينه هو
الجواب عن الرابع فهذا خلاصة الكلام المعقول في هذا الباب واما
اللفظيات والسمعيات ففيها كثرة وهي لا تليق بهذا الكتاب والله اعلم

## الفصل الحادي عشر في كونه تعالى قديما باقيا

من الناس من قال ان كونه تعالى قديما باقيا نفس ذاته المخصوصة ومنهم
من قال هما صفتان زايدتان بذات الله تعالى واحتج القايلون [illegible]
الاول ان المفهوم من كون الشي قديما وباقيا معقول والذات
المخصوصة التي هي ذات الله تعالى

من حيث انها هي غير معقولة توجب التغاير بيان الاول ان القديم
هو الذي لا اول لوجوده والباقي هو الذي يكون مستمر الوجود فهذا
فهذا المفهوم معقول واما ان الذات المخصوصة التي هي ذات الله تعالى
غير معقولة فلما ثبت تقريره فيما تقدم واذا اخذ المقدمات
فالنتيجة لازمة الثاني انا نقول القديم الباقي اما ان يكون جسما
او جوهرا او عرضا او شيئا مغايرا لهذه الاقسام الثلثة فنجعل المفهوم
من القديم الباقي موردا للتقسيم الى هذه الاقسام الاربعة ومورد
التقسيم مشترك بين الاقسام فالمفهوم من القديم الباقي امر مشترك
بين كل هذه الاقسام فوجب كونه مغايرا لكل هذه الاقسام الثالث
انا نقول ان ذات الله تعالى قديمة باقية فيكون القضية مفهومة
واذا قلنا ذات الله ذات لم يفد هذا الكلام شيئا ولولا التغاير
بين الذات وبين كونها باقية والا لقام كل واحدة من هاتين القضيتين
مقام الاخرى فهذه الوجوه الثلثة دالة على كونه تعالى قديما باقيا
صفة واحتج المنكرون لكون الباقي صفة زايدة على الذات
بوجهين الاول انه لو كان الباقي صفة قايمة بذات الله تعالى لافتقرت الذات
الى تلك الصفة فيلزم ان لا يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره
وذلك محال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الذات المخصوصة
لكونها تلك الذات المخصوصة توجب الدوام والاستمرار والمحال انما
يلزم لو اثبتنا شيئا ورا الذات يوجب دوام تلك الذات اما اذا قلنا
الذات المخصوصة توجب ذلك الدوام لم يلزم منه محال الثاني ان على
هذا التقدير يكون ذلك الدوام صفة من صفات الذات الثالث
انه لو كان الدوام والاستمرار صفة لكانت تلك الصفة ايضا دايمة مستمرة
فيلزم ان يكون دوامها زايدا عليها ولزم التسلسل وايضا فنقول
دوام تلك الصفة اما ان يكون لنفسها او لشيء اخر فان كان دوامها
لنفسها ودوام تلك الذات لاجل تلك الصفة فحينئذ يكون تلك الصفة

واجبة لنفسها ويكون الذات واجبة لاجل تلك الصفة وما يكون دائما
لنفسه كان اولى لكونه ذاتا قائما مستقلة بنفسها مما يكون دوامه بسبب
غيره واما ان كان دوام تلك الصفة بدوام شيء اخر فذلك الاخر ان كان
هو الذات لزم الدور وان كان شيئا اخر لزم التسلسل والكل محال
فهذا حاصل الكلام المنقول الملخص في هذا الباب والله اعلم
الفصل الثاني عشر في كونه تعالى حيا اعلم ان
المراد من كونه تعالى حيا انه يصح ان يعلم ويقدر فلما ثبت بالدليل كونه
قادرا عالما وكل ما كان موجودا امتنع ان يكون ممتنع الوجود ثبت
انه تعالى يصح ان يعلم ويقدر ولا معنى لكونه حيا الا ذلك ولقائل ان يقول
الامتناع مفهوم عدمي ينفي الامتناع يكون عدما للعدم فيكون موجودا
فكونه حيا مفهوم وجودي وانه صفة للذات ونعت لها فيمتنع ان يكون
عين الذات فهو صفة وجودية قايمة بالذات ومن الناس من قال
الحيوة صفة موجودة لاجلها يصح على الذات ان يعلم ويقدر واحتج
عليه بانه لولا اختصاص تلك الذات بالصفة التي لاجلها يصح عليها
العلم والقدرة والا لم يكن هذه الصحة لتلك الذات اولى من ثبوتها لساير
الذوات فيقال له هذا انما يلزم لو قلنا الذوات متساوية في الماهية
حتى يقال لولا اختصاص بعضها بهذه الصفة والا لما حصل هذا الامتياز
اما لما كانت ذاته المخصوصة مخالفة بالماهية لساير الذوات لم يلزم
ما ذكرتموه وايضا لما كانت الذوات مختلفة في صحة ان يعلم ويقدر فكذلك
مختلفة في صحة ان يكون حية فان وجب ان يعلل ذلك الاختلاف بصفة
لوجب ان يعلل اختلافها في صحة الحيية بصفة اخرى ولزم
التسلسل وان جاز ان يعلل ذلك الاختلاف بالذات المخصوصة فلم لا يجوز مثله
في صحة العالمية والقادرية والله اعلم الفصل الثالث عشر
في حصر صفات الله تعالى اعلم ان المتكلمين حصروا الصفات في هذه
الثمانية وهي كونه حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما باقيا

فاذا قيل لهم وهل يجوز لله صفة اخرى قالوا لا لان الدليل لم يدل
الا على هذه الصفات وما لا دليل عليه يجب نفيه وربما قالوا لو جوّزنا
اثبات ما لا دليل عليه لم يكن عدد اولى من عدد آخر فيلزم اثبات
اعداد لا نهاية لها من الصفات المجهولة وذلك محال وقد علمت
في علم المنطق ان عدم العلم بالشيء لا يفيد العلم بعدم الشيء وعلمت
ايضا ان قول القائل ليس عدد اولى من عدد اذا اريد به عدم الاولوية
في الذهن والعقل فذاك لا يفيد الا التوقف وعدم الجزم وان اريد به
عدم الاولوية في نفس الامر فهذا مما لا يمكن اثباته بل الواجب ان يقال
ان ما دل العقل على ثبوته قضينا بثبوته وما لم يدل العقل على ثبوته
ولا على عدمه وجب التوقف فيه والله اعلم

## الفصل الرابع عشر

في انه تعالى عالم لذاته او لمعنى اعلم ان اهم المهمات في هذه المسألة
البحث عن محل الخلاف فنقول لا شك ان القادر هو الذي يصح منه الفعل
وهذه الصحة ليست نفس تلك الذات المخصوصة لان المفهوم من هذه
الصحة قد يعلم من لا يعلم حقيقة تلك الذات المخصوصة وايضا العالم
هو الذي يكون له شعور بذلك الشيء وتبين له وقد عرفت ان معنى
الشعور والادراك والتبين لا يحصل البتة الا عند حصول نسبة
مخصوصة بين ذات العالم وبين ذات المعلوم فهذه النسب والاضافات
المسماة بالتعلق لابد من اثباتها والا فيمتنع الاعتراف بكونه تعالى
قادرا عالما فان كان المراد بقولنا انه تعالى عالم وله علم وقادر وله
قدرة هذا المعنى فذلك مما لا سبيل البتة الى انكاره لانه اذا كان
معنى العالم هو الذات الموصوفة بهذه النسبة الخاصة ومعنى القادر
هو الذات الموصوفة بتلك الصحة المخصوصة كان نفي هذه النسب
وهذه الاضافات نفيا لكونه عالما قادرا واما ان كان المراد
منه معنى اخر وراء ما ذكرناه فذلك يستدعي بحثا اخر سوى ما ذكرناه
وتقريره ان من المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم

ولها تعلق بالمعلوم فهذا القائل اثبت امورا ثلاثة احدها الذات
وثانيها الصفة وثالثها التعلق الحاصل بين تلك الصفة وبين ذلك المعلوم
ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية ثم انهم اثبتوا تعلقا بين العالمية
وبين المعلوم ولا اعرف كيفية مذهبهم فيه فانه يحتمل ان يقولوا العالمية
هي المتعلقة بالمعلوم لا العلم ويحتمل ان يقولوا العلم هو المتعلق
بالمعلوم لا العالمية وعلى هذه التقديرات فقد اثبتوا امورا اربعة الذات
والعلم والعالمية والتعلق ولا يبعد ان يثبتوا التعلق للعلم وللعالمية
ايضا وعلى هذا التقدير فقد اثبتوا امورا خمسة واما نحن فلا
نثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي ان هذه النسبة
ليست نفس الذات بل هي امر زائد على الذات موجود في الذات فهذا
هو البحث عن المعقول الصرف واما المباحث اللفظية فهي امور
احدها ان تلك الصفات هل يقال انها مغايرة للذات ام لا بل هي لا نفس
الذات ولا غيرها وثانيها ان تلك الصفات هل توصف بكونها قديمة
ام لا وثالثها ان تلك الصفات هل توصف بانها اعراض ام لا ورابعها
انها هل توصف بانها قائمة بالذات او حالة في الذات او موجودة
في الذات او يجب الامتناع من كل هذه الالفاظ الا انه يقال انها موجودة
بالذات فجميع هذه المباحث لفظية لا معنوية اذا عرفت هذا فنقول
المشهور ان الفلاسفة والمعتزلة ينكرون الصفات واما الصفاتية فانهم
يثبتونها والتحقيق في شرح محل الخلاف ما ذكرناه فلنا هاهنا
مقامان الاول اثبات ان العلم والقدرة بمعنى تلك النسب المخصوصة
امور زائدة على الذات والمقام الثاني بيان ان تلك الصفات المسماة
بالعلم والقدرة هل هي واجبة الوجود بانفسها او الموجب لها هو ذات الله
او يقال ذات الله توجب معنى وذلك المعنى يوجب هذه النسب والاضافات
فهذا تمام الكلام في هذا البحث واما المقام الاول فهو في بيان ان
القدرة والعلم بالتفسير الذي ذكرناه يمتنع ان يكون عين الذات بل هما
صفتان قائمتان بالذات

فالذي يدل على الحجة ما ذكرناه وجوه الحجة الاولى ان قولنا عالم
يناقضه قولنا ليس بعالم ولا يناقضه قولنا ليس بموجود وقولنا موجود
هو غير كونه عالما يناقضه ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم
ولو كان كونه موجودا هو عين كونه عالما لامتنع هذا التغاير لان الشي
الواحد يمتنع ان يصدق عليه كونه نقيضا له وكونه ليس نقيضا له والله اعلم
الحجة الثانية انه اذا دل الدليل على ان العالم لابد له من موثر قديم ازلي
واجب الوجود دل انه فعند هذا يبقى العقل متوقفا في ان ذلك الموثر
عالم او ليس بعالم وقادر او ليس بقادر ويفتقر في اثبات كونه تعالى
عالما قادرا الى دليل منفصل ولو كان كونه عالما قادرا نفس كونه موجودا
ورعا واجبا لما كان الامر كذلك لان الشي الواحد يمتنع ان يصدق عليه
كونه معلوما وكونه لا معلوما لان الجمع بين النقيضين محال الحجة الثالثة
انا اذا قلنا ان ذات الله تعالى الموجودة موجودة خرجت القضية عن الافادة
واذا قلنا ذات الله الموجودة عالم قادر كانت القضية مفيدة وافتقرنا
في التصديق بها الى الحجة ولولا ان المفهوم من كونه عالما قادرا مغاير
للمفهوم من كونه موجودا والا لم يكن الامر كذلك الحجة الرابعة انا بينا
انه ما لم يحصل النسبة المسماة بالعلم لم يحصل كون الشي عالما والنسبة
بين ذات العالم وبين ذات المعلوم صفة لتلك الذات ومفتقرة اليها وكيف
لا نقول ذلك والنسب والاضافات معقولة بالقياس الى غيرها والذوات
القائمة بانفسها ليست كذلك وكان ذلك يوجب التغاير الحجة الخامسة
ان المفهوم من كون الذات قادرة غير المفهوم من كونها عالمة ولذلك كان القادر
قد يكون عالما وقد لا يكون كما ان العالم قد يكون قادرا وقد لا يكون فلما كانت
ماهية العالمية غير ماهية القادرية وحق العالمية غير حق القادرية فلو قلنا
انهما عين الذات لزم ان يكون الشي الواحد لا يكون شيئا واحدا بل يكون شيئين
متغايرين وذلك محال الحجة السادسة لو كان كونه عالما هو عين كونه
قادرا لكان كل ما صح كونه عالما به وجب ان يصح كونه قادرا عليه

فكان يلزم في الواجب لذاته وفي الممتنع لذاته ان يكون مقدورا لكمال انه
معلوم له وحيث اطبق اهل العقل على ان الواجب لذاته والممتنع
لذاته معلوم وليس بمقدور علمنا ان المفهوم من كون الشي معلوما
مغاير للمفهوم من كونه مقدورا وذلك يقتضي حصول المغايرة بين العلم
وبين القدرة الحجة السابعة ان القادر اذا اخرج مقدوره
الى الوجود لم يبق قادرا على ايجاده بعينه لان ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل محال والمحال لا قدرة عليه فالمقدور بعد دخوله في الوجود لم يبق
مقدورا لكنه بقي معلوما بعد خروجه الى الوجود وصدق هذا النفي والاثبات
يوجب المغايرة بين العلم وبين القدرة الحجة الثامنة ان العلم ماهية
ماهية مخصوصة والقدرة ايضا ماهية مخصوصة فاما ان يكون احدى
الماهيتين عين الاخرى او غيرها فان كان الاول كان لفظ العلم ولفظ القدرة
لفظان مترادفان يفيد كل واحد منهما عين ما يفيده الاخر ومعلوم ان
ذلك باطل لان حد العلم غير حد القدرة واحكام العلم غير احكام القدرة
وخواص كل واحد منهما مغايرة لخواص الاخر واذا كان الامر كذلك وجب
ان يكون المعقول من كونه عالما مغايرا للمعقول من كونه قادرا وان يكون
المعقول من كل واحد منهما مغايرا للمعقول من كونه موجودا وذلك هو
المطلوب ولنعبر عن هذا الكلام بعبارة اخرى معقول المعقول
من كونه عالما ومن كونه قادرا ومن كونه ذاتا موجودة اما ان يكون معقولا
واحدا واما ان لا يكون كذلك والاول باطل بالبديهة لانا ببديهة العقل
نعلم ان هذه الالفاظ ليست مترادفة بل هي الفاظ متباينة يفيد كل واحد
منها غير ما يفيده الاخر فهذه الثلاثة اما ان يكون ذوات قائمة بانفسها
وذلك باطل بالاتفاق وبصريح العقل او يكون بعضها موصوفا والبواقي
صفات وهو المطلوب واحتج نفاة الصفات بوجوه الحجة
الاولى للفلاسفة قالوا هذه الصفات اما ان يكون واجبة الوجود لذواتها
او جائزة الوجود لذواتها والقسمان باطلان فالقول بثبوتها باطل

اما بيان انه يمتنع كونها واجبة الوجود لذواتها فلوجهين الاول
انها لو كانت ان واجب الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد والثاني
ان الصفات غير قائمة بانفسها بل هي قائمة بالذات والقائم بغيره
مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته لا واجبا لذاته واما بيان انه يمتنع
كونها ممكنة لذواتها فهو ان كل ممكن لذاته فلا بد له من سبب وذلك السبب
ليس الا تلك الذات وذلك محال من وجهين الاول انه اذا كان المؤثر هو
تلك الذات والقابل ايضا هو تلك الذات فيلزم كون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا معا وهو محال والثاني وهو ان الاحتياج لا يحصل الا عند زمان الحدوث
والا لزم تكوين الكائن وهو محال فلو كانت هذه الصفات معللة بالغير
لكانت حادثة لكن كونها حادثة محال فيمتنع كونها معللة بالذات هكذا
الحجة الثانية للفلاسفة قالوا اله العالم اما ان يكون فردا او مركبا
ويمتنع كونه مركبا لان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزء الشيء
غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلو كان
اله العالم مركبا لكان ممكنا لذاته وكل ممكن لذاته فلا بد له من سبب يوجده
فثبت ان اله العالم لو كان مركبا لكان ممكنا ولو كان ممكنا لافتقر الى الفاعل
وذلك على خلاف اله كل الممكنات فثبت ان اله كل الممكنات لا يكون
مركبا وكل ما لا يكون مركبا كان فردا مطلقا والمجموع الحاصل من الصفة
والموصوف يكون مركبا فثبت ان اله العالم فرد مطلق وليس فيه تركيب
من الصفة والموصوف وهو المطلوب واما دلائل المعتزلة فلهم
وجوه عامة في كل الصفات ووجوه خاصة في كل واحدة من الصفات اما الوجوه
العامة الحجة الاولى ان الواجب لعالمية الله تعالى واحدة والواحد لا يعلل
اما ان عالمية الله تعالى واحدة فلان الالهية لو كانت جائزة لافتقر ذلك العالم الى فاعل
يجعله عالما وحينئذ يصير الاله عبدا وهو محال واما ان الواحد لا يعلل
فلان الافتقار الى العلة لاجل ان يترجح بسببها جانب الوجود على جانب العدم
فاذا كان ذلك الرجحان حاصلا على سبيل الوجوب امتنع افتقاره الى العلة

الحجة الثالثة القول بالقدما يفضي الى المحال فيكون محالا والدليل
عليه انا قد دللنا على ان القدم مفهوم ثبوتي فالقدما يكون متشاركة
في هذا المفهوم فاما ان يخالف بعضها بعضا بشيء من الاجزاء المقومة
او لا يكون كذلك فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به المخالفة فكل واحد
من اولئك القدما مركب من هذين القيدين وهما قديمان ضرورة ان
جزء ماهية القديم قديم فذلك الجزءان يتشاركان في القدم ويتخالفان في
وجه اخر فيكون كل واحد من ذينك الجزئين ايضا مركبا فيلزم كون كل واحد
منها مركبا من اجزاء غير متناهية وهو محال وان كان الثاني وهو ان اولئك
القدما لا يخالف بعضها بعضا في جزء مقوم للماهية فهي اشياء متماثلة
في تمام الماهية فيلزم كون الذات صفة والصفة ذاتا ويلزم القول
بتعدد الالهة وهو محال الحجة الثالثة انه لو قامت الصفة بالذات
لحصل في الوجود قدما متغايرة وذلك باطل بالاتفاق والحجة الرابعة
ان المعقول من حلول الصفة في الذات حصول تلك الصفة في الحيز المعين
تبعا لحصول ذلك المحل فيه فانا لو رفعنا هذا المعنى من العقل [illegible]
لا يكون قيام احدهما بالاخر اولى من قيام الاخر بالاول فثبت ان قيام
الصفة بالموصوف يقتضي كون الموصوف حاصلا في الحيز مختصا بالجهة
وذلك في حق الله تعالى محال الحجة الخامسة ان ذات الله تعالى اما
ان يتم الهيتها بدون هذه الصفات واما ان لا يتم والثاني يوجب
كونه محتاجا الى الغير والاول يقتضي ان يكون تلك الذات المخصوصة
كافية في الالهية ومتى كان الامر كذلك كان الاله غنيا في الهيته عن هذه الصفات
ومثل هذه الصفات يجب نفيها بالاتفاق الحجة السادسة

من كلول حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها فيه فقد ابطلنا هذا التفسير
في باب تفسير الجوهر والعرض وقوله لو رفعنا هذا المعنى لم يكن حلول احدهما في الاخر
اولى من العكس فجوابه انا بينا ان قول القائل ليس هذا اولى من ذلك كلمة
ضعيفة

امـا بيان انه يمتنع كونها واجبة الوجود لذواتها فلوجهين الاول
انه قد ثبت ان واجب الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد والثاني
ان الصفات غير قايمة بانفسها بل هي قايمة بالذات والقايم بغيره
مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته لا واجبا لذاته واما بيان انه يمتنع

الذات وحدها اما ان تكون كافية في الالهية او لا تكون فان كانت الذات وحدها
كافية في حصول الالهية كانت هذه الصفات لغوا في حصول الالهية وان لم تكن
كافية فنقول الصفات اما ان تكون كافية في حصول الالهية او لا تكون فان كانت
كافية في الالهية كانت الذات لغوا منها وان لم تكن كافية فنقول فعلى هذا التقدير
الذات من حيث انها هي غير كافية والصفات ايضا غير كافية فعند اجتماعهما
اما ان يحصل امر زايد على ما حصل حال الانفراد او لم يكن كذلك فان حصل
فالموجب لذلك الزايد اما الذات وحدها او الصفة وحدها وحينيذ
يعود التقسيم الاول او مجموعهما وحينيذ يعود الكلام من انه اما ان يكون
قد حصل حال الاجتماع ما لم يحصل حال الانفراد او لم يحصل فان كان الاول
كان حصول ذلك الزايد لاجل شي زايد اخر ويلزم التسلسل وهو محال وان لم
يحصل زايد اصلا كان الحال عند الاجتماع كما هو عند الانفراد فلما كان عند
الانفراد لم تكن الالهية حاصلة وجب القطع بعدم حصولها عند الاجتماع
فثبت ان الالهية من لوازم تلك الذات المخصوصة من حيث هي هي ولا حاجة معها
الى اثبات صفة اخرى واما الوجوه التي تمسكوا بها في نفي العلم فهي ثلثة
الحجة الاولى لو كان تعالى عالما بالعلم لتعلق علمه بما يتعلق به علم الواحد منا
من الوجه الواحد وكل علمين كذلك فهما مثلان فيلزم من تماثلهما اما قدمهما معا او
حدوثهما معا وذلك محال الحجة الثانية لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يكون
عالما بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية والثلثة باطلة
فالقول بكونه عالما بالعلم باطل اما قلنا انه لا يجوز ان يكون عالما بعلم واحد لانه
يصح ان يعلم كونه عالما بهذا المعلوم مع الذهول عن كونه عالما بالمعلوم الاخر

والمعلوم مغاير لغير المعلوم واما قلنا انه يجوز ان يكون عالما بعلوم متناهية
لان معلوماته غير متناهية فاذا توزعت العلوم المتناهية على المعلومات
التي لا نهاية لها لزم تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة واما قلنا انه لا يجوز
ان يكون عالما بعلوم غير متناهية لان كل عدد موجود فانه يقبل الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناهي فينتج فكل عدد موجود فهو متناهي
فما لا يكون متناهيا يمتنع وجوده الحجة الثالثة لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم
ذلك العلم بعين ذلك العلم وهو محال لان العلم لا بد فيه من نسبة مخصوصة
وحصول النسبة بين الشي وبين نفسه محال او بعلم اخر والكلام فيه كما في الاول
فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان والجواب عن الاول
انه بنا على ان الشي الواحد لا يكون مثلا وضدا وخلافا معا وقد بينا انه باطل وعن
الثاني انه لم لا يجوز ان يقال الذات المخصوصة واجبة الوجود لعينها وهي موجبة
لتلك العالمية المخصوصة ولتلك القادرية واما الحجة الاولى للمعتزلة فنقول
ان عنيت بكون عالمية الله واجبة انها واجبة لعين تلك الذات المخصوصة
فهذا عين محل النزاع وان اردت انها واجبة على الاطلاق فنقول وهذا
لا يقدح في غرضنا فان ذات الله اذا كانت موجبة لمعنى وكان ذلك المعنى
موجبا للعالمية فحينيذ تكون ذاته موجبة لما يوجب العالمية وذلك لا يقدح
في كون العالمية واجبة واما الحجة الثانية لهم فنقول انهم معترفون
بحصول العالمية والقادرية فكل ما يذكرونه في المعنى فنحن نورده عليكم في
العالمية والقادرية واما الحجة الثالثة وهو الزام قدما متغايرة فان عنيتم
بالغيرين الحقيقتان المختلفتان فهذا مسلم وهو اول المسألة وان عنيتم ٥
به التفسير الذي يجوز ان يفارق احدهما الاخر اما بمكان او بزمان فلم قلتم
ان كل موجودين يجب ان يكونا كذلك واما الحجة الرابعة وهي ان المعقول
من الحلول حصول الصفة في الحيز تبعا لحصول محلها فيه فقد ابطلنا هذا التفسير
في باب تفسير الجوهر والعرض وقوله لو رفعنا هذا المعنى لم يكن حلول احدهما في الاخر
اولى من العكس فجوابه انا بينا ان قول القايل ليس هذا اولى من ذلك معه بيئة ركيكة
ضعيفة

واما الحجة الخامسة وهي ان ذاته ان كانت كاملة في الالهية فلا حاجة
الى الصفة فنقول لم لا يجوز ان يقال تلك الذات المخصوصة اوجبت المعنى وذلك
المعنى اوجب العالمية وهذا هو بعينه الجواب عن الحجة السادسة واما
الحجة الاولى من الوجوه التي تمسكوا بها في نفي علم الله فنقول العلمان
اذا تعلقا بذلك المعلوم الواحد فقد اشتركا في ذلك الحكم والاشتراك في الاثر
لا يقتضي الاشتراك في ماهية المؤثر لان المختلفات في الماهية لا يمتنع اشتراكها
في بعض اللوازم واما الحجة الثالثة فنقول كل ما اوردتموه علينا في العلم فهو
لازم عليكم في التعلقات وهذا هو الجواب بعينه على الحجة الثالثة فقد ظهر
بهذه التنبيهات ان هذه الدلائل باسرها ضعيفة ثم نقول انها باسرها
انما تتوجه على من يقول هذه التعلقات معللة بصفات او معاني قائمة
بالذات ونحن لا نقول به لانه لم يرد الدليل على ان هذه التعلقات معللات بمعلومات زايدة
على الذات وعندنا انها معللة بنفس الذات وعند هذا ظهر ان شيئا من
هذه الدلائل لا يتوجه علينا البتة وبالله التوفيق المقام الثاني
اعلم انا قد ذكرنا ان المراد من القادرية كونه بحيث يصح منه الايجاد والترك
والمراد من العالمية هذه النسبة المخصوصة والاضافة المخصوصة فنقول
من المعلوم بالضرورة ان هذه الصحة المخصوصة وهذه النسبة المخصوصة
لا تكون ذوات قائمة بانفسها مستقلة بحقايقها فهي لا بد وان تكون ممكنة
لذواتها وكل ممكن فلا بد من سبب وذلك السبب اما تلك الذات او غيرها
والثاني باطل والا لكانت تلك الذات مفتقرة في لوازمها الى غيرها والمفتقر
الى الغير ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف فثبت ان الموجب
لهذه الاحكام والنسب هو ذاته المخصوصة الا انه بقي هاهنا بحث اخر
وهو ان اللوازم على قسمين لوازم بغير وسط ولوازم بوسط فهذه العالمية
والقادرية لا بعد ان يكون موجبها هو عين ذات الله ولا يبعد ايضا ان يقال
ان ذات الله توجب امرا وذلك الامر يوجب هذه العالمية والقادرية سوا قلنا
تلك الواسطة واحدة او وسايط كثيرة فكل واحد من الوجهين محتمل الا انا نقول لما كان

لا بد من الاعتراف بكون تلك الذات المخصوصة موجبة لهذه النسب والاضافات
اما بواسطة او بغير واسطة وكانت الواسطة مجهولة وجب على سبيل الاولى والاخلق
حذف هذه الواسطة من البين والاعتراف بكون الذات المخصوصة موجبة لها
والذي يقرر ذلك انا لما استدللنا بحدوث العالم على الفاعل المختار فاذا قيل
لم لا يجوز ان يقال بان الفاعل المختار معلول علة موجبة بالذات قلنا لما وجب
الاعتراف بوجود موجود واجب الوجود لذاته وبوجود الفاعل المختار كان
الاولى ان يقول ذلك الفاعل المختار هو ذلك الموجود الواجب لذاته وحذف الوسايط
من البين فلهذا قلنا هذا في المعلولات المباينة عن ذات الله وحدانيا فكذا القول
ويقيله في الصفات القائمة بذات الله واحتج القائلون باثبات هذه
المعاني بوجوه الاول وهو ان العلم في الشاهد صفة متعلقة بالمعلوم فيجب
ان يكون في الغايب كذلك لان الحقيقة والماهية لا تختلف بسبب اختلاف الشاهد
والغايب والثاني ان العالمية حصلت بعد ان لم تكن في الشاهد فوجب
كون العلم صفة موجودة ولا يمكن ان يقال ان الذي حصل هو مجرد النسب والاضافات
لان ذات الجسم لا يمكن ان تكون متعلقة بالمعلوم فوجب ان تكون الحادث صفة
حصل لها هذا التعلق والثالث ان العلم ماله تعلق بالمعلوم فلو كانت
الذات متعلقة بالمعلوم لزم ان تكون الذات علما وذلك باطل والمجيب
ان يجيب عن الاول فنقول العلم في الشاهد ليس الا هذا التعلق المخصوص
والا هذه النسبة المخصوصة ونحن لا نعقل من معنى العلم الا هذا الشعور
وهذا الادراك وهو ليس الا هذه النسبة المخصوصة وعن الثاني لم لا
يجوز ان يقال هذه النسبة المخصوصة اذا حدثت في الجسم فقد حصل العلم
والشعور والادراك واذا لم تحصل فقد زال العلم فاما ان يعتقد انه حصل
صفة وحصل لتلك الصفة هذا التعلق فهذا ممنوع وعن الثالث انا لا نسلم
ان العلم عبارة عن شي متعلق بالمعلوم بل العلم عبارة عن نفس ذلك التعلق
وعن نفس تلك النسبة المخصوصة وعلى هذا فانه لا يلزم من كون الذات
موصوفة بذلك التعلق ان تكون الذات علما فهذا تمام كلامنا في هذا الباب
والله اعلم بالصواب

الفصل الخامس عشر في احصاء صفات الله تعالى

اطبقت الفلاسفة على ان صفات الله تعالى اما سلوب واما اضافات
اما السلوب فكقولنا انه ليس بجسم ولا بجوهر ولا متحيز واما الاضافات
فكقولنا انه جواد موجد مفضل واما ما يتركب من هذين القسمين واقول
انهم ذكروا ما يبطل هذه المقدمة وذلك لانهم قالوا العلم عبارة عن صورة
مطابقة للمعلوم واذا كان الامر كذلك فعلمه تعالى بالمعلومات عبارة عن
صور مطابقة للمعلومات وتلك الصور ليست من باب السلوب ولا من
باب الاضافات فهذا اعتراف منهم بان علم الله تعالى صفة حقيقية قائمة
بذاته وذلك يبطل قولهم ان صفات الله محصورة في السلوب والاضافات
واعلم انا اثبتنا انه لا سبيل الى اثبات ذلك الحصر الا على سبيل الاولى والاخلق
واما العلم فلما كان من باب النسب والاضافات لم يكن اثبات العلم
قادحا في ذلك الحصر فهذا ما نقوله في هذا الباب وبالله التوفيق

الفصل السادس عشر في ان تكوين الشيء هل هو نفس
المكون او غيره اعلم انه تعالى اذا اخرج الشيء الى الوجود فههنا امران
احدهما ذلك المكون والثاني انه تعالى كون ذلك الشيء واخرجه من العدم الى الوجود
فتكوين الله تعالى اياه هل هو نفس ذلك الاثر ام هو مغاير له ونظير هذا البحث
في الشاهد ان التحريك هل هو عين الحركة والتسويد هل هو عين السواد
فمن قال التكوين نفس المكون قال التحريك نفس الحركة والتسويد نفس
السواد ومن قال التكوين غير المكون قال في هذه الصور بالتغاير
وهذا البحث غامض وله غور عظيم فنقول لمن قال ان التكوين غير المكون
ان يحتج بانه اذا قيل لم حدث هذا الشيء ولم وجد بعد ان كان معدوما فيقال
لاجل ان القادر احدثه واوجده فيعلل وجوده باحداث المحدث اياه
وبايجاد الموجد اياه فلو كان احداث المحدث اياه نفس وجود ذلك الاثر
لصار قولنا انه انما وجد لاجل ان القادر اوجده جاريا مجرى انه انما وجد
لنفسه لكنه لو وجد لنفسه وبنفسه لزم ان لا يكون للقادر فيه اثر وذلك

يقتضي نفي التاثير ونفي المؤثر وذلك باطل فثبت بهذا ان ايجاد الموجد له
مغاير لوجوده في نفسه وذلك الايجاد والتكوين ليس هو نفس القدرة
وذلك لان القادر قد يكون قادرا على اشياء مع انه لا يوجدها الا ترى انه تعالى
قادر على خلق شموس كثيرة واقمار كثيرة مع انه تعالى ما خلقها فهو قادر
عليها وغير خالق لها فثبت بهذا ان التكوين صفة مغايرة للقدرة ومغايرة
للمكون وذلك هو المطلوب واما الذين قالوا التكوين لا يجوز ان
يكون غير المكون فقد احتجوا عليه بان التكوين لو كان غير المكون
لكان ذلك التكوين اما ان يكون قديما او محدثا فان كان قديما لزم من قدمه
قدم المكون لان التكوين انما يصدق مع حصول الكون الا ترى انه ما دام
الفعل يكون باقيا على العدم الاصلي فانه يصدق على ذلك القادر انه
ما اثر فيه وما كونه وما تصرف فيه فثبت ان التكوين لا حصول له الا عند حصول
المكون فلو كان التكوين قديما لزم ان يكون المكون قديما وذلك يوجب قدم
العالم واما ان كان التكوين محدثا افتقر تكوينه الى تكوين اخر وذلك يوجب
التسلسل وهو محال فهذا خلاصة ما في هذا الموضع من المباحث العقلية
وسيكون لنا عودة الى هذا البحث في الكتاب المشتمل على الحدوث والقدم
وبالله التوفيق

الفصل السابع عشر في تقسيم اسماء الله تعالى

اعلم ان اسماء الله تعالى يمكن تقسيمها من وجوه التقسيم الاول وهو
ان الاسم الواقع على الشيء اما ان يكون مسماه هو الذات او جزء من اجزاء الذات
او امرا خارجا عن الذات اما الاسم الدال على الذات فهذا معقول في
الجملة وهل يعقل اثباته في حق واجب الوجود ام لا فنقول بلى لان
ذات الله تعالى ذات مخصوصة متميزة بنفسها وبخصوصيتها عن سائر
الذوات على ما ثبت ذلك بالبراهين القاطعة وتلك الذات المخصوصة
من حيث هي غير معلومة للخلق واذا لم تكن معلومة امتنع وضع الاسم
لها لان المقصود من الاسم ان يصطلح شخصان على وضع لفظة معينة
لتعريف معنى معين حتى ان كل واحد منهما اذا تلفظ بتلك اللفظة عرف
السامع

ان مراد القائل من تلك اللفظة ذلك المعنى فعلى هذا وضع الاسم انما يعقل حيث كان المعنى معلومًا للقائل والسامع ولما كانت الحقيقة المخصوصة التي لواجب الوجود غير معلومة لاحد من الخلق كان وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممتنعًا وعند هذا قالت الفلاسفة عن هذا المعنى فقالوا انها حقيقة لا تدركها عقول الخلق فلا اسم لها الا ان شرح تلك الحقيقة انها واجبة الوجود لذاتها ولمجيب ان يجيب فيقول الذي ثبت عندنا انا لا نعرف تلك الحقيقة المخصوصة فاما انه يمتنع عقلا عرفانها فذلك لم يثبت البتة بالدليل ويتقدير ان لا يكون ذلك ممتنعا لم يبعد ان يشرف الحق سبحانه بعض عباده بتلك المعرفة وحينئذ يكون وضع الاسم مستفادا به وايضا فهب ان العقول البشرية يمتنع عليها هذه المعرفة الا انه لم يثبت ان الارواح القدسية الملكية يمتنع عليها ذلك وايضا فهب ان العقول البشرية والارواح الملكية يمتنع عليها تحصيل هذا العرفان الا انه لا يبعد ان يكون لتلك الحقيقة المخصوصة اسم معين ثم انه تعالى يشرف بعض عبيده بتعريف ذلك الاسم ولا يبعد ان يكون ذلك الاسم سببا لان يستفاد بذلك الذكر الارواح المطهرة المقدسة ولا يبعد ايضا ان يحصل لذاكره نور في الروح لا يحصل الا بذلك الطريق فكل هذه الوجوه محتملة واما القسم الثاني وهو الاسم الذي يفيد جزء الماهية فنقول هذا في حق واجب الوجود محال لانه فرد منزه عن جهات الكثرة والتركيب واما القسم الثالث وهو الذي يفيد صفة خارجة عن الماهية فنقول هذا الاسم اما ان يدل على صفة حقيقية عارية عن الاضافة او يدل على اضافة فقط او على سلب فقط او على صفة حقيقية مع اضافة او على صفة حقيقية مع سلب او على صفة اضافية مع سلب او على مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية فهذه اقسام سبعة اما القسم الاول فهو الذي يدل على صفة حقيقية خارجة عن الماهية فنقول تلك الصفة اما الوجود واما شيء من كيفيات الوجود واما قسم ثالث مغاير للقسمين اما اللفظ الدال على كونه موجودا فهو لفظ الموجود واعلم ان الموجود قد يراد به

مفعول الوجدان وعلى هذا التقدير فالموجود يجري مجرى المعلوم ومنه قوله تعالى ووجد الله عنده ولم يجدوا اباه رجلا وقد يراد به كونه ثابتا في نفسه متحققا في ذاته واذا ثبت هذا الاحتمال فحينئذ لا يكون لفظ الموجود صريحا في هذا المعنى فلهذا السبب كان بعض الموحدين يعبر عن وجوده تعالى في نفسه بلفظ الهستية لان هذا اللفظ وان كان فارسيا الا انه نص في المقصود واما لفظ الموجود فانه ليس نصًا في هذا المعنى اذا عرفت هذا فنقول الالفاظ الدالة على الذات كثيرة ونحن نذكر بعضها فنقول الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم واحق الاشياء باسم الحق هو الله سبحانه وتعالى قال سبحانه ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وهو ايضا محق الحق قال تعالى ويحق الحق بكلماته وايضا وعده حق قال تعالى ان وعد الله حق واعلم ان الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم واذا كان الشيء واجب الوجود كان اعتقاد وجوده والاقرار بوجوده مستحق التقرير والاثبات فلاجرم سمي هذا الاعتقاد وهذا الاقرار حقا واما اذا كان واجب العدم كان اعتقاد وجوده والاقرار بوجوده مستحق العدم فلاجرم يسمى هذا الاعتقاد وهذا الاقرار باطلا اذا عرفت هذا فنقول الشيء اما ان يكون واجب الوجود لذاته او ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فانه حق محض لذاته واما الممتنع لذاته فهو باطل محض لذاته واما الممكن لذاته فانه لا يترجح وجوده على عدمه الا بايجاد موجد ولا يترجح عدمه على وجوده الا باعدام معدم ٥
فعلى هذا الممكن اذا اخذ من حيث هو هو فانه يكون معدوما بمعنى انه ليس له استحقاق الوجود والعدم من ذاته واذا كان كذلك فكل ممكن فهو من حيث انه هو باطل وهالك ولهذا قال سبحانه كل شيء هالك الا وجهه ولما كان كل ممكن فانه يكون ممكنا ابدا وكل ممكن فانه من حيث هو هو يكون باطلا وهالكا لزم ان ما سوى الحق سبحانه فهو هالك ابدا فلهذا السبب قالوا لا موجود في الحقيقة الا الله وايضا فكل ممكن فهو انما يكون موجودا بالنظر الى تكوين واجب الوجود فواجب الوجود هو الذي يوثر في جعل ما سواه حقا

فلهذا قال ويحق الحق بكلماته فهو سبحانه حق لذاته وحق بكلماته وبهذا ثبت
انه سبحانه حق لذاته كان اعتقاد وجوده واعتقاد كونه موصوفا بصفات
العلو والعظمة احق الاعتقادات لان المعتقد لما كان ممتنع التغير كان ذلك
الاعتقاد ايضا ممتنع التغير وكذا القول والاقرار به فهو سبحانه احق الحقائق
بان يكون حقا ومعرفته احق المعارف بان يكون حقا والاقرار به احق الاقوال
بان يكون حقا الاسم الثاني انه تعالى شيء قال جهم بن صفوان
لا يجوز تسمية الله بهذا الاسم واعلم ان جهما لا ينازع في كونه تعالى موجودا
وذاتا وانما ينازع في انه تعالى هل يسمى بهذا الاسم اما الذين اطلقوا هذا الاسم
على الله فقد احتجوا بالقرآن واللغة اما القرآن فقوله تعالى قل اي شيء
اكبر شهادة قل الله قالوا هذه الآية دالة على انه تعالى مسمى باسم الشيء والثاني
قوله كل شيء هالك الا وجهه والمراد بالوجه الذات فههنا استثنى ذاته
عن الشيء والمستثنى داخل تحت المستثنى منه واما اللغة فهو ان من انكر
كون المعدوم شيئا قال الشيء والموجود مترادفان ومن اثبت كون المعدوم
شيئا قال الشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فكان لفظ الشيء اعم من لفظ الموجود
اذا ثبت هذا فنقول توافقنا على انه تعالى موجود فان كان الشيء مرادفا
للموجود وجب كونه تعالى مسمى باسم الشيء وان كان الموجود اخص من الشيء
وقد صدق عليه الموجود الذي هو اخص فوجب ان يصدق عليه الشيء الذي
هو اعم ولمن انكر اطلاق اسم الشيء على الله ان يحتج بالقرآن والمعقول
اما القرآن فآيات احداها قوله تعالى الله خالق كل شيء فلو كان هو تعالى مسمى
بالشيء لزم ان يكون خالقا لنفسه وهو محال ولا يجوز ان يحمل ذلك على كون
هذا العام مخصوصا لان الخارج اذا كان هو القسم القليل الحقير حسن اطلاق
لفظ الكل على القسم الاعظم الاكثر جريا للاعظم مجرى الكل والحق سبحانه بتقدير
ان يقع اسم الشيء كان اعظم الاشياء واجلها فتخصيص العموم في مثل هذه الصورة
قبيح وغير جائز والآية الثانية قوله ليس كمثله شيء حكم على مثل مثل نفسه ٥
بانه ليس بشيء ولا شك ان مثل المثل نفسه فوجب ان لا يسمى بالشيء وقول من يقول

الكاف زائدة بعيد لان حمل الفاظ هذا الكتاب العالي على الافادة
وصونها عن اللغو اولى والآية الثالثة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها امرنا بان ندعو الله بالاسماء الحسنى وحسن الاسم عبارة
عن دلالة الالفاظ على صفات الجلال والكمال ولفظ الشيء يدل على القدر المشترك
بين جميع الموجودات خسيسها ونفيسها ومتى كان الامر كذلك كان هذا اللفظ
خاليا عن الدلالة على صفات الجلال والكمال فوجب ان لا يجوز ذكره في حق الله تعالى
فهذا تمام هذا البحث وهو بحث لفظي محض الاسم الثالث الماهية
واعلم ان هذا اللفظ لفظ مركب في الاصل لانه في الاصل ماخوذ من قول القائل
عند الاشارة الى الحقيقة المعينة ما هي وهذا اللفظ وارد في القرآن قال تعالى
حكاية عن فرعون انه قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين ان موسى صلعم
ما منعه من هذا السؤال بل اشتغل بجوابه فقال رب السموات والارض وما
بينهما ان كنتم موقنين واعلم ان هاهنا مباحثة عالية شريفة وهي ان في الكتاب
الالهي مناظرة فرعون مع موسى عليه السلام مرتين فتارة قال فمن ربكما
يا موسى وطلب منه تعريف الاله بلفظة من وهذه اللفظة طالبة للصفة لا للذات
فقال موسى عليه السلام في جوابه ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالخلق
اشارة الى تدبير الاجساد والهداية اشارة الى تدبير الارواح وهذا هو كمال
البيان لان كل ذات قائمة بنفسها سوى الله تعالى فهي اما متحيزة وهي الاجساد
او غير متحيزة وهي الارواح فانقطع فرعون هاهنا في هذا المجلس ثم اعاد
هذه المناظرة في مجلس اخر وطلب منه تعريف حقيقة الله بلفظ ما فقال
وما رب العالمين فذكر موسى في جوابه الصفة وقال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين فقال فرعون لمن حوله الا تستمعون
يعني اني ذكرت لفظة ما وهي انما تطلب ماهية الذات وانه يجيب عنه
بذكر الصفة وهذا الجواب لا يليق بهذا السؤال فاعاد موسى الجواب
بذكر الصفة وقال ربكم ورب آبائكم الاولين فعند هذا اخرج فرعون
بالسفاهة وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون يعني انه تنبهنه

على ان الجواب الذي يذكر لا يليق بالسؤال الذي يذكر بلفظة ما وانما يليق
بالسؤال الذي يذكر بلفظة من ثم انه مع هذا التنبيه لم يتنبه فقال موسى
رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون يعني ان كنت يا فرعون
عاقلا علمت انه لا جواب عن هذا السؤال الا ما ذكرته وتقريره ان تعريف
الشيء اما ان يكون بنفسه او باجزاء ماهيته او بالامور الخارجة عن ماهيته
اما تعريفه بنفسه فمحال لان المعرِّف متقدم في المعلومية على المعرَّف
فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم ان يكون العلم به متقدما على العلم به وهو محال
واما تعريفه باجزاء ماهيته فهذا انما يعقل في حق الماهية التي تكون مركبة
عن الاجزاء والحق سبحانه منزه عن ذلك فيمتنع تعريف ذاته بهذا الطريق
ولما بطل هذان القسمان ثبت انه لا يمكن تعريفه الا بلوازمه واثاره ويجب
ان تكون تلك الاثار اجود الاثار ظاهرة جلية واظهر الاثار الصادرة
عن الله تعالى تكوين هذا العالم وايجاده فظهر بهذا ان الانسان اذا كان
عاقلا فانه يعلم انه لا سبيل الى تعريف ذات الله تعالى الا بذكر مخلوقاته
ومكوناته فهذا اسرار هذه المناظرة الاسم الرابع الحقيقة
وهي فعيلة والفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالنصير بمعنى الناصر والبصير
بمعنى الباصر والعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالقتيل
بمعنى المقتول فالحقيقة في حق الله تعالى بمعنى الفاعل وهو الذي يحقق
الحقائق ويكوّن الماهيات وفي حق الممكنات بمعنى المفعول بمعنى
انها محققة بتحقيق الحق لها الاسم الخامس الذات واعلم
ان هذه اللفظة لفظة وضعت للدلالة على اختصاص شيء بشيء اخر
يقال امراة ذات مال وذات جمال ~~واعلم ان هذه اللفظة لفظة~~
~~وضعت~~ وماهية ذات كذا وحقيقة ذات كذا وتمام البيان فيه ان
ذوات الاشياء من حيث انها تلك الذوات والحقائق مجهولة ولا يمكن
تعريفها الا بصفاتها فلهذا السبب يقال حقيقة ذات كذا وكذا
حتى تصير تلك الصفة معرّفة لتلك الحقيقة ثم جعل لفظ الذات

مفيدا لتلك الماهية التي هي موصوفة بالصفات فلا جرم دلّ
لفظ الذات على الامر الذي له صلاحية ان يكون موصوفا بالصفات
فهذا هو تفسير الذات واحق الذوات بهذا الاسم ذات الله تعالى
لانه اكمل الذوات في القيام بالنفس وفي الاستغناء عن المحل والقابل
الاسم السادس النفس قال تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم
ما في نفسك والنفس قد يراد به الجسد وذلك في حق الله تعالى محال
وقد يراد به الذات والحقيقة وهو المراد بهذا اللفظ في حق الله تعالى
القسم الثاني الاسماء الدالة على كيفية الوجود واعلم ان هذه
الكيفية نوعان احدهما الوجوب والاخر الدوام اما الاعتبار الاول
ففيه ثلثة اسماء الاول قولنا واجب الوجود لذاته وذلك يفيد
انه يستحق الوجود من ذاته المخصوصة ولذاته المخصوصة وقريب
من هذا اللفظ قولنا بالفارسية خداى واصل هذه اللفظة قولهم خود آى
ومعناه بنفسه جا والمراد من هذا المجيء الوجود فصار قولنا خداى
اي بنفسه وجد وذلك هو اللفظ المطابق لقولنا واجب الوجود
لذاته الاسم الثاني القوي قال تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة
المتين وذلك لان الشيء الذي لا يقبل التغير يقال انه قوي فكونه تعالى
بحيث لا يقبل العدم في ذاته البتة هو المراد من القوة ويمكن ان يقال
المراد من القوة كونه مؤثرا في غيره والمراد بكونه متينا كونه بحيث
لا يقبل الاثر من غيره وهذا احسن الثالث القيوم وهو اسم لما يكون
قائما بذاته مقوما لغيره فكونه قائما بذاته معناه انه يكون موجودا
لذاته وبذاته فلا جرم يستغني عن كل ما سواه وكونه مقوما لغيره
معناه انه هو المكوّن لكل ما سواه وهو الموجد لكل ما عداه والذات
الموصوفة بكونها قائمة بذاتها ومقومة لغيرها هو الكامل
في القيام فلهذا سمي قيوما واما النوع الثاني من كيفيات الوجود
فهو الدوام وفيه انواع من الاسماء الاسم الاول القديم واعلم ان
القديم هو الذي لا اول لوجوده

وقد يراد به الذي طالت مدة وجوده قال تعالى انك لفي ضلالك القديم
وقال حتى عاد كالعرجون القديم وقد دللنا على انه سبحانه قديم ازلي
وقال بعضهم القدم صفة سلبية وهو خطأ لانه عبارة عن نفي العدم
السابق ونفي النفي ثبوت ومنهم من قال انه قديم بقدم هو صفة
قائمة به وهو ايضا باطل لانه لو كان ذلك القدم قديما بقدم اخر ولزم
منه التسلسل وهو محال الاسم الثاني الازلي وهو عين ما ذكرناه
في تفسير القدم الاسم الثالث الابدي ومعناه انه لا اخر له
ولا يصير معدوما بعد وجوده البتة والاسم الرابع الباقي
قال تعالى في طه والله خير وابقى ومنهم من قال الباقي هو الذي وجد
اكثر من زمان واحد ومنهم من قال الباقي هو الذي يكون مبرأ من العدم
من جميع الوجوه وعلى هذا التقدير فالباقي ليس الا الله تعالى واعلم انه تعالى
واجب الوجود لذاته وكل ما كان كذلك كان دائم الوجود فان اعتبرنا
دوامه في الماضي فهو القدم والازل وان اعتبرنا دوامه في المستقبل
فهو الابد والسرمد ولفظ السرمد اشتقاقه من السرد وهو الاستمرار
والتعاقب وادخل عليه الميم لتقرير هذا المعنى على سبيل المبالغة قال
بعضهم الباقي هو الذي لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء لوجوده وقيل
الباقي الذي في امده يكون على الوصف الذي في ابده وقيل هو الاول
بلا ابتداء والاخر بلا انتهاء وقيل الحق باقي ببقائه والخلق باقي
بابقائه الاسم الخامس الوارث قال تعالى انا نحن نرث الارض
ومن عليها وقال ولله ميراث السموات والارض اعلم ان مالك جميع
الممكنات هو الله ولكنه بفضله جعل بعض الاشياء ملكا لبعض عباده
فالعبد اذا مات وبقي الحق سبحانه عادت تلك الاملاك الى المالك
الحقيقي فكان هذا هو المراد من كونه وارثا على ان المراد من
كونه وارثا كونه باقيا بعد فناء الخلق كما قال لمن الملك اليوم
لله الواحد القهار الاسم السادس الاول والاخر

والظاهر والباطن واعلم ان المؤثر متقدم بالذات وبالعلية
على الاثر فاذا ابتدأت بالمؤثر ونزلت منه الى الاثر كان المؤثر
هو الاول واذا صعدت من الاثر الى المؤثر كان المؤثر هو الاخر
وبهذا الطريق يظهر انه لما كان مبدأ لجميع الممكنات لزم كونه اولا
عند النزول الى الممكنات وكونه اخرا عند الصعود من الممكنات ويكون
ظاهرا لان الاثر يدل على وجود المؤثر ويكون باطنا لان العلم بالمعلول
لا يفيد العلم بماهية العلة المعينة واما الغاية القصوى فيه ان يدل
على وجود العلة فهو ظاهر لدلالة مخلوقاته على وجوده وباطن
لقصور مخلوقاته عن الدلالة على ماهيته المعينة وحقيقته المخصوصة
ويجب البحث ههنا عن اسرار هذه الالفاظ الاربعة اما الاول
فهو الفرد السابق والذي يدل على انه كذلك انه لا شك في وجود الموجودات
الكثيرة فنقول انها اما ان تكون باسرها ممكنة الوجود او واجبة الوجود
او يكون بعضها ممكنا وبعضها واجبا اما القسم الاول وهو ان يكون
الموجودات باسرها ممكنة فهذا محال لان مجموعها مفتقر الى كل واحد
منها وكل واحد منها ممكن فمجموعها مفتقر الى الممكن والمفتقر الى الممكن ممكن
فالمجموع ممكن وكل واحد من ذلك المجموع ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة
مغايرة له فمجموع الممكنات وكل واحد من احاد الممكنات مفتقر
الى علة مغايرة وما يغاير مجموع الممكنات ويغاير كل واحد من احاد
الممكنات فانه يمتنع ان يكون من الممكنات فثبت انه لا يمكن ان يقال
ان جميع الموجودات ممكن واما القسم الثاني وهو ان يكون جميعها واجب
فقد سبق بيان انه يمتنع ان يكون في الوجود شيئان يكون كل واحد
منهما واجبا لذاته فعلم بهذا ان يقال الموجود الواحد واجب لذاته
واما كل ما سواه فانه ممكن لذاته وذلك الواحد هو المبدأ لوجود
كل الممكنات والمبدأ متقدم بالذات والعلية على الاثر فثبت انه تعالى
اول بالنسبة الى كل ما سواه من الموجودات واما المتكلمون القائلون
بالحدوث

فقالوا ثبت بما ذكرنا احتياج كل ما سواه اليه وذلك الاحتياج يمتنع
ان يكون حال البقاء والا لزم تكوين الكاين وهو محال فوجب ان يكون
اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين فيلزم ان يكون كل ما سواه
محدثا والمحدث ما سبقه عدم والفاعل كان موجودا حال عدمه فثبت
انه سبحانه كما انه اول بمعنى التاثير والعلية فهو ايضا اول بمعنى انه كان
موجودا عند ما كان كل ما سواه معدوما القسم الثالث من الاسما
الالفاظ الداله على التنزيه والتقديس وهي كثيرة القسم الاول
القدوس قال تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس وقال ايضا
يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس واعلم ان القدوس
مشتق من القدس وهو الطهارة ولهذا يقال بيت المقدس اي المكان
الذي يتطهر فيه من الذنوب وقيل للجنة حظيرة القدس لطهارتها
من آفات الدنيا وقيل لجبريل عليه السلام روح القدس لانه طاهر عن
الخيانة في التبليغ والوحي وقال تعالى حكاية عن الملائكة ونحن نسبح
بحمدك ونقدس لك الاسم الثاني السلام والمراد منه ذو السلام
والفرق بين القدوس والسلام ان القدوس هو المنزه عن النقايص
في ذاته وصفاته والسلام هو المنزه عن النقايص في افعاله
والاسم الثالث العزيز وهو الذي يقل وجوده ويشتد الحاجة
اليه ويصعب الوصول اليه فما لم يجتمع هذه المعاني الثلثة لم يطلق اسم العزيز
عليه فكم من شي يقل وجوده ولكن لا يحتاج اليه فلا يسمى عزيزا وقد يكون
بحيث لا مثل له ويحتاج اليه جدا ولكن يسهل الوصول اليه فلا يسمى عزيزا
كالشمس فانه لا مثل لها ويعظم الانتفاع بها ولكنها لا توصف بالعزة
بسبب انه لا يصعب الوصول اليها اما اذا اجتمعت المعاني الثلثة فهناك
يوصف بكونه عزيزا ثم في كل واحد من هذه المعاني الثلثة كمال ونقصان
والكمال في قلة الوجود ان يرجع الى واحد اذ لا اقل من الواحد ويكون بحيث
يستحيل وجود مثله وليس هذا الا الله فان الشمس وان كانت واحدة

في الوجود فليست واحدة في الامكان لانه يمكن وجود مثلها والكمال
في كونه مستغنيا به ان يكون جميع المنافع حاصلا منه وبما ذاك
الا الله سبحانه فانه هو المبدأ لجميع الممكنات والكمال في صعوبة الوصول
اليه هو انه يمتنع الاحاطة بكنهه ولا سبيل الى معرفته الا به الا الله
ولا سبيل لاحد من الخلق الى القيام بشكر نعمة وكمال هذه المعاني لله سبحانه
فثبت بما ذكرنا انه هو العزيز المطلق الاسم الرابع الجبار وفيه
وجوه الاول الجبار العالي الذي لا ينال ومنه يقال نخلة جبارة
اذا طالت وقصرت الايدي من ان ينال اعلاها ورجل جبار اذا كان متكبرا
لا يتواضع ولا ينقاد لاحد فهذا الاسم في حق الله تعالى انه سبحانه بحيث
لا يناله الافكار ولا يحيط به الابصار ولا يصل الى كنه عزته عقول
العقلا ولا يرتقي الى مبادي اشراق جلاله علوم العلما وهو بهذا المعنى
من صفات التنزيه والثاني الجبار بمعنى المصلح للامور يقال جبرت الكسير
اذا اصلحته والجبار يفيد الكثرة والمبالغة فعلى هذا الجبار في الحقيقة
هو الله تعالى لانه هو المصلح لمهمات الخلق بحسب اجسادهم وارواحهم
الثالث ان يكون الجبار من جبره على كذا اذا اكرهه على ما اراد يقال
جبر السلطان فلانا على كذا واجبره بالالف اذا اكرهه عليه فعلى
هذا الجبار في وصف الله هو الذي جبر الخلق على ما اراده منهم وحملهم
عليه ارادوا ام كرهوا فلا يجري في سلطانه الا ما يريد ولا يحصل
في ملكه الا ما حكم به الاسم الخامس المتكبر وهو الذي يرى الكل
حقيرا بالاضافة الى ذاته ولا يرى العظمة والكبرياء الا لنفسه وينظر الى
غيره نظر الملوك الى العبيد فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر
حقا وكان صاحبها متكبرا حقا ولا يتصور ذلك على سبيل الكمال الا لله سبحانه
وان كانت تلك الرؤية باطلة ولم يكن ما يراه من التفرد بالعظمة كما يراه
كان التكبر باطلا مذموما ولهذا قال عليه السلم حاكيا عن الله سبحانه الكبرياء
ردائي والعظمة ازاري فمن نازعني واحدا منهما قذفته في النار

ولما كان الامر كذلك ظهر ان التكبر في حق الله سبحانه صفة مدح وكمال
وفي حق الخلق صفة نقصان واختلال الاسم السادس والسابع
العلي الكبير قال سبحانه فالحكم لله العلي الكبير وقال عالم الغيب والشهادة
الكبير المتعال فقدم في الاية الاولى لفظ العلي على لفظ الكبير وفي الثانية
عكس الترتيب وقال ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم وقال
وكبره تكبيرا وقال وله الكبرياء في السموات والارض فنقول اما العلي
فهو مشتق من العلو وهو مقابل للسفل ثم ان العلو والسفل قد
يحصلان تارة في الامور المحسوسة واخرى في الامور المعقولة اما في
المحسوسة فكما يقال العرش فوق الكرسي والسما فوق الارض وهذا العلو
لا يحصل الا في الاجسام ولما تقدس الحق عن الجسمية تقدس علوه عن
ان يكون بهذا المعنى واما في الامور المعقولة فلقوله يرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ومعلوم ان هذه الرفعة
ليست الا في صفات الجلال وفي البعد عن صفات النقصان اذا عرفت
هذا فنقول لا نعرض مرتبة من مراتب الكمال في الموجودات الا والله
سبحانه في اعلى الدرجات فيقال الموجود اما مؤثر واما اثر والمؤثر
اعلى درجة من الاثر والله سبحانه هو المؤثر في الكل فكان اعلى
من الكل وايضا الموجود اما واجب واما ممكن والواجب اعلى درجة
من الممكن والله سبحانه هو الواجب فكان اعلى من الكل وايضا الموجود
اما كامل مطلقا واما ان لا يكون كذلك والكامل المطلق اعلى حالا ممن
لا يكون كذلك والله سبحانه هو الكامل المطلق فكان اعلى من كل الموجودات
وكذا القول في كمال العلم وكمال القدرة وكمال الحيوة وكمال الدوام
وكمال الجود وكمال الرحمة وقس عليها نظايرها فثبت انه سبحانه اعلى
من جميع الموجودات في المراتب العقلية وجل وتعالى عن ان يكون
علوه بحسب المكان والجهة واذا عرفت العلو بهذا المعنى فقد عرفت
الفوقية في قوله وهو القاهر فوق عباده وفي قوله يخافون ربهم من فوقهم

ثم نقول يرجع حاصل هذا العلو الى احد وجهين اما ان يكون معناه
هو انه لا يساويه شي في الشرف والمجد والعزة وحينئذ يكون هذا الاسم
من اسما التنزيه ومن اسما السلوب واما ان يكون ذلك هو انه قادر
على الكل ومتصرف في الكل فيكون ذلك من باب الصفات الاضافية
واما الكبير فقد ورد في صفات الله الفاظ من هذا الجنس
احدها هذا اللفظ وهو الكبير وثانيها المتكبر كما تقدم وثالثها الاكبر
وهذا اللفظ وارد في القران في صفات الله قال ورضوان من الله اكبر
وقال ولذكر الله اكبر واما في ذات الله تعالى فهو قولنا الله اكبر واما
الكبريا فهو قوله سبحانه وله الكبريا في السموات والارض فنقول
اما الكبير ففيه وجهان احدهما انه الذي يقع في مقابلة الصغير وقد
يعتبر الكبر والصغر في المقادير والحق مقدس عن المقدار والجسمية فلا يكون
كبره بحسب الجثة والجسمية وقد يعتبر الكبر والصغر في درجات الكمالات
العقلية فيقال فلان كبير القوم وان كان اصغرهم في الجثة ويقال فلان
كبير في الدين اي له درجة عالية اذا عرفت هذا فنقول في تفسير الكبير
بهذا المعنى في حق الله وجهان الاول انه لما ثبت ان الحق سبحانه اكمل الموجودات
واشرفها واجلها واعلاها فيكون هو سبحانه كبيرا بالقياس الى كل
ما سواه وكل ما يغايره فهو صغير بالقياس اليه والثاني انه كبير بمعنى
انه اكبر عن مشابهة المخلوقات وعلى هذين الوجهين فيكون الكبير
من اسما التنزيه واما الاكبر ففيه وجهان الاول انه اكبر من كل
ما سواه من الموجودات ويحتمل ان يكون قول المصلي الله اكبر من هذا
كانه يقول الله اكبر من كل ما سواه وانما قدم هذا القول امام
افعال الصلوة لان المصلي اذا عرف هذا المعنى قبل الشروع في الصلوة
لم يشتغل خاطره بشي سوى الله ولم يتعلق قلبه بغير الله واما الكبريا
فقال عليه السلام حاكيا عن الله الكبريا ردايي والعظمة ازاري
وفي تخصيص لفظ الكبريا بالردا والعظمة بالازار ما يدل على ان الكبريا
اعلى شانا من العظمة وابعد عن اوهام الخلق وافهامهم الاسم
التاسع والعاشر

الواحد والأحد قال تعالى وإلهكم إله واحد وقال قل هو الله أحد واعلم
أن الواحد قد يراد به نفي الكثرة في ذاته وقد يراد به نفي الضد والند
أما الواحد بالتفسير الأول فقد ذكروا في تعريفه وجوهاً الأول
أنه شيء لا ينقسم وإنما قلنا شيء احترازاً عن المعدوم وإنما قلنا لا ينقسم
احترازاً عن قولنا رجل واحد وثوب واحد فإنه يقبل القسمة أما الواحد
الحقيقي فإنه لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه الثاني قال بعضهم الواحد هو
الذي لا يصح فيه الوضع والرفع بخلاف قولنا إنسان واحد لأنك تقول
إنسان بلا يد فيصح رفع شيء منه والحق تسميته أحدية الذات الثالث قال
بعضهم الواحد ما لا يكون عدداً والعدد ما كان نصف مجموع حاشيتيه
وأقل العدد اثنان لأن له حاشيتان الواحد والثلاثة ومجموعها أربعة ونصفها
اثنان فعلمنا أن الاثنين عدد وأما الواحد فليس له إلا حاشية واحدة
فلم يكن عدداً واعلم أن الجوهر الفرد عند من يقول به واحد حقيقي
بهذا التفسير فإن قيل الواحد بهذا التفسير مشعر بأنه أقل القليل كما في
حق الجوهر الفرد وذلك نقص وهو على الله محال قلنا كون الجوهر الفرد
موصوفاً بالصغر والقلة إنما كان من حيث إنه يصح عليه أن يماسه غيره ويتصل
به غيره فيعظم ويكبر فإذا انفرد قيل إنه صغير وحقير وإذا ماسه غيره
واتصل به غيره قيل إنه كبير وكثير فلما كان وصف الجوهر الفرد بالصغر
والحقارة إنما كان لهذا المعنى ثم هذا المعنى ممتنع الثبوت في حق الله تعالى
لا جرم امتنع وصفه بالصغر والقلة واعلم أن نفاة الصفات زعموا أن
من أثبت الصفات لله تعالى فإنه لا يمكنه أن يقول بوحدانية الله تعالى وذلك
لأنا إذا حكمنا بقيام الصفات الكثيرة بذات الله تعالى كان مجموع الذات
والصفات أشياء كثيرة لا شيئاً واحداً ويصح أيضاً فيه معنى الوضع
والرفع مثل أن يقال قادر وليس بعالم الحق ثبت بالدليل بطلان ذلك
وزعم بعضهم أن من أثبت لله تعالى صفات ثمانية فقال بتاسع تسعة
لأن الله تعالى قال لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة فلما كان القائل
بالثلاثة كافراً كان القائل بالتسعة وهو قائل بالثلاثة ثلاث مرات أدخل في الكفر

وأما الواحد بالتفسير الثاني فهو أنه ليس في الوجود موجود يساويه
في وجوب الوجود بالذات ولا موجود يساويه في العلم بجميع المعلومات
التي لا نهاية لها ولا موجود يساويه في القدرة على جميع الممكنات
وزعم نفاة الصفات أنه تعالى واحد بمعنى أنه ليس في الوجود موجود
يساويه في القدم والأزلية بخلاف مذهب مثبتي الصفات فإنهم
أثبتوا موجودات قديمة أزلية ويتفرع على ما ذكرنا فروع
الفرع الأول اعلم أنه تعالى واحد في ذاته وواحد في صفاته
وواحد في أفعاله أما أنه واحد في ذاته تعالى فلأن ذاته منزهة عن جميع
جهات التركيبات لا من التركيبات المقدارية الحسية كما في الجسم
ولا من التركيبات العقلية كما في النوع المركب من الجنس والفصل
وأما أنه واحد في صفاته فهو أنه ليس في الوجود موجود آخر
يساويه في الوجوب بالذات وفي العلم بكل المعلومات وفي القدرة
على كل الممكنات وفي الغنى عن كل ما سواه وأما أنه واحد في أفعاله فهو
أنه ليس في الوجود موجد يكون مبدأ لجميع الممكنات إما بغير واسطة
وإما بواسطة إلا هو الفرع الثاني الألفاظ المشتقة من الواحد
هي هذه الأحد والوحيد والتوحيد وقولنا وحده لا شريك له أما الأحد
فقد جاء في القرآن وهو قوله تعالى قل هو الله أحد والفرق بين الواحد والأحد
من وجوه الأول أن الواحد اسم لأول العدد يقال واحد اثنان ثلاثة
ولا يقال أحد اثنان ثلاثة والثاني أن أحداً في النفي أعم من الواحد يقال
ما في الدار واحد بل اثنان أما لو قال ما في الدار أحد فإنه يقتضي عموم
النفي الثالث أن لفظ الواحد يصح جعله وصفاً لأي شيء أريد فيصح
أن يقال رجل واحد وثوب واحد ولا يصح وصف شيء في جانب الإثبات
بالأحد إلا الله الأحد فلا يجوز أن يقال رجل أحد ولا ثوب أحد فكأنه
سبحانه قد استأثر بهذا النعت في جانب الثبوت أما في جانب النفي
فقد يذكر هذا في حق غير الله فيقال ما رأيت أحداً فالأحد والواحد

كالرحمن والرحيم فان الرحمن مما اختص به الله سبحانه لا يشاركه فيه غيره
والرحيم قد يحصل فيه المشاركة فكذلك الاحد مما اختص به الله سبحانه
ولهذا السبب لا يدخل لام التعريف في احد فقال قل هو الله احد لانه
صار نعتا لله على الخصوص فصار معرفة فاستغنى عن التعريف الفرع
الثالث ان قوله قل هو الله احد فيه الفاظ ثلثة من اسما الله وكل
واحد منها اشارة الى مقام من مقامات السايرين الى الله فالمقام الاول
مقام المقربين وهو اعلى المقامات وهولا هم الذين نظروا الى ماهيات
الاشيا وحقايقها من حيث هي هي فلا جرم ما راوا موجودا سوى الله
لان الحق واجب لذاته وما سواه ممكن والممكن اذا اخذ مع عدم السبب
كان عدما محضا فهولا ما راوا موجودا سوى الله سبحانه وقوله هو
اشارة مطلقة والاشارة المطلقة بعين يشترط ان يكون المشار اليه
واحدا فقط فلا جرم كان قولنا هو اشارة الى الحق سبحانه فلم يفتقروا
مع هذا اللفظ الى ذكر صفة لذلك المشار اليه لان الافتقار الى المميز
انما يحصل حيث حصل هناك موجودان وقد ثبت ان هولا ما شاهدوا
بعيون عقولهم الا موجودا واحدا فاي افتقار بهم الى ذكر المميز فلهذا السبب
كانت لفظة هو كافية في حصول العرفان التام لهولا المقربين واما
المقام الثاني فهو دون المقام الاول وهو مقام اصحاب اليمين وذلك
لانهم شاهدوا مع الحق موجودا اخر فحصلت في عقولهم كثرة في الموجودات
فلهذا هو غير كافية في حق هولا بل احتاجوا الى صفة لكلمة هو
يا عنا رها لتمتاز الحق عن غيره فقرن بلفظة هو لفظة الله فقيل مع
هولا هو الله والمقام الثالث وهو مقام اصحاب الشمال وهو اضعف
المقامات وهم الذين يجوزون ان يكون الاله اكثر من واحد فقيل لاجلهم
هو الله احد ابطالا للشرك وتقريرا للقول بالتوحيد وههنا بحث اخر
اعلى مما تقدم وهو ان صفات الله اما ان تكون اضافية او سلبية
اما الاضافية فكقولنا عالم قادر خالق واما السلبية فكقولنا ليس بجسم

ولا بجوهر ولا مخلوقات تدل على النوع الاول من الصفات اولا وعلى
النوع الثاني ثانيا فقولنا الله يدل على جميع الصفات الاضافية
المعتبرة في الالهية وقولنا احد يدل على جميع الصفات السلبية
وذلك لان قولنا الله معناه انه الذي يستحق العبادة واستحقاق العبادة
لا يكون الا لمن يكون مستبدا بالايجاد والابداع وذلك لا يحصل الا لمن كان
موصوفا بالقدرة التامة والحكمة التامة واما الاحدية فهي
دالة على كونه منزها عن التركيبات الحسية والعقلية وهذا يدل على
انه ليس بمتحيز لان كل متحيز فهو منقسم واذا لم يكن متحيزا لم يكن في شي
من الاحياز والجهات ويجب ان لا يكون حالا في شي ولا محلا لشي وايضا
اذا كان احدا لم يكن له مثل ولا ضد ولا ند لانه لو حصل في الوجود
موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا متشاركين في الوجوب
ومختلفين في التعين وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد منهما
مركبا في ذاته عن هذين القيدين فثبت ان كونه تعالى احدا يدل على جميع
الصفات السلبية فان قيل كيف يعقل كون الشي احدا فان كل حقيقة
موصوفة بالاحدية فهناك تلك الحقيقة وتلك الاحدية ومجموعهما فهذا
ثلثة لا احد والجواب ان الاحدية لازمة لتلك الحقيقة التي لا يمكن
الا ان يعبر عنها بقولنا هو فلهذا السبب كان اجل الاسما عند المحققين
قولنا هو والله واعلم ان قولنا الله يدل على افتقار كل ما سواه اليه وقولنا
احد يدل على استغنائه عن كل ما سواه وكل من حصل له هذان الوصفان
كان هو السيد في الحقيقة فلهذا قال بعده الله الصمد وايضا قيل
الصمد هو الجسم المصمت الذي لا جوف له وذلك في حق الله محال فوجب
ان يحمل ذلك في حقه تعالى على برائته عن جميع جهات التركيبات
فكانه لما قال انه احد قيل له وما الدليل عليه فقال لانه صمد بمعنى كونه
بريا عن جميع جهات التركيبات واعلم انه سبحانه لما بين ذلك فرع
على هذا الاصل ثلثة انواع من الفروع فالاول انه ليس له ولد

لان الولد عبارة عما ينفصل من الشيء جزء من اجزائه ثم يتولد عنه لان الجزء
ما عاثل ذلك الكل وهذا انما يعقل في الشيء الذي يقبل الجزء والبعض
وذلك في حق الله محال وفيه تفسير اخر على ما سبق وهو ان المؤثر
اذا كان موجبا بالذات كان الاثر كالشيء المتولد منه فقوله لم يلد
اشارة الى نفي هذا المعنى اعني نفي ان يكون تأثيره في مخلوقاته على سبيل
الايجاب والتوليد والفرع الثاني انه لم يتولد عن غيره وهو قوله
ولم يولد لان كونه سيدا يقتضي استغناءه عن كل ما سواه والفرع
الثالث انه ليس في الوجود احد يساويه في صفاته ما ذا بينا انه لو حصل
في الوجود موجود اخر واجب الوجود لذاته لاشتركا في ذلك الوجوب
ولاختلفا في ذلك التعيين فيلزم منه كون كل واحد منهما مركبا وذلك
يقدح في كونه سيدا على الاطلاق الفرع الرابع الكلام في الوحيد
قال تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا فقوله وحيدا نصب على الحال على
بعض الاقوال وعلى هذا التقدير فيحتمل ان يكون حالا من الخالق وان يكون
حالا من المخلوق فاذا قلنا ان وحيدا نصب على الحال من الخالق
كان القرآن واردا بجعل الوحيد اسما من اسماء الله تعالى وعن تفسيره وجوه
الاول انه سبحانه كان موجودا في الازل والثاني انه سبحانه مستقل
بتدبير الملك والملكوت لا يحتاج في التكوين والتخليق الى مادة ومدة
والة وعدة والثالث انه متوحد بصفات الجلال ونعوت الكمال
الفرع الخامس الكلام في التوحيد وهو عبارة عن الحكم بان
الشيء واحد وعن العلم بان الشيء واحد يقال وحدته اذا وصفته
بالوحدانية كما يقال شجعت فلانا اذا نسبته الى الشجاعة واعلم
ان مقام التوحيد مقام يضيق عنه النطق لانك اذا اخبرت عن الحق
بشيء فهناك مخبر عنه ومخبر به ومجموعهما فهو ثلاثة فالعقل
يعرفه والنطق لا يصل اليه الاسم الحادي عشر الصمد
قال انه ماخوذ من صمده اذا قصده في الحوائج يقال صمدت صمد هذا الامر

اذا قصدت قصده والثاني انه الذي لا جوف له ويجب حمله في حق الله
على كونه تعالى منزها عن التركيب والتأليف الاسم الثاني عشر البديع
قال سبحانه بديع السموات والارض وفيه وجهان الاول انه الذي لا مثل
له ولا شبيه يقال هذا شيء بديع اذا كان عديم المثل والثاني ان البديع هو
المبدع فعيل بمعنى مفعل ومعنى المبدع ان يكون افعاله واقعة دفعة
واحدة من غير سبق مادة ومدة والة وعدة الاسم الثالث عشر
الغني قال سبحانه هو الغني وقال الله الغني وانتم الفقراء واعلم انه واجب
لذاته والواجب لذاته يمتنع ان يصير واجبا لغيره لان عند فرض عدم
ذلك الغير ان بقي لم يكن واجبا بغيره وان لم يبق لم يكن واجبا لذاته وكل ذلك
محال فاذن الواجب لذاته لا تعلق له بغيره البتة وكل ما سواه فهو محتاج
اليه في ماهيته وفي وجوده وفي صفاته فظهر بهذا البيان انه سبحانه
هو الغني وكل ما سواه فهو فقير وغني باغناء الله الاسم الرابع عشر
القيوم قال تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال وعنت الوجوه
للحي القيوم وقرأ عمر بن الخطاب الحي القيام واعلم ان القيوم مبالغة
في القيام وكمال هذا المعنى انما يحصل عند اجتماع امرين احدهما قيامه
بذاته كما قال قائما بالقسط بمعنى استغناءه عن كل ما سواه والثاني
كونه قيما لغيره بمعنى كونه مقوما لغيره ومجموع هذين المعنيين هو القيوم
ولما دللنا على ان واجب الوجود واحد ثبت ان ما سواه فهو ممكن لذاته
وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر فكل ما سوى ذلك الواحد فهو مفتقر
اليه فثبت انه تعالى قائم بذاته مقوم لكل ما سواه فهو القيوم الحق
بذاته ولذاته واعلم ان كونه قائما بذاته يقتضي ان يكون منزها عن
جهات التركيب وهذا الاصل له لوازم الاول ان واجب الوجود
واحد اذ لو كان اثنين لاشتركا في الوجوب واختلفا في التعين فيحصل
الكثرة في كل واحد منهما فلا يكون واجب الوجود فردا على الاطلاق
الثاني انه لما كان فردا امتنع ان يكون متحيزا لان كل متحيز فهو منقسم
بالقسمة المقدارية

ومنقسم ايضا بالقسمة العقلية لانه يشارك ساير المتحيزات في عموم
كونه متحيزا ويخالفها بخصوصيته فيحصل التركيب في ذاته واذا لم يكن متحيزا
فليس في الجهة النوع الثالث من لوازم القيومية ان لا يكون محلا
لا عرضا في موضوع ولا صورة في مادة لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر
لا يكون قيوما النوع الرابع من لوازم القيومية قال بعضهم لا معنى للعلم
الا حضور حقيقة المعلوم عند العالم فاذا كان قايما بنفسه كانت حقيقته
حاصلة له لا لغيره فكان عالما بذاته ثم ذاته علة لغيره فيلزم من علمه بذاته
علمه بغيره الى اخر المراتب فعلى هذا يلزم من قيوميته كونه عالما بجميع
المعلومات النوع الخامس من لوازم قيوميته ان القايلين بالحدوث
قالوا لما كان مقوما لوجود كل ما سواه كان كل ما سواه محدثا لان
تاثيره في تكوين ذلك الغير يمتنع ان يكون حال بقايه لان تحصيل الحاصل
محال فهو اما حال وجوده او حال عدمه وعلى التقديرين فيلزم ان
يكون كل ما سواه محدثا النوع السادس من لوازم القيومية انه لما كان
قيوما لكل الممكنات استند كل الممكنات اليه اما بواسطة او بغير واسطة
وعلى التقديرين كان القول بالقضا والقدر لازما فظهر بما ذكرنا ان قولنا
الحي القيوم محيط بجميع المباحث العالية المعتبرة في الالهيات اذا عرفت
هذا فالقيوم من حيث انه يدل على استغنايه عن الغير وقيامه بذاته
كان من باب السلوب ومن حيث انه يدل على كونه مقوما لغيره كان
من باب الاضافات وعن ابن عباس انه كان يقول اعظم اسما الله الحي القيوم
واعلم ان من عرف انه سبحانه هو القايم والقيم والقيوم انقطع قلبه
عن الخلق بالكلية وقال ابو يزيد البسطامي حسبك من التوكل ان لا ترى
لنفسك ناصرا غيره ولا لرزقك خازنا غيره ولا لعملك شاهدا غيره
الاسم الخامس عشر والسادس عشر الجليل وذو الجلال واعلم
ان لفظ الجليل غير وارد في القران الا ان الجليل هو بعينه ذو الجلال
وهذا اللفظ وارد في القران في سورة الرحمن في قوله تعالى ويبقى

وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال في اخر السورة تبارك اسم ربك
ذو الجلال والاكرام واعلم ان الكبير اسم لكمال الذات والجليل اسم لكمال
الصفات والعظيم اسم لكمال الذات والصفات والافعال فالجليل
يفيد كمال الصفات السلبية والثبوتية اما كمال الصفات السلبية
فهو انه تعالى منزه عن الضد والند والشريك والمكان والزمان واما كمال
الصفات الثبوتية فهو كونه تعالى موصوفا بالعلم التام والقدرة التامة
اذا عرفت هذا فنقول الجليل فعيل فيحتمل ان يكون بمعنى المفعل وبمعنى
المفعول وبمعنى الفاعل اما بمعنى المفعل فهو انه تعالى يجل المومنين ويكرمهم
ويعظمهم وعلى هذا التفسير فقوله ذو الجلال والاكرام معناه ذو الاجلال
والاكرام واما بمعنى المفعول فمعناه انه سبحانه يستحق ان يجل ويكرم
ولا يجحد وجوده ولا يكفر بالهيبة واما بمعنى الفاعل فمعناه كونه
موصوفا بصفات الجلال قال بعضهم الجليل الذي جل عن قصده ودل
من طرده وقيل الجليل الذي جل قدره في قلوب العارفين وعظم خطره
في نفوس المحبين الاسم السابع عشر العظيم قال تعالى وهو العلي
العظيم واعلم انه سبحانه ليس عظيما بسبب عظم الجثة لان هذا محال في حقه
بل بمعنى كونه عظيما لكمال ذاته وصفاته وافعاله فقد يقال للرجل السيد
انه عظيم قومه اما انه عظيم في ذاته فلان الجسم الذي لا يحيط البصر
باطرافه يقال انه عظيم والحق سبحانه لا يحيط العقل والفهم بكنه ذاته
فكان اعظم من كل عظيم واما انه عظيم في صفاته فلانه يقال فلان عظيم
قومه اذا كان اكثرهم علما وقدرة واستغنا والحق سبحانه لا مناسبة لعلمه
وقدرته الى احد فكان اعظم الموجودات واما انه عظيم في افعاله فلان
من يفعل افعالا يعجز عنها غيره يقال انه اعظم من غيره ولهذا المعنى
يقال فلان اعظم ملوك الارض اذا حصل له من الملك والبسطة ما ليس
لغيره والله سبحانه مالك الملك في الحقيقة فكان اعظم الموجودات
بهذا الاعتبار اذا عرفت هذا فالعظمة بالاعتبار الاول من باب السلوب

وبالاعتبار الثاني من باب الصفات وبالاعتبار الثالث من باب الافعال
الاسم الثامن عشر والتاسع عشر الماجد والمجيد قال تعالى
وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد واعلم ان المجيد فعيل من الماجد
كالعليم من العالم والقدير من القادر وفي المجد قولان احدهما ان المجد
هو الشرف التام الكامل قال تعالى ق والقران المجيد اي الشريف
والله تعالى له الشرف والمجد والعلو والعظمة والثاني ان المجد في الاصل
عبارة عن السعة يقال رجل ماجد اذا كان سخيا مفضلا كثير الخير فعلى هذا
المجد في صفة الله يدل على كثرة احسانه وجوده الاسم العشرون
السبوح وهذا الاسم غير وارد في القران لكنه اجمعت الامة على ذكره
في حق الله تعالى وهو ماخوذ من قولك سبحان الله وكل اسم على فعول
بتشديد العين فالفاء فيه مفتوح سفود وتنور الا ثلثة احرف قدوس
وذروح لواحد الذراريح واعلم ان التسبيح مصدر وسبحان اسم كانك جع
لت التسبيح تسبيحا ثم وضعت لفظة سبحان لهذا المجموع وفي تفسير التسبيح و
الاول سيل رسول الله عليه السلام عن معناه فقال انكاف الله من كل سوء
اي تنزيهه والوجه الثاني ان اشتقاق التسبيح من سبح في الارض اذا ذهب
فيها قال تعالى ان لك في النهار سبحا طويلا فاذا حملنا التسبيح على التنزيه
فاحصل الاذكار تنزيه الله الا ترى انه تعالى حكى عن الملائكة انهم يسبحون
الليل والنهار وحكى عنهم انهم قالوا في قصة ادم ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك وفي موضع اخر وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون
وفي بعض الاخبار ان اهل السما الدنيا قيام الى يوم القيامة يقولون
سبحان ذي الملك والملكوت واهل السما الثانية ركوع الى يوم القيامة
يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السما الثالثة سجود الى يوم
القيامة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت واعلم ان هذه الالفاظ المراد
منها شرح تفاوت درجات الملائكة في مقامات المعرفة والمحبة
والعبودية واعلم ان التسبيحات الواردة في القران كثيرة ومن جملتها

قوله وان من شي الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ومن الناس من قال
المراد منه التسبيح بالقول واحتجوا عليه بانه قال وان من شي الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولو كان المراد من التسبيح هو دلالة
اثار الصنع على الصانع لكانوا يفقهونها لقوله تعالى ولئن سالتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله واجاب المحققون عنه بانه قالوا
دلالة المخلوقات على كونه تعالى منزها عن صفات المحدثات ومعرفة
الاجسام من ادق ابواب المعارف فكيف يمكن ان يقال ان ذلك معلوم
لكل احد ثم هولاء حملوا ذلك التسبيح على كونها دالة على جلالة الخالق
وعلوه وكماله وقالوا دلالة النطق اضعف من دلالة الذات
لوجوه الاول ان دلالة النطق تحتمل الكذب ودلالة الماهية لا تحتمل
الا الصدق والثاني ان دلالة النطق وضعية يجوز تغيرها بتغير الاوضاع
والاصطلاحات واما دلالة المحدثات على كون خالقها منزها مقدسا
فهي دلالة ذاتية والدلالة الوضعية العرضية اضعف حالا من الدلالة
الذاتية والثالث ان الدلالة النطقية اللفظية لا يسمعها الا السمع
الظاهر والدلالة الذاتية العقلية لا ينتفع بها الا العقل ولما كان العقل
الباطن اشرف من السمع كانت الدلالة الذاتية اشرف من اللفظية
والرابع ان الدلالة اللفظية غير باقية بل كما توجد تزول وتبطل
واما الدلالة العقلية فانها باقية الاسم الحادي والعشرون
الطاهر ومعناه المنزه عن النقايص المبرا عن العيوب فان لفظ الطهارة
كما ورد في البراة عن القاذورات الحسية فكذلك ورد في البراة عن
الصفات الذميمة قال تعالى في صفة اهل بيت النبي عليه السلام ويطهركم
تطهيرا وسمى الصفات المذمومة نجاسة فقال انما المشركون نجس
الاسم الثاني والعشرون الطيب قال عليه السلام ان الله طيب
لا يقبل الا الطيب والفرق بينه وبين الطاهر ان الطاهر هو المبرا
عن العيب اما الطيب فهو الذي حصل معنى الطهارة فيه مع انه يكون
مستطابا به

لان الطيب هو الذي يحصل منه رائحة طيبة وذلك نوع نفع فالطيب
في حق الله تعالى انه المنزه عن جميع العيوب ويكون جميع المنافع
صادرة عنه الاسم الثالث والعشرون الفرد وهو
في مقابلة الزوج والاسم الرابع والعشرون الوتر وهو
في مقابلة الشفع قال عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر واعلم ان الوتر
والفرد متقاربان ومعناه عند اهل الحساب انه الذي لا ينقسم بنصفين
متساويين واعلم ان الوتر اشرف من الشفع ويدل عليه وجوه الاول
ان الفردانية صفة الله سبحانه والزوجية صفة المخلوقات وصفة الخالق
اشرف من صفة الخلق والثاني ان كل زوج فهو محتاج الى الواحد وهو
فرد والواحد غني عن كل الاعداد فالفرد اشرف من الزوج والثالث
ان الفرد مشتمل على الزوج والفرد معا لان العدد الفرد يكون احد
قسميه زوجا والاخر فردا اما الزوج فاما ان يكون كلا قسميه زوجا
او يكون كلاهما فردا والمشتمل على النوعين اشرف من المشتمل على احدهما
الرابع ان الفرد لا يقبل التنصيف والزوج يقبله وعدم قبول القسمة
قوة وقبولها ضعف الخامس ان جميع الاعداد انما يتكون عن الواحد
لان الواحد اذا ضم اليه واحد اخر حصل اثنان واذا ضم اليهما واحد اخر
حصلت الثلاثة وقس الباقي عليه فثبت ان الواحد علة لجميع الاعداد لكن
الواحد فرد فالفرد اشرف السادس ان الوتر غالب وذلك لان
الشفع والوتر اذا اجتمعا حصل الوتر لا الشفع فدل على ان الوتر غالب
على الشفع فكان الوتر اشرف السابع ان الوحدة لازمة لجميع مراتب
الاعداد فان كل مرتبة من مراتب الاعداد اذا اخذت من حيث انها
تلك المرتبة كانت واحدة كقولك عشرة واحدة ومائة واحدة والوحدة
وتوابع الوترية لازمة لجميع مراتب الاعداد والزوج ليس كذلك فكان
الوتر افضل من الشفع والله اعلم الفصل (القسم) الرابع في اسماء الله
الاسماء الدالة على القدرة وهي كثيرة فالاول القادر قال تعالى

قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم وقال تعالى فقدرنا
فنعم القادرون الثاني القدير وهو غير وارد في الاسماء التسعة والتسعين
الا انه كثير الورود في القران قال تعالى تبارك الذي بيده الملك وهو
على كل شيء قدير واعلم انه قد يوجد في اللغة العربية امثلة مختلفة لما خوفه
من الافعال جعلت نعوتا وكان المقصود من بعض تلك الامثلة تاكيد
الفعل والمبالغة في الوصف ومن بعضها كون ذلك الفعل كالصفة اللازمة
له فمن ذلك بناء افعال اذا ارادوا تكثير الفعل ولهذا السبب اجروا
اسماء الصناع من هذا المثال كقولهم حداد وبناء ونجار وفلاح
وخياط ليدل ذلك على تكرر هذه الافعال من هؤلاء الفاعلين ومن ذلك
صرفهم لفظ فاعل الى فعيل مرة والى فعول اخرى اذا ارادوا ان يجعلوا
الصفة المضافة الى الموصوف كالسجية اللازمة والخلق اللازم فمن ذلك
مثل صرفهم لفظ قادر الى قدير وخابر الى خبير وناصر الى نصير ومن صرفهم لفظ
صابر الى صبور وشاكر الى شكور وغافر الى غفور والسبب في ذلك ان
كل من فعل فعلا قل ذلك الفعل او كثر وضعف فيه او قوي فانه يجوز
ان يشتق له منه اسم الفاعل كمن يقول دخل فهو داخل وخرج فهو خارج
فاذا احتيج الى تمييز الفعل الذي يظهر من الفاعل مرة واحدة وبين
الذي يظهر منه غالبا وكذلك اذا احتيج الى تمييز الفعل الذي يظهر منه
على سبيل التكلف وبين الذي يظهر منه على سبيل الخلق والعادة وجب
العدول الى هذه الامثلة ليتميز بواسطتها بعض هذه الاقسام عن بعض
ومما يدل على ان الفعيل اوكد من الفاعل انه تعالى سمع فهو سامع ورحم
فهو راحم واما بناء الفعيل فانه لا يستعمل الا عند قصد تاكيد الفعل
لانا اذا قلنا سميع ورحيم دل ذلك على تاكيد معنى الرحمة وتمكن ذلك الفعل
من طباع الموصوف به كالخلق الثابت والطباع اللازم ولهذا السبب
كان لفظ القدير في القران اكثر من لفظ القادر ولفظ العليم اكثر من لفظ العالم
وكذلك لفظ
الاسم الثالث
المقتدر

قال تعالى في مقعد صدق عند مليك مقتدر وزنه مفتعل من القدرة قال
بعضهم قدر واقتدر بمعنى واحد اما المحققون فقد فرقوا بينهما لان بنا
افتعل دالة على كمال حال القدرة فقولنا اقتدر معناه ان الفاعل
متصرف في فعله كيف شا واراد لا يعوقه عنه عائق ونظيره قولنا
كسب واكتسب فان كسب يستعمل فيما يكسبه الانسان لنفسه ولغيره
واما اكتسب فهو مختص بما يفعله الانسان قال تعالى لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت وانما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب
لان الخير قد يفعله الانسان لنفسه ولغيره فلا جرم لا يكون فيه الجد والرغبة
كاملا اما الشر فلا يفعله الا لنفسه ليلتذ به فلا جرم كان الجد فيه
اكمل فلا جرم خص بلفظ الاكتساب وايضا افعال الشر ممنوع عنها
بالزواجر الشرعية فلا بد من الجد في ادخالها في الوجود والاثم يحصل
لان الموانع عنها قائمة الاسم الرابع والخامس القوي المتين
واعلم ان القادر على الشي المؤثر فيه يسمى قويا عليه وايضا الشي
الذي لا يتاثر عن غيره يسمى قويا كما يقال هذا الحجر قوي فاذا صار القوة
الفاعلة تسمى قوة والاستعداد الشديد لعدم الانفعال يسمى ايضا قوة
وقد يسمى ايضا متانة ومعنى المتانة الصلابة وهي ماخوذة من المتن
الذي هو الظهر لان استمساك الحيوان يكون بالظهر فالقوة
في حق الله تعالى عبارة عن كونه قادرا على التاثير والمتين فهو في حقه
عبارة عن امتناع تاثره عن غيره وذلك لانه واجب الوجود لذاته في ذاته
وفي جميع صفاته فيمتنع تاثره عن الغير والله اعلم القسم الخامس
من اسما الله الاسما الدالة على العلم وهذه الالفاظ كثيرة احدها
اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ان الله عنده علم الساعة وقال ولا
يحيطون بشي من علمه وقال انزله بعلمه وقال ولا تضع انثى الا بعلمه
وقال فاعلموا انما انزل بعلم الله وثانيها العالم قال تعالى هو الله
الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وثالثها العلام قال تعالى
انك انت علام الغيوب ورابعها الاعلم قال تعالى ربكم اعلم بكم
وخامسها المعلم قال تعالى الرحمن علم القران وعلمك ما لم تكن تعلم
الا ان هذا اللفظ لا يذكر في حق الله تعالى لانه لفظ يوهم نوعا من الاناة
وسادسها العليم قال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم
بذات الصدور وسابعها العلامة يقال رجل علامة اذا وصف
بكثرة العلم ولا يجوز استعماله في حق الله تعالى لان هذه اللفظة وضعت
لمن خرج عن القلة والنقصان الى الكثرة والكمال بسبب التكلف والارتياض
وذلك في حق الله محال الاسم الثاني اللطيف قال تعالى
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير واعلم ان اللطيف له معاني فالاول
ان الشي الصغير جدا الذي لا يحس به لغاية صغره يسمى لطيفا وهذا
في حق الله تعالى ممتنع فوجب حمله على لازمه وهو ان الحواس لا تقف
عليه فكونه لطيفا بهذا التفسير من صفات التنزيه الثاني اللطيف هو
العالم بدقائق الامور وغوامضها يقال فلان لطيف اليد اذا كان
حاذقا في صنعته مهتديا الى ما يشكل على غيره وعلى هذا التقدير
فكونه لطيفا عبارة عن علمه والثالث اللطيف هو البر بعباده
الذي يلطف لهم من حيث لا يعلمون ويهيي مصالحهم من حيث لا
يحتسبون ومنه قوله تعالى الله لطيف بعباده والرابع قال الغزالي
رحمه الله هذا الاسم انما يستحقه من يعلم حقائق المصالح وغوامضها
وما يسلك في ايصالها الى المستحق سبيل الرفق دون العنف
فاذا اجتمع هذا العلم وهذا الفعل فقد تم معنى اللطف ثم انه لا يتصور
كمال هذا العلم وكمال هذا الفعل الا لله سبحانه وتعالى فاما علمه سبحانه
بالدقائق فلا اشكال فيه لان الخفي والجلي بالنسبة الى علمه سيان واما
رفقه في الافعال ولطفه فيها فلا يدخل تحت الحصر وها هنا يحتمل شرح
انواع حكمة الله تعالى في خلق السموات والكواكب والعناصر الاربعة
والمواليد الثلثة بل يجب ان يكتفى ها هنا بشرح لطفه في تيسير لقمة يتناولها
العبد من غير كلفة

لطفه

وبدايعها
وقوتها وفي اصلاحها خلق لا يحصى عددهم من مصلح الارض
وسافيها وحاصدها ومنقيها وطاحنها وعاجنها وخابزها الى
غير ذلك مما لو شرحها لانتهى الى مجلدات فهو سبحانه من حيث دبر الامور
حكيم ومن حيث اوجدها جواد ومن حيث رتبها مصور ومن حيث
وضع كل شيء في موضعه عدل ومن حيث لم يترك فيها دقائق وجوه الرفق
لطيف ولن يعرف حقيقة هذه الاسماء من لم يعرف حقيقة هذه الافعال
الاسم الثالث الخبير وله تفسيران الاول ان الخبير هو العالم
بكنه الشيء المطلع على حقيقته يقال فلان بهذا الامر خبير وله به خبرة
الا ان الخبر في صفة المخلوقين انما يستعمل في العلم الذي يتوصل اليه
بالاختبار والامتحان والله منزه عنه والتفسير الثاني الخبير بمعنى
المخبر كالسميع بمعنى المسمع والبديع بمعنى المبدع الاسم الرابع
الشهيد قال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال تعالى
شهد الله واعلم ان الشهيد مبالغة من الشاهد كالعليم من العالم والقدير
من القادر وفي تفسيره وجوه الاول انه العالم فهو تعالى عالم الغيب
والشهادة والغيب عبارة عما بطن والشهادة عبارة عما ظهر فاذا اعتبر
العلم مطلقا فهو العليم واذا اضيف الى الغيب والامور الباطنة فهو الخبير
واذا اضيف الى الامور الظاهرة فهو الشهيد الثاني ان الشاهد
والشهيد هو الحاضر المشاهد قال تعالى فمن شهد منكم الشهر اي فمن
حضر وهذا الحضور ان كان بالعلم فهو الوجه الاول وان كان بالرؤية
والابصار كان وجها ثانيا الثالث الشهيد والشاهد هو الذي تثبت
به بقوله الامور المتنازع فيه بين الخصمين فكونه شهيدا معناه انه تعالى بين
حقايق الاشيا واظهرها ومن جملتها انه بين توحيده وعدله
وصفات جلاله بنصب الدلايل ووضع البينات ومنه قوله تعالى
شهد الله انه لا اله الا هو والرابع انه تعالى شهيد بمعنى المشهود
له وذلك لان العباد يشهدون له بالوحدانية ويقرون له بالعبودية

الاسم الخامس الحفيظ قال تعالى ولا يؤده حفظهما
وقال ايضا فالله خير حافظا وقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون واعلم ان الحفيظ مبالغة من الحافظ كالعليم من العالم
وللحفظ معنيان احدهما ضد النسيان والسهو ويرجع معناه الى العلم فهو تعالى
حفيظ للاشيا بمعنى كونه تعالى عالما بجملها وتفاصيلها علما لا يتبدل بالسهو
والنسيان والثاني الحفظ هو الذي ضده التضييع فهو سبحانه حافظ السموات
والارض قال تعالى ولا يؤده حفظهما وحافظ للكتب الالهية عن
التحريف قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون الاسم السادس
الرقيب قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام فلما توفيتني كنت انت الرقيب
عليهم والرقيب الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء ومنه قوله تعالى ما يلفظ
من قول الا لديه رقيب عتيد قال الخطابي وهو في نعوت الادميين الموكل
بحفظ الشيء المترصد له المتحرز عن الغفلة فيه واما مراقبة العبد ربه فهي
علم العبد باطلاع الحق عليه فاستدامته لهذا العلم هي المسماة بمراقبة الله تعالى
وهذه المراقبة مفتاح كل الخيرات فان العبد اذا تيقن ان الله مراقب لاحواله
مطلع على ضمايره سامع لاقواله لا يعزب عن علمه النقير والقطمير والصغير
والكبير خاف سطوات عقابه في كل حال وهابه في كل مقال على انه
الحكيم الرقيب والشاهد الذي لا يغيب الاسم السابع المهيمن
قال تعالى السلام المؤمن المهيمن وهو اسم لمن كان موصوفا بمجموع صفات
ثلاثة احدها العلم باحوال الشيء والثاني القدرة التامة على تحصيل مصالح
ذلك الشيء والثالث المواظبة على تحصيل تلك المصالح فالجامع لهذه المعاني
اسمه المهيمن ولن تجتمع هذه الصفات على الكمال الا لله سبحانه واعلم
انا لما انتهينا الى هذا الموضع عرض ما اوجب قطع هذا النوع من الكلام
ونختم هذا الباب بنوع من البحث اما النوع الاول فهو ان
اثار قدرة الله تعالى في خلق الاجناس والانواع والاصناف والاشخاص
بحسب الذوات وبحسب الصفات وبحسب اثار الحكمة في تخليق تلك الذوات
الموصوفة بتلك الصفات المخصوصة

كما يكون يحصل منها هنا فلهذا السبب جعل الله بحسب كل نوع منها اسم
خاص وكل من كان اكمل عرفانا باقسام مخلوقات الله تعالى واكثر وقوفا
على آثار حكمته في تخليقها كان علمه باسماء الله اكثر فهذا هو السر
والعمدة في هذا الباب والنوع الثاني من البحث ان هذه الرقى والعزائم
بالالفاظ المجهولة اما ان تكون من اسماء الله او من اسماء الملائكة او من
اسماء الشياطين ولا شك ان اشرفها واحواها في التاثير هو اسماء الله
ولما بينا انها محصورة في هذه الاقسام التي لخصناها علمنا ان منتهى الامر
في تلك الالفاظ المجهولة ان تكون دالة على هذه الصفات فلعل السبب
في تاثيرات تلك الالفاظ ان قارئها اذا لم يقف على معانيها فانه يستولي
على قلبه نوع خوف وفزع فيحصل في ذلك الوقت اتصال للجوهر النفس
الناطقة بعالم المفارقات والمقدسات فتقوى التاثيرات لهذا السبب والله اعلم

## الفصل الثامن عشر في اثبات كونه تعالى

الحكيم

حكيما اعلم ان الحكمة مفسرة بامرين احدهما الحكمة النظرية وهو معرفة
حقائق الاشياء وعلم الله تعالى اكمل العلوم وافضلها فوجب ان تكون
حكمته افضل انواع الحكم واكملها والثاني الحكمة العملية وهي عبارة عن الفعل
المفضي الى حصول المنفعة ودفع المضرة ثم نقول ان كان المقصود
من ذلك الفعل ايصال النفع الى النفس ودفع الضرر عن النفس فهذا
هو المسمى بداعي الشهوة وان كان المقصود من ذلك الفعل ايصال النفع
الى الغير ودفع الضرر عن الغير فهذا هو المسمى بداعي الحكمة ولما ثبت
ان الله تعالى منزه عن الشهوة والنفرة والالم واللذة كانت
داعية الشهوة ممتنعة الثبوت في حقه فبقي الكلام في اثبات داعية الحكمة
لله تعالى فنقول للفلاسفة في تقرير هذا المطلوب طريق وللمعتزلة
طريق اخر ونحن نذكر كل واحد منها على الوجه الاحسن اما
طريق الفلاسفة فهو انهم قالوا ان العقل حكم بان الموجود اما
ان يكون خيرا محضا واما ان يكون مشتملا على الخير والشر الا ان الخير غالب
واما ان يكونا متساويين واما ان يكون الخير مغلوبا واما ان يكون الشر محضا
فقالوا اما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده وتكوينه واما الذي يكون مشتملا
على الخير والشر الا ان الخير غالب على الشر فالحكمة تقتضي ايضا تكوينه
لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ولا يمكن ان يقال فلم لا خلق
الخالق هذا القسم بحيث يكون خاليا عن ذلك الشر القليل لانا نقول الكلام
في الخير الذي يمتنع عقلا ان ينفك عن ذلك الشر القليل فهذا القسم مما
تقتضي الحكمة تكوينه لان تحصيل ذلك الخير الكثير منفكا عن ذلك الشر القليل
لما كان محالا عقلا لم يبق الا احد امرين احدهما ان يترك ذلك الخير الكثير
لاجل الحذر عن ذلك الشر القليل وقد بينا ان ترك الخير الكثير شر كثير
والثاني ان يرضى بذلك الشر القليل لاجل الرغبة في تحصيل ذلك الخير الكثير
فثبت انه حصل التعارض في هذا القسم بين تحمل الشر الكثير وبين تحمل الشر
القليل وصريح العقل يقطع بان تحمل الشر القليل اولى من تحمل الشر الكثير فثبت
بهذا ان القسم الذي يكون خيره راجحا على شره فانه واجب التحصيل
في الحكمة فاما القسم الثالث وهو الذي يتعادل فيه الخير والشر فالحكمة
لا تقتضي ايجاده واما الرابع والخامس فظاهر انه على ضد الحكمة اذا ثبت
هذا فنقول مخلوقات الله تعالى اما خيرات محضة واما ان كانت مشتملة على
الشر الا ان الخير فيها اغلب فان الجايع وان كان كثيرا الا ان الشبعان
اكثر والمريض وان كان كثيرا الا ان الصحيح اكثر والمعيوب وان كان كثيرا
الا ان السليم اكثر فثبت بما ذكرنا ان جميع مخلوقات الله تعالى واقع
على وجه الحكمة والصواب وعند هذا قالوا الخير مراد مرضي به والشر
مراد مكروه اما ان الخير مراد مرضي به فلان المقصود من الخلق انما هو
تحصيل الخير واما ان الشر مراد مكروه فلانه نظرا الى ذاته من حيث انه
هو مكروه الا انه لكونه من لوازم ذلك الخير المطلوب بالذات صار مرادا
فهو مكروه بالذات مراد بالعرض والتبع ونظم حكيم الشعراء هذا المعنى
فقال الشيب كره وكره ان تفارقه اعجب بشيء على البغضاء محبوب

الفصل

والمعنى ان الشيب لو حدث نقصان القوى والحيوة فهو مكروه بالذات
الا انه لما امتنع حصول الحيوة الا مع حصوله وكانت الحيوة محبوبة
لزم كون الشيب محبوبا فهذا يقتضي ان يكون الشيب محبوبا ومبغوضا
الا انه محبوب بالعرض ومبغوض بالذات فهذا تمام الكلام في تقرير
هذا الباب واعلم ان الكلام في هذا المقام من وجوه الاول ان
قول القايل ان هذا المؤثر لم لم يفعل الخير ولم فعل الشر انما يتوجه اذا
كان ذلك المؤثر فاعلا مختارا فيحسن ان يقال له لم فعلت هذا ولم تركت ذاك
اما اذا كان موجبا بالذات فهذا السؤال ساقط اقصى ما في الباب ان
يقال انه وان كان موجبا بالذات الا انه عالم بما يصدر عنه الا انا نقول
علمه بما يصدر عنه لا يكفي في حسن هذا السؤال اذا لم يكن مختارا الا ترى ذلك
الانسان الا ترى ان العاقل العالم اذا سقط من السطح ووقع على انسان
آخر ومات ذلك الانسان فانه لا يحسن ان يقال له لم قتلت ذلك الانسان
لانه لما كان غير مختار في ذلك الفعل لا جرم لا يتوجه عليه ذلك السؤال اذا ثبت
هذا فنقول المبدا الاول عند الفلاسفة موجب بالذات فكان هذا البحث
عنه لا يليق بمذهبهم وانما يليق هذا البحث بمذهب القايلين بان اله العالم
فاعل بالاختيار ولكن للفلاسفة ان يقولوا مقصودنا من هذا البحث
ان نبين ان مخلوقات المبدا الاول اما ان تكون خيرات محضة واما ان
تكون الخير فيها غالبا على الشرية ليستدل بكمال اثاره ونتايجه على كمال
ذاته وصفاته ولا شك ان هذا البحث مفيد السؤال الثاني ان الكلام
مبني على اصول احدها ان هذه الخيرات الكثيرة لا يمكن تحصيلها الا مع تلك
الشرور والثاني ان تلك الشرور مرجوحة بالنسبة الى تلك الخيرات والثالث
انه متى كان الامر كذلك جاز فعل تلك الشرور المرجوحة القليلة فيجب
علينا ان نبحث عن كل واحد من هذه الاصول اما الاصل الاول
وهو انه لا يمكن تحصيل هذه الخيرات الا مع هذه الشرور فنقول
هذا ممنوع والدليل عليه هو ان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص

كل واحد منها بصفته المعينة وطبيعته المعينة لا بد وان يكون لاجل
الفاعل المختار واذا كان كذلك فحينئذ يكون القادر المختار قادرا
على ايجاد تلك الخواص والطبايع حال كونها سببا لحصول المنافع
ويكون قادرا على سلب تلك الخواص والطبايع حال كونها سببا
لحصول المضار والمفاسد فثبت بهذا انه يمكن تحصيل تلك الخيرات مبراة
عن تلك الشرور مثلا النار متى كانت سببا لحصول المصالح والخيرات من طبخ
الاطعمة ونضج الاغذية فانه يبقى فيها الطبيعة النارية ومتى صارت
سببا لاحراق انسان فانه يسلب عنها تلك الطبيعة واذا كان هذا ممكنا
في قدرة الله تعالى كان ابقاؤها على طبيعتها في الاحراق عند ملاقاة بدن
الانسان شرا لمكان الفتنة وايضا السرسام ورم يحدث في غشاء الدماغ
فالطبيب يقدر على ازالة ذلك الورم بالمسهل الخفيف فان كان الاله
عاجزا عنه فهذا الطبيب الحقير اكمل قدرة من الاله وايضا الملك الكبير
اذا استولى على قوم جاز ووقع في قلبه داعي يدعوه الى الاحسان اليهم تخلصوا
بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من القتل والنهب فان كان اله العالم
عاجزا عن خلق تلك الداعية في قلبه فما اعظم هذا العجز وان كان قادرا
عليه ولم يفعل فما اعظم هذا الشر فان قالوا هذا انما يلزم اذا كان
اله العالم فاعلا مختارا فهو باختياره تارة يخلق الطبيعة النارية
في جسم النار وتارة يزيلها عنه اما اذا قلنا انه موجب بالذات فقد
سقط هذا الكلام وهكذا القول في ساير الامثلة فنقول انا قد بينا انه
متى كان المبدا الاول موجبا بالذات كان هذا البحث ساقطا عديم الفايده
فاي ... ان اله العالم ان كان موجبا بالذات كان هذا البحث غير محتاج
اليه البتة وان كان قادرا مختارا كان هذا البحث باطلا على جميع التقديرات
باطلا واما الاصل الثاني وهو قوله المفاسد مرجوحة بالنسبة
الى المصالح فنقول هذا محض المغالطة وتقريره ان يكون مسبوقا بمقدمة
وهي ان يقولوا ان بقاء الانسان سليما عن الافات عمرا وبقاءه مع اللذة
والبشر ورخي

فنقول المقصود من تخليق الانسان والحيوان اما البقاء على السلامة
عن الآفات واما الفوز باللذة والبهجة والاول باطل لان حال البقاء
على العدم الاصلي كان هذا المقصود حاصلا فثبت ان المقصود من التخليق
لابد ان يكون هو اللذة والبهجة والسرور واذا عرفت هذا فنقول اذا كان
المراد من قولكم الخير غالب والشر مغلوب هو ان السلامة عن الآفات
غالبة والوقوع في الآفات مغلوب فنقول هب ان الامر كذلك الا انا نقول
انه لا يجوز ان يكون المقصود من الخلق والايجاد هو السلامة عن الآفات
فلا يجوز ان يكون الشر القليل متحملا لتحصيل الخير الكثير بهذا المعنى وان كان
المراد ان حصول اللذة والسرور راجح على حصول الغم والالم فهذا ممنوع
وظاهر ان الامر كذلك فان اوقات السرور واللذة قليلة والغالب حصول
الغم والهم والحزن بسبب الحرص الشديد والرغبة في طلب الدنيا
بل نقول ان حب الانسان للمال والجاه شديد فاذا طلب فالغالب انه
لا يفوز بمطلوبه فيبقى قلبه ابدا في الالم والوحشة بل نقول ان لم يفز بمطلوبه
فهناك البلاء الشديد وان فاز بمطلوبه فحينئذ يلتذ والتذاذه به يحمله على
طلب الزائد وذلك الطلب يوجب العناء الشديد والبلاء العظيم فان حصل
ان عند الطلب او بقي في الحرمان فهناك البلاء والخسران وان فاز بالوجدان
عظم التذاذه به وتلك اللذة تصير سببا لحصول طلب اكمل مما كان واقوى
مما كان وهو يوجب الحرص الشديد اعظم مما كان فثبت ان الانسان لا ينفك
البتة عن هذا النوع الواحد من البلاء والعناء واما سائر انواع البلاء
مثل قصد الاعداء وحصول انواع الامراض والالام سواء كانت قليلة
او كثيرة والخوف من الفقر والهرم وطريان العلل المنفرة فهذا مما لا سبيل
له فنقول من يقول ان هذه المكروهات اقل من تلك اللذات مكابر لا يلتفت اليه
على انا قد بينا بما ذكرنا ان قولهم الخير راجح والشر مرجوح مغالطة
محضة واما الاصل الثالث وهو قولهم ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فنقول الشر قد يعنى به ترك الخير وقد يعنى به حصول الالم

والضرر فقوله ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ان عني بالشر
الكثير ترك الخير الكثير صار تقدير هذا الكلام ان ترك الخير لاجل الشر
القليل ترك للخير الكثير وحينئذ لا يبقى بين موضوع هذه القضية وبين
محمولها فرق البتة ومثل هذه القضية عبث وفاسد وان عني بالشر
الكثير الالم الكثير والضرر الكثير فهذا باطل لانه اذا ترك الخير الكثير لاجل
ذلك الشر القليل فانه يبقى الشيء على العدم الاصلي وعلى هذا التقدير
فكما لا يحصل اللذة والبهجة فكذلك لا يحصل الالم والضرر فهذا تمام الكلام في هذا الباب والله اعلم

الفصل التاسع عشر في تقرير حكمة الله على قول
المعتزلة قالوا ثبت بالدليل ان الحسن انما يحسن لوجوه عائدة اليه وان
القبيح انما يقبح لوجوه عائدة اليه وثبت ايضا بالدليل انه تعالى غني عن كل
الحاجات وثبت ايضا بالدليل انه تعالى عالم بكل المعلومات واذا ثبت
هذه الاصول الثلاثة فانه يتولد من مجموعها مقدمة واحدة وهي انه تعالى
عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه ثم نقول وكل من كان كذلك فانه
لا يفعل القبيح فثبت انه تعالى لا يفعل القبيح اما الاصول الثلاثة فقد تقدم
الكلام فيها واما المقدمة الثانية فقد احتجوا على صحتها من وجهين الاول
ان الانسان اذا قيل له ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك
دينارا واستوى الصدق والكذب بالنسبة اليه في جميع المصالح العاجلة
والآجلة الا في كونه صدقا وكذبا فانه لا بد وان يترك الكذب ويفعل الصدق
اذا ثبت هذا فنقول الوجه المقتضي للصرف عن الكذب مجرد علمه بكونه
كذبا لانه عند العلم بكونه كذبا يحصل هذا الصرف وعند عدم هذا العلم
لا يحصل هذا الصرف فثبت ان الموجب لهذا الصرف هو العلم بكونه كذبا
فثبت ان العلم بالقبيح يوجب الصرف عن فعل القبيح فلما حصل هذا العلم
في حق الله تعالى وجب ان يؤثر في صرفه عن القبيح والوجه الثاني وهو
ان نترك هذا القياس وندعي العلم الضروري بان العلم بكون الفعل قبيحا
يوجب الانصراف عنه اللهم الا اذا صار هذا الصارف معارضا بداعية
الشهوة والحاجة

لكنا بينا ان هذه الداعية في حق الله تعالى ممتنعة فكان يجب عليه تعالى
فعل الفعل صارفا له عن هذا الفعل ولم يوجد في حقه ما يعارضه وهو
داعية الشهوة فوجب ان يمتنع من الله فعل القبيح فهذا تقرير دليل
المعتزلة والاعتراض عليه من وجوه الاول نقول انكم تقولون
ان عند حصول العلم يكون الفعل فيه ممتنع صدور الفعل عنه او لا تقولون
الامتناع فان ادعيتم الامتناع لزمكم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا مختارا
لان ذاته موجبة لذلك العلم وذلك العلم موجب للامتناع من ذلك الفعل
وموجب الموجب موجب فكانت ذاته موجبة للامتناع من ذلك الفعل
فيكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وان قلتم ان عند حصول
هذا الصارف لا يجب هذا الامتناع كان معناه ان مع حصول هذا الصارف
يجوز الفعل ومع هذا التجويز كيف يمكنكم الجزم بانه لا يقع وبانه يتعذر
الوقوع يفضي الى المحال وايضا فان عند العلم بان ترك الثواب وترك العوض
قبيح وجب تركه فذلك الترك يلزم ان يكون فعله واجبا عقلا فيعود
ما ذكرنا الى انه يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وقد ذكرنا مع الفلاسفة
ان مع القول بكون الاله تعالى موجبا فان هذا البحث ساقط بالكلية ثم نقول
ان دل هذا الدليل على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده ولا يامر به فها هنا
دلايل تدل على انه تعالى يفعله ويريده وهو الدلايل الدالة على ان افعال
العباد كلها واقعة بقضاء الله وقدره وسياتي شرح تلك الدلايل
على الاستقصاء والله اعلم

الفصل العشرون في اثبات حسن العقل وتقبيحه هل هو معتبر ام لا اطبقت المعتزلة والكرامية
على اثبات تحسين العقل وتقبيحه واطبقت الفلاسفة والجبرية على انكاره
والمختار عندنا ان تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة الى العباد معتبر
اما بالنسبة الى الله تعالى فهو باطل اما اثباته في حق العباد فيدل
عليه وجوه الاول انا نرى ان العقلاء قبل علمهم بالشرايع والنبوات
مطبقون على حسن مدح المحسن وحسن ذم المسيء فان من احسن الى محتاج

فان ذلك المحتاج يجد من صريح عقله حسن مدحه وذكره بالخير ولو اساء
رجل اليه فانه يجد من صريح عقله حسن ذمه وهذا الحكم حاصل سواء كان
ذلك الانسان مؤمنا يصدق الانبيا او لم يكن كذلك فعلمنا ان هذا الحسن
مقرر في عقولهم والثاني انه لا معنى للقبح الشرعي الا ان الشرع يقول له
انك ان فعلت الفعل الفلاني صرت معاقبا عليه فيقول عقله اما ان يقتضي بوجوب
الاحتراز عن العقاب او لا يقتضي ذلك فان قضى بذلك فالحسن والقبح
العقليان قد ثبت وان لم يقض عقله بذلك فحينئذ يحتاج الى ان يوجب
الشرع عليه الاحتراز عن العقاب والكلام فيه كما في الاول فيلزم
التسلسل وهو محال والثالث انه لا شك ان عندنا مطلوبا ومكروها
ولا يجوز ان يقال ان كل مطلوب انما كان مطلوبا او مكروها لاجل شي اخر
والا لزم التسلسل او الدور بل لا بد من وجود شي يكون مطلوبا لذاته ووجود
شي يكون مكروها لذاته ثم لما تاملنا علمنا ان اللذة والسرور مطلوبتان
بالذات وان الالم والغم مكروهان بالذات فهذا الحكم ثابت في محض
العقول سوا حصلت الشريعة او لم تحصل فثبت بما ذكرنا ان العقل
يقتضي تحسين بعض الاشيا وتقبيح بعضها فهذه وجوه دالة على اثبات
الحسن والقبح بمقتضى العقل في حق العباد واما اثباتهما في حق الله تعالى
فنقول هذا محال ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الذي عقلناه
من معنى الحسن ما يكون نفعا او مؤديا اليه والذي عقلناه من معنى القبيح
ما يكون ضررا او مؤديا اليه والرغبة في المنفعة والرهبة عن المضرة انما
تعقل فيمن يصح عليه النفع والضر ولما كان ذلك في حق الله تعالى
محالا كان القول بثبوت الحسن والقبح في حق الله محالا قالت المعتزلة كون الشي
حسنا وقبيحا امر مغاير لكونه منشا للمنفعة والمضرة والدليل عليه ان
النافع قد يكون قبيحا والضار قد يكون حسنا اما ان النافع قد يكون
قبيحا فلان الظلم نافع في حق الظالم مع انه قبيح والزنا نافع في الحال مع انه قبيح
واما ان الضار قد يكون حسنا فلان اتعاب النفس في العبادات والطاعات
ضارة في الحال

مع انها حسنة و بيان كلامهم ما قد ذكرناه في باب القادر واجبنا عنه بان الظلم
وان كان نافعا بالنسبة الى ذلك الظالم الا انه عظيم الضرر في وضع العالم
لانا ان حكمنا بحسن الظلم حصل الهرج والمرج ولم يبق لاحد وثوق
بزوجه ومنكوحه وذلك من اعظم المضار واما العبادات فانما كانت حسنة
لان الاتيان بها يفيد النفع العظيم في الاخرة وبذل المنفعة القليلة لاجل
وجدان النفع العظيم من اصول مصالح العالم الا ترى ان الزارع يبذل البذر
ويفسده لاجل وجدان الريع الكثير فثبت انا لا نعقل من الحسن والقبح
الا المنفعة والمضرة واعلم ان هذا المقام هو المقام الصعب فانهم
ان فسروا الحسن والقبح بالمنفعة والمضرة فحينئذ لا يمكنهم اثبات الحسن
والقبح في حق الله تعالى وان حاولوا اثبات شي اخر لم يجدوا منه البتة اثرا
فهذا هو الموضع الشريف الكامل الذي يجب على العاقل ان يتثبت فيه
الحجة الثالثة في بيان ان الحسن والقبح بحسب العقل في افعال الله
محال انه لو صح القول بالقبح العقلي لم يكن الله منعما على احد من عبيده
وهذا باطل فذاك مثله بيان الملازمة ان النعمة انما تكون نعمة في حق من يكون
محتاجا اليها مشتهيا لها اما من لا يكون كذلك لم يكن ايصال ذلك الشي اليه نعمة
في حقه الا ان الحاجة اليه والشهوة له مضرة فثبت ان ايصال النعمة اليه
لا يمكن الا اذا كان مسبوقا بايصال ضرر سابق اليه ومتى كان الامر كذلك صارت
هذه النعمة الحاصلة دافعة لذلك الضرر السالف فيصير هذه الواقعة كمن
يجرح انسانا ثم يعالج جراحته وكمن يغصب من انسان دينارا ثم يعطيه
دينارا اخر فانه على هذا التقدير لا يكون ذلك انعاما بل يكون محض العبث
فثبت ان القبح العقلي لو كان معتبرا في حق الله تعالى لوجب القطع بانه تعالى
غير منعم على احد من عبيده بل كان يلزمه ان يكون عابثا في كل ما فعل وخلق
ولما اجمع اهل الملل على انه تعالى حكيم في فعله منعم على عبيده علمنا
ان حكم العقل على الله تعالى بالحسن والقبح باطل والله اعلم فان قيل
الشرطية ممنوعة اما قوله انه لا تكون النعمة نعمة الا اذا كان المنعم عليه

محتاجا اليها مشتهيا لها والحاجة والشهوة ضرر وهما من فعل الله سبحانه
فمقبول لا نزاع فيه انه ما لم يكن الحيوان محتاجا الى الشي مشتهيا له لم يكن ايصال
ذلك الشي اليه نعمة في حقه لكن لم قلتم ان الحاجة الى الشي والشهوة له ضرر وآفة
وما الدليل على ان الامر كذلك سلمنا انه ضرر وآفة لكن لم قلتم ان ذلك الضرر
حصل بخلق الله تعالى وما الدليل عليه وتقريره ان كون الانسان محتاجا
الى الشي وصف لازم لذاته ولماهيته ولما كان الامر كذلك لم يكن حصوله بسبب
جعل الجاعل وفعل الفاعل كما ان كون الاربعة زوجا وكون الثلاثة
فردا ليس بسبب الجعل والخلق والتكوين سلمنا ان الحاجة الى الشي والشهوة
له انما حصل بخلق الله تعالى وايجاده فلم قلتم ان على هذا التقدير يكون
ايصال النعمة اليه عبثا وتقريره ان هذا العبث انما يلزم اذا قلنا انه تعالى
لا يوصل اليه النعمة الا بقدر حاجته وشهوته اما اذا قلنا انه تعالى
خلق الحاجة والشهوة فيه ثم انه بعد ذلك اعطاه من المنافع ما يزيد على
قدر حاجته اضعافا مضاعفة فهذا يمنع من كونه عبثا ومثاله ان من اوصل
دينارا من الضرر الى انسان ثم اعطاه الف دينار فانه لا يقال انه عابث في
فعله بل يقال انه منعم عليه فكذا ها هنا والله اعلم والجواب قوله
ما الدليل على ان الحاجة والشهوة ضرر قلنا هذه المقدمة معلومة الصحة
بالضرورة فان كل احد يكره كونه محتاجا الى الشي ويحب كونه غنيا عنه ومن انكر
هذه المقدمة فقد نازع في البديهيات ولذلك قال بعضهم
غنيت بلا مال عن الناس كلهم ... وان الغنى العالي عن الشي لا به
ومن الامثال المشهورة ان استغناءك عن الشي اعظم من استغنائك بالشي
وايضا فقد اتفق العقلاء على انه يجب تنزيه الله عن الشهوة وعن الحاجة
وحكموا بانه انما يجب تنزيه الله عنهما لكونهما من باب النقايص والآفات
وايضا فالمحتاج الى الشي ان لم يجد المحتاج اليه كان الالم حاصلا وان وجده
الا انه يتوقف كماله على وجدان ذلك الشي والتوقف على الغير
يوجب الامكان والحدوث وكل ذلك من باب النقايص والمضار اما قوله

لم قلتم إن الحاجة إلى الشيء حصلت بتخليق الله تعالى قلنا الجواب عنه من وجوه
الأول أنا نشاهد إنسانين يكون أحدهما شديد الرغبة في الملاهي والمناهي
عظيم الميل إليها لا يمكنه المصابرة عنها إلا بتكلف شديد وجهد عظيم
ويكون الثاني شديد النفرة عنها عظيم الانقباض عنها بحسب الطبع حتى أنه
لا يخطر هذه الأمور بباله في أكثر العمر ولو خطر شيء منها بباله فإن نفسه
تكرهها وتستنكرها وهذا التفاوت أمر معلوم بالضرورة فاختصاص
أحد ذينك الشخصين بتلك الرغبة العظيمة دون الثاني إما أن يكون بالطبع
أو بالخالق المختار والأول باطل لأنا بينا في أول هذا الباب أن الكلام
في الحسن والقبح والحكمة والسفه فرع على القول بإثبات الفاعل المختار
أما بتقدير أن يكون المؤثر في وجود العالم موجبا بالذات سقط هذا البحث
بالكلية فثبت أن ذلك التفاوت لم يحصل إلا لأجل أن الله سبحانه خص
أحدهما بتلك الرغبة والشهوة وخص الثاني بتلك النفرة والكراهية
وكذا القول في الرغبة في أكل الأطعمة المشتهاة فرب إنسان كانت
رغبته في طعام معين وكانت نفرته عن غير ذلك الطعام متأكدة
ورب إنسان كان بالضد من ذلك فثبت أن هذه الشهوات المختلفة والرغبات
المتضادة إنما حصلت بإيجاد الله تعالى إذا ثبت هذا فنقول كلما كان
الميل إلى الشيء والرغبة فيه والحرص عليه أشد كان الالتذاذ بوجدانه
أتم وأكمل وكلما كان هذا المعنى أقل كان الالتذاذ بوجدانه أضعف
وإذا ثبت هذا فنقول إن مقدار الإنعام مساو لمقدار اللذة ومقدار
اللذة مساو لمقدار الحاجة السابقة ولمقدار الشهوة السابقة
وقد دللنا على أن الحاجة والشهوة ضرر والمساوي للمساوي للشيء مساو
لذلك الشيء فيلزم أن يكون مقدار الإنعام الحاضر مساويا لمقدار
الضرر السابق وحينئذ تم الكلام الوجه الثاني في دفع هذا السؤال
أن نقول هب أن الحاجات والشهوات من لوازم ذوات الحيوانات
إلا أن ذلك الحيوان كان قبل دخوله في الوجود عدما محضا ونفيا صرفا

وما كان البتة موصوفا بشيء من الحاجات والشهوات فلما أوجده الخالق
سبحانه صار بعد دخوله في الوجود موصوفا بهذه الحاجات وبهذه الشهوات
فيكون إيجاد الله تعالى لذوات هذه الحيوانات مستلزما لحصول هذه الحاجات
والشهوات فكان الإيجاد والتكوين إضرارا من هذا الوجه لكن ما نال النعمة
مقدرة بمقدار هذه المضرة وحينئذ يعود الإلزام المذكور الوجه الثالث
أن نقول حصول هذه الحاجات وهذه الشهوات إما أن يكون من لوازم وجود
الحيوان أو لا يكون فإن كان الأول كان إيجاد الحيوان إيجادا لشيء يلزمه حصول
هذا الضرر فكان إيجاده إضرارا وحينئذ يتم الكلام المذكور وإن كان الثاني فحينئذ
يكون حصول الحاجة والشهوة في الذات ليس إلا لأجل أن خالق العالم
أوجدها فيها وحينئذ يعود الكلام المذكور أما قوله لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى
وإن كان هو الذي أحوج إلا أنه أعطى فوق قدر الحاجة فالجواب أن هذا
باطل لأن القدر الزائد هل إليه شهوة وهل له في حصوله رغبة أو
ليس كذلك فإن كان الأول فحينئذ قد كان المنعم عليه محتاجا إلى حصول
تلك الزيادة كما كان محتاجا إلى حصول ذلك الأصل ولما كان محتاجا إلى الأصل
وإلى الزيادة معا فحينئذ يعود الأمر إلى أن النعمة إنما حصلت بقدر المضرة
السالفة وإن كان الثاني وهو أن لا يكون للمنعم عليه حاجة إلى وجدان تلك
الزيادة ولا يكون له شهوة إلى حصول تلك الزيادة فنقول الشيء الذي
لا يكون محتاجا إليه ولا يكون متعلق الشهوة والرغبة امتنع أن يكون
وجدانه سببا لحصول اللذة والمنفعة وإذا كان كذلك لم يكن إيصال أمثال
هذا الشيء إلى الحيوان إنعاما في حقه ومثال هذا أنا إذا رمينا قلادة
من الدر إلى كلب ورمينا عظما إلى إنسان لم يكن ذلك إنعاما في حق واحد
منهما لأن الكلب لا حاجة له إلى وجدان القلادة من الدر ولا شهوة له إلى وجدانها
وكذلك الإنسان لا تتعلق حاجته بوجدان ذلك العظم ولا تتعلق شهوته
بتحصيله أما إذا قلبنا الأمر ورمينا القلادة من الدر إلى الإنسان ورمينا
العظم إلى الكلب كان ذلك إنعاما في حق الإنسان وفي حق الكلب

لان الانسان يشتهي وجدان القلادة من الدر والكلب يشتهي تناول العظم
مثبت ان الحيوان ما لم يكن مشتهيا للشي ومحتاجا اليه لم يكن ايصاله اليه
انعاما في حقه واذا ثبت هذا ظهر ان تلك الزيادة امتنع كونها نعمة
لانه اذا كان المنعم عليه مشتهيا لها واجبا في تحصيلها محتاجا الى الفوز بها
ومتى كان الامر كذلك حينئذ يعود ما ذكرنا من انه تصير قدر النعمة الحاصلة
في الحال مساويا بالقدر المضرة التي كانت حاصلة في الزمان الماضي بسبب
حلول الشهوة والحاجة فيه وحينئذ يتقابل المنفعة بالضرة والالم باللذة
والخير بالشر ومثل هذا الفاعل يسمى عابثا لا مقتضى حسن العقل وتقبيحه
وعبثيته نعم البته ولا كان ذلك باطلا باجماع العقلا علمنا ان حكم العقل
على افعال الله بالتحسين والتقبيح باطل غير ملتفت اليه والله اعلم بالصواب
الحجة الثالثة ان نقول ان الخلق والتكليف يدلان على ان افعال
العباد لا يجب انطباقها على رعاية مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم وتحقيق
ذكرنا لان الخلق يدل على ذلك فنقول العالم ان كان محدثا كان تخصيص
الله احداث العالم بالوقت المعين دون ما قبله وما بعده اما ان يكون
لاجل اختصاص ذلك الوقت بمصلحة او بدفع مفسدة لا تحصل ذلك المعنى
على تقدير حدوث العالم في ساير الاوقات واما ان لا يكون الامر كذلك والاول
باطل وذلك لان اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة المخصوصة اما ان يكون لذاته
او لاجل لوازم ذاته او لا لهذين القسمين والاقسام الثلثة باطلة اما الاول
وهو ان يكون اختصاص ذلك الوقت المعين بتلك المصلحة المعينة لذات ذلك الوقت
ولعينه فنقول هذا باطل لوجوه احدها ان هذه الاوقات عند القايلين
بحدوث العالم كانت قبل حدوث العالم نفي محض وعدم صرف والعدم المحض
يمتنع ان يخالف بعضها بعضا بالخواص الذاتية والاثار اللازمة وثانيها
ان يقال هذه الاوقات المختلفة والاثار المتباينة المختلفة اما ان يكون واجبة
الوجود لذاتها او لا يكون كذلك والاول يقتضي امتناع العدم عليها فيكون
الوقت السابق هو بعينه الوقت اللاحق وذلك باطل بالضرورة والثاني

يقتضي ان يكون هذه الاوقات والاثار محدثة متعاقبة متلاحقة وحينئذ
يعود البحث في انه لم وجد ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة في ذلك الوقت
ولم يحدث قبله ولا بعده وثالثها انه لو كان الوقت المعين له صلاحية
ان يقتضي لذاته كونه منشا لتلك المصلحة المعينة فلم لا يجوز ان يقال ان الوقت المعين يقتضي
لذاته حدوث العالم في ذلك الوقت المعين لما صلح ان يكون موثرا في بعض الاثار
لم يمتنع ايضا كونه موثرا في ساير الحوادث وحينئذ لا يمكننا ان نقطع بان الموثر
في حدوث العالم ليس هو ذلك الوقت المعين واي دليل يذكر في ابطال هذا
فانه يصير منتقضا بقولهم ان ذلك الوقت اقتضى حصول تلك الخاصية
فثبت بهذه الوجوه الثلثة فساد قول من يقول ان ذلك الوقت المعين
اقتضى لذاته حصول تلك المصلحة واما القسم الثاني وهو ان المقتضي لحصول
تلك المصلحة لازم من لوازم ذلك الوقت فهذا ايضا باطل لعين تلك الدلايل
الثلثة واما القسم الثالث وهو ان ذلك الوقت اختص بتلك الخاصية لا لذاته
ولا لشي من لوازم ذاته فحينئذ وجب القطع بان الفاعل المختار خصص
ذلك الوقت بتلك الخاصية فحينئذ يعود التقسيم الاول وهو ان الفاعل
لم خصص ذلك الوقت المعين بتلك الخاصية المعينة فان كان ذلك لخاصية
اخرى عاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان بتقدير
ان يكون العالم محدثا فانه يجب الاعتراف بان الفاعل المختار خصص احداثه
بذلك الوقت المعين من غير رعاية حكمة ولا مصلحة فيكون ذلك محض العبث
وهو قبيح في العقول فثبت بهذا ان حكم العقل في التحسين والتقبيح لو كان
معتبرا لزم القول بقدم العالم وبكون الاله موجبا بالذات لا فاعلا
مختارا لكنا بينا ان القول بالتحسين والتقبيح فرع على القول بانه فاعل
مختار وكل فرع اوجب فساد الاصل كان باطلا فوجب ان يكون القول
بالتحسين والتقبيح باطلا في احكام الله تعالى واعلم ان هذا الدليل
الذي ذكرناه عايد في حدوث كل واحد من الحوادث في وقته المعين وفي اختصاص
كل واحد من الذوات بصفته المعينة وبمقداره المعين وبحيزه المعين فانا نقول

[illegible]

اختصاصه بتلك الحالة اما ان يكون لخاصية في ذلك الوقت او لشي من لوازم
ذلك الوقت او لشي من عوارض ذلك الوقت وحينئذ يعود التقسيم
تاما فهذا الدليل من كشف ليس دليلا واحدا بل هو دلايل لا نهاية لها ٥
بحسب حدوث كل حادث يحدث الى الابد الذي لا اخر له الحجة الرابعة
الرابعة نقول لو كان حكم العقل في التحسين والتقبيح معتبرا لقبح من الله تعالى
تكليف عباده بمعرفته وبالثنا عليه وبالشكر لنعمه وهذا باطل فذاك
باطل بيان الشرطية من وجوه الاول ان تحصيل معرفة الله عمل شاق
على العبد ولا يحصل منه نفع لا للشاكر ولا للمشكور وما كان كذلك كان الامر به
قبيحا بمقتضى تحسين العقل وتقبيحه ينتج انه لو كان حكم عقولنا معتبرا في
حق الله تعالى لوجب ان يقبح من الله ان يامر عباده بمعرفته وطاعته وهذا الكلام
مبني على مقدمات المقدمة الاولى في بيان ان تحصيل معرفة الله شاق
وبيانه من وجوه الاول لا شك ان تحصيل معرفة الله لا يتم الا بالاستدلال
ولا شك ان الاستدلال طريق صعب ولذلك كان اكثر اهل العالم زاغوا
وضلوا الثاني ان العلماء ومن خاض في العلوم الالهية علم ما فيها من الصعوبة
والشدة الثالث انه بتقدير ان يضل الطالب لهذا العلم استوجب العذاب
العظيم الدايم ثم راينا ان الاكثرين يضلون ويكفرون وذلك يدل على ان الخطر
شديد في هذا العلم المقدمة الثانية في بيان ان المشكور لا ينتفع بهذا الشكر
والطاعة والامر فيه ظاهر لان المعبود متعالي عن النفع والضرر والغم
والسرور وبهذا الحرف يظهر الفرق بين شكر المنعم في الشاهد وبين شكره
في حق الله تعالى لان الواحد منا اذا انعم على غيره فان اقدم المنعم عليه على شكر ذلك
المنعم فرح المنعم بذلك الشكر وحصل في قلبه لذة وسرور وان اعرض عن شكره
حصل في قلبه الحزن والغم والضرر ولما كانت هذه الامور ممتنعة في حق الله تعالى
ظهر الفرق المقدمة الثالثة في بيان ان الشاكر لا ينتفع بهذا الشكر
والعبادة والدليل عليه انا قد بينا انه لا معنى للمنفعة الا اللذة او السرور
او دفع الالم والغم او ما يكون وسيلة الى احد هذه الاشيا ومن المعلوم

بالضرورة ان القادر المختار قادر على تحصيل هذه الامور من غير واسطة
هذه التكاليف ولا يمكن ان يقال ان تحصيل هذه الاشيا بواسطة التكليف
ايسر واسهل لانا نقول ان حصول هذا التفاوت بالنسبة الى قدرة الله محال
فثبت بهذه المقدمات الثلثة ان التكليف بالمعرفة والطاعة تكليف
باعمال شاقة مع كونها خالية عن جميع جهات الفايدة ومثل هذا قبيح في العقل
فلو كان حكم العقل معتبرا في افعال الله وفي احكامه لوجب ان يقبح كل ذلك
ولما لم يقبح منه شي علمنا ان حكم العقل غير معتبر في حقه الوجه الثاني
في بيان الشرطية ان في الشاهد من انعم على بعض الضعفا بنعمة فان لم يكلفه
في مقابلة تلك النعمة بالخدمة كان من فعل ذلك الانعام شريفا عاليا اما ان
كلفه بان يقابل تلك النعمة بالخدمة فالناس يقولون انه لئيم دني الهمة يطلب
في مقابلة تلك النعمة الخدمة الشاقة المتعبة بل يقول انه لا يرغب في
هذا الطلب الا من كان دني الهمة خسيس النفس يستعظم قدر تلك النعمة
فيطالب المنعم عليه بان يعطيه عوضا على ذلك الانعام فان قصر المنعم
عليه في اداء ذلك العوض وقع في قلبه غيظ وغضب وحقد ورغبة
في الانتقام ثم يقع في العذاب الشديد بسبب استيلا هذه الصفات عليه ثم
انه يسعى في ايصال الضرر والالم الى ذلك الشخص ليتوسل بذلك الى الخلاص عن
تلك الالام الواقعة في قلبه بسبب استيلا الغضب والغيظ عليه ومثل
هذا المنعم يكون قليل الخير كثير الضرر دني النفس ساقط الهمة فاما اذا
انعم ولم يطلب من المنعم عليه شكرا ولا ثنا ولا يؤذيه بسبب اقدامه على
كفران تلك النعمة فهذا يعد شريف النفس قوي الهمة عالي الدرجة هذا
في حق العبد الذي يسره الشكر ويسوءه الكفران اما الاله المتعالي عن السرور
والغم والنفع والضرر فكيف يليق بجلاله وكبريائه ان ينعم على عبده بنعمة
ثم يطالبه بان يشتغل بالشكر والثنا والخدمة والطاعة مع انه في حق العبد
محض الضرر والاله لا ينتفع به البتة فثبت بما ذكرنا ان حكم العقل
في التحسين والتقبيح لو كان معتبرا في افعال الله وفي احكامه لقبح هذه التكاليف

وحيث لم يفتح شيء منها علينا او ذلك باطل قطعا فاذن فثبت انه لا يجوز ان يقال
انما حسن ذلك التكليف لمنفعة عائدة الى الشاكر والمطيع وبيانه من وجوه
الاول ان تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح في العقول فهو سبحانه انما كلفهم
حتى يصيروا بسبب اتيانهم بتلك الطاعات مستحقين للتعظيم فحينئذ يحسن
منه تعالى ان يخصهم بانواع التعظيم الثاني انه تعالى لو اعطاهم تلك المنافع
بعد ان كانوا مستحقين لها كان ذلك الذ واكمل مما اذا حصلت تلك المنافع
بمحض التفضل الثالث لم لا يجوز ان يقال ان امكان حصول هذه السعادات
الاخروية للبشر مشروط باتيانهم بهذه العبادات على ما هو مذهب الحكما
وذلك لانهم قالوا الانسان اذا واظب على تحصيل هذه الشهوات البدنية
واللذات الجسمانية فانه يقوى رغبته فيها ويعظم ميله الى تحصيلها فعند الموت
يعود ذلك الميل والرغبة مع العجز عن الوجدان فيعظم الالام الروحانية
اما اذا امتنع عن تحصيل هذه اللذات واقبل على ذكر الله وذكر الملائكة
وذكر الدار الاخرة فانه يفتر رغبته في الجسمانيات ويقوى ميله الى الروحانيات
فعند الموت يصير كانه تخلص من المكروه الى المحبوب ومن الحبس الى البستان
فهذا هو السبب في التكاليف بالطاعات والعبادات والجواب
اما الوجه الاول فهو الذي عليه تعويل المعتزلة وهو ضعيف وبيانه
من وجوه الاول انه ليس من شرط كون الفعل موجبا لاستحقاق التعظيم
كونه شاقا بدليل ان ثواب الانبيا عليهم السلم اعظم من ثواب احاد الامة
وان كانوا قد تحملوا من العنا فوق ما تحمله الرسول المعصوم اذا ثبت هذا
فنقول ان كان المقصود هو ما ذكرتم من استحقاق التعظيم فكان من حقه تعالى
ان يكلفهم بالتكاليف السهلة الهينة وان يزيد في تقوية بنيتهم حتى انهم اذا
اتوا بها سهل ذلك عليهم وحصلت لهم المنفعة التي ذكرتموها وهي استحقاق
التعظيم الوجه الثاني في الجواب ان المقصود من التعظيم حصول السرور
في القلب وكل نوع من انواع السرور فالاولى والاحسن من الله تعالى ان يخلقه
في قلب العبد بدون واسطة هذه التكاليف الوجه الثالث في ابطال
هذا الكلام ان عند حصول التكليف يحصل احتمالان فانه ان اطاع
حصل له استحقاق التعظيم وان لم يطع وقع في العذاب العظيم والعنا
الشديد فهذا التكليف داير بين هذين الاحتمالين ومن المعلوم ان حصول
التعظيم ليس من الامور الضرورية فان الرجل اذا حصلت له المنافع الجالبة
عن التعظيم بقي سليما عن الافات مكتفيا بالخيرات فحصول التعظيم من المطالب
الزائدة اما اذا لم ياتي به وقع في العذاب العظيم ومعلوم ان السعي في دفع
العقاب العظيم اولى من السعي في تحصيل منفعة زائدة لا حاجة الى حصولها
في شي من الاوقات فثبت انه لو كان حكم العقل في التحسين والتقبيح في حق
افعال الله واحكامه معتبرا لكان الواجب اللازم ترك التكليف الرابع
في ابطال هذا الكلام ان ما ذكرتموه انما يستقيم اذا كان العبد مستقلا
بالفعل والترك اما لما ثبت ان عند حصول القدرة والداعي يجب الفعل
فانه لا يبقى لهذا الكلام فائدة واما السوال الثاني وهو قوله المنفعة
المستحقة افضل فجوابه من وجوه الاول ان كون العبد مستنكفا من انعام
مولاه بعيد جدا ولان كان العبد اذا اكتسب بسعي نفسه مائة دينار
وخلع عليه السلطان الاعظم خلعة تساوي مائة دينار فكل احد يرجح هذه الخلعة
على ذلك المال الوجه الثاني ان ابتدا الخلق لا بد وان يقع على سبيل التفضل
فان كان ايصال التفضل اليه يوجب نوعا من انواع الضرر لزم ان يقبح ابتدا الخلق
والتكوين الوجه الثالث انه اذا كلفه فان اطاع استفاد هذه الفائدة
التي لا يلزم من فواتها فوات امر مهم وان لم يطع وقع في العذاب العظيم
وقد بينا ان مقتضى العقل في هذه الصورة الترك واما السوال الثالث
وهو ان ايصال اللذة والسرور اليه في الدار الاخرة مشروط بهذا التكليف
فجوابه ان وجود اللذة والسرور ممكن في ذاته والله تعالى قادر على كل الممكنات
فكان قادرا على ايجادها من غير واسطة هذه التكاليف واما مذهب الحكما
فمعترض وارد على هذا الكلام لان عندهم الثواب والعقاب لا يحصلان
بقصد الفاعل المختار وتكوينه بل هما نوعان من لوازم الافعال البشرية

وذلك قول صحيح معلوم لكن يتفرع على القول بأن إله العالم موجب بالذات أما على التفريع بأن إله العالم فاعل وأنه باختياره خص البعض بالثواب والبعض بالعقاب فذلك الكلام لا يليق بهذا الباب ومن حق العاقل أن يقرر كل شيء بما يليق به ويناسبه وقد ذكرنا أن الكلام في التعديل والتجوير من فروع القول بإثبات الفاعل المختار فمتى قرر هذا الأصل بشيء لا يتم إلا مع القول بالموجب بالذات جمع بين النقيضين وإنه باطل والله أعلم

## الفصل الحادي والعشرون في إثبات أن التكليف بما لا يطاق واقع

وأنه متى كان الأمر كذلك امتنع أن يقال إنه تعالى يراعي مصالح العباد والذي يدل على أن التكليف بما لا يطاق واقع وجوه

الحجة الأولى أنه تعالى أخبر عن أقوام معينين أنهم لا يؤمنون البتة فقال إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون وقال لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون وقال تبت يدا أبي لهب وقال ذرني ومن خلقت وحيدا إلى قوله سأرهقه صعودا إذا ثبت هذا فنقول إنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط فلو صدر منه الإيمان لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا والكذب على الله محال والمفضي إلى المحال محال فصدور الإيمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال وقد يذكر هذا في صورة العلم وهو أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن كان صدور الإيمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا ومستلزم المحال محال فالتكليف تكليف بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو أن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان لأنه إنما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الإيمان إنما يكون مطابقا لو حصل عدم الإيمان فلو وجد الإيمان مع العلم بعدم الإيمان لزم الجمع بين النقيضين وهو محال فالأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر بالجمع بين الضدين بل أمر بالجمع بين العدم والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة

بالإيمان والإيمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والإثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه فقال يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله وذلك ما قد نهى الله عنه في هذه الآية ثم إن في سائر الآيات أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون البتة فالقصد إلى تحصيل الإيمان يكون قصدا إلى تبديل كلام الله تعالى وذلك منهي عنه ثم إنه أمر الكل بتحصيل الإيمان فكان هذا جمعا بين الأمر والنهي بالنسبة إلى الشيء الواحد وذلك تكليف ما لا يطاق واعلم أن هذا الكلام هو الكلام الهادم لأصول الاعتزال ولقد تكلفت لهم كلمات كثيرة وأنا أذكرها هاهنا على سبيل الاستقصاء والكلام في هذا الباب على مقامين المقام الأول

قالوا الدلائل السمعية والعقلية متطابقة على أن العلم بعدم الإيمان والإخبار عن عدم الإيمان لا يوجب كون الإيمان ممتنع الوجود أما الدلائل السمعية فمن وجوه الأول أن القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الإيمان قال تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى وهو إنكار بلفظ الاستفهام ومعلوم أن رجلا لو حبس رجلا آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه قبيحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وقوله لإبليس ما منعك أن تسجد وقول موسى عليه السلام لأخيه ما منعك إذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم أذنت لهم لم تحرم ما أحل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمر بالإيمان وقد منعه عنه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول أنى تصرفون ويخلق فيهم الإفك ثم يقول أنى تؤفكون

وانشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق ثم يقول
لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله
وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو امنوا وذهب بهم عن
الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال
فما لهم عن التذكرة معرضين وحاصل الكلام ههنا ان هذه الايات
تصريحها دالة على عدم المنع ولو كان العلم بالعدم والاخبار عن العدم
مانعا لزم تكذيب هذه الايات باسرها الحجة الثانية ان الله تعالى
قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
وقال ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا لولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين الله تعالى انه ما ابقى لهم عذرا
الا وقد ازاله عنهم فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا
لهم عن الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب
عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع الحجة الثالثة ان الله تعالى حكى
عن الكفار في حم السجدة انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه
وفي اذاننا وقر وانما ذكر الله تعالى هذه الحكاية عنهم ذما لهم بسبب
انهم قالوا هذا القول ولو كان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم
الايمان مانعا لهم عن الايمان لكانوا صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين
فيه لكان ذمهم عليه باطلا فاسدا الحجة الرابعة انه تعالى انما انزل
قوله ان الذين كفروا الى قوله لا يؤمنون وانما انزل قوله لقد حق القول
على اكثرهم فهم لا يؤمنون ذما لهم وزجرا لهم عن الكفر وتقبيحا لفعلهم
فلو كانوا ممنوعين عن الايمان لما استحقوا الذم بل كانوا معذورين
كما يكون الاعمى معذورا في ان لا يبصر والزمن في ان لا يمشي الحجة
الخامسة ان القران انما نزل ليكون حجة لله ولرسوله على الكفار
لا ليكون حجة للكفار في ابطال النبوة والتكليف ولو كان العلم والخبر
مانعا لكان لهم ان يقولوا لما امرتنا بان الله علم الكفر واخبر عن كوننا

كافرين فهذا العلم والخبر من اقوى الموانع فلم تطلب المحال منا ولم
تامرنا بالمحال ومعلوم انه لو كان العلم والخبر مانعا لكان هذا الكلام لا جواب
لله ولا لرسوله عنه الحجة السادسة انه تعالى قال نعم المولى ونعم
النصير ولو كان مع كون الايمان محال الوجود كلفهم وبعثهم على تركه
لم يكن نعم المولى ونعم النصير بل كان بئس المولى وبئس النصير الحجة
السابعة قالوا انه تعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
ولو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم ان يجيبوا عن هذا السؤال من ستة عشر
وجها وذلك لان مذهب المجبرة انه تعالى خلق الكفر فيهم واراده منهم وعلم
الكفر وايضا خلق فيهم مجموع القدرة والداعية الذي هو موجب للكفر واراد
ذلك المجموع وعلمه واخبر عنه وكل واحد من هذه الاربعة ايضا سبب تام
لحصول الكفر وايضا لم يخلق الايمان فيهم وما اراده منهم وما علمه منهم وما اخبر
عنه وهذه الاربعة ايضا اسباب تامة وايضا لم يخلق فيهم داعية الايمان
ولم يرده ولم يعلمه ولم يخبر عنه وكل واحد منها ايضا سبب تام مستقل على
قول المجبرة فحصل الجواب التام المسكت لقوله تعالى كيف تكفرون بالله
من ستة عشر وجها فثبت انه لو كان الخبر حقا لكان هذا السؤال باطلا الحجة
الثامنة ان هذه المدائح والزواجر غير مختصة بالقران بل هو موجود
في جميع الكتب الالهية ومذكور في السنة جميع الانبيا والرسل ولو كان العلم
والخبر مانعا لبطل الكل الحجة التاسعة الايات الدالة على انه لا تكليف
بما لا يطاق لم يوجد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال
ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي
كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال فهذا ما يتعلق
بالدلائل السمعية واما الدلائل العقلية فمن وجوه الحجة الاولى
انه لو كان العلم بعدم الشيء مانعا من تكوينه لزم ان لا يكون الله قادرا على شيء اصلا
لان الذي علم الله وقوعه يكون واجب الوقوع والذي علم عدمه يكون
ممتنع الوقوع والواجب لا قدرة على ايجاده لانه لما كان واجب الوقوع
فهو يقع سواء فعله القادر او لم يفعله

واما الممتنع فظاهر انه لا قدرة عليه فيلزم ان يقال ان الله تعالى
لا قدرة له على شيء اصلا ومعلوم ان الكلام في الحكمة والسفه فرع على
اثبات كونه قادرا فاذا كان هذا الكلام يقدح في كونه تعالى قادرا
وجب ان يكون باطلا الحجة الثانية ان العلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه
فان كان ممكنا في نفسه علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ولا شك
ان الايمان والكفر بحسب ماهيته وذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود
بسبب العلم والخبر لزم كون العلم والخبر مؤثرين في تغيير حال المعلوم
والمخبر عنه وفي تبديل صفته وذلك محال فثبت ان العلم والخبر لا يوجبان امتناع
المعلوم والمخبر والحجة الثالثة انه لو كان العلم والخبر مانعا من الفعل
لما كان العبد قادرا على شيء اصلا لان الذي علم الله وقوعه كان واجب الوقوع
والواجب لا قدرة عليه والذي علم عدمه كان ممتنع الوقوع والممتنع
لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء اصلا فيلزم ان تكون
حركاته وسكناته جارية مجرى الحركات الاضطرارية للجمادات لكنا
بالبديهة نعلم فساد ذلك فان من رمى وجه انسان باجرة حتى شجه
فانه يذم الرامي ولا يذم الحجر وندرك بالبديهة تفرقة بين ما اذا سقطت
الاجرة عليه من السقف وبين ما اذا رمى بالقصد انسان وجهه بالاجرة
ولذلك فان العقلاء ببداية عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم
المسيء ويلتمسون ويامرون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت فثبت
ان العلم والخبر لو كان مانعا من الفعل لما صح المدح والذم البتة
او حسن المدح والذم معلوم بالضرورة فوجب ان لا يكون ذلك العلم والخبر
مانعا من الفعل الحجة الرابعة لو كان العلم بالعدم مانعا من الوجود
لكان امر الله الكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكما انه لا يليق به ان يامره
عباده باعدام ذاته فكذلك لا يليق به ان يامرهم باعدام علمه لانه كما ان اعدام الاله محال
فلا جرم لم يرد الامر به فكذلك اعدام علمه محال فوجب ان لا يرد الامر به وحيث ورد الامر بهذه
الافعال علمنا ان العلم والخبر لا يمنع من الفعل الحجة الخامسة ان الايمان في نفسه
من قبيل الممكنات والجائزات نظرا الى ذاته وعينه فوجب ان يعلم الله تعالى
من الممكنات الجائزات اذ لو لم يعلمه كذلك لصار ذلك العلم جهلا وهو محال
واذا علمه الله من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع وجوده وعدمه البتة
فلو صار بسبب ذلك العلم واجبا وجب ان يكون ذلك العلم موجبا لكونه
من الممكنات ولكونه من الواجبات فيجتمع النقيضان وهو محال الحجة السادسة
ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز ورود الشرع به لجاز ايضا وروده
بكل انواع السفه وحينئذ يلزم ان لا يمتنع وروده باظهار المعجز على يد الكاذبين
وان لا يمتنع ايضا ان لا يفي بوعده ووعيده وحينئذ يبطل النبوة
والتكليف والحجة السابعة لو جاز ورود الامر بالمحال في هذه الصورة
لجاز امر الاعمى بنقط المصاحف وامر الزمن بان يطير في الهواء وان يقال
لمن قيدت يداه ورجلاه والق من شاهق جبل ان تطير الى السموات ولما
لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا انه لا يجوز الامر بالمحال وذلك يدل على
ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والحجة الثامنة انه لو جاز
ذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال
الملائكة لتبليغ التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية
واستهزاء بالدين الحجة التاسعة ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى
وجوب وجوده لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون
الله تعالى قادرا مريدا مختارا وقد ذكرنا ان الكلام في الحكمة والسفه
فرع على الكلام في اثبات القادر المختار فهذه جملة الوجوه العقلية
التي يمكن ذكرها في بيان ان العلم والخبر لا يمنعان من الفعل المقام
الثاني في الجواب التفصيلي عن ذلك الكلام ومجموع ما ذكره الناس
فيه اوجه الاول وهو طريقة ابي علي وابي هاشم واصحابه
القاضي عبد الجبار بن احمد وهو انه اذا قيل لهم لو وقع خلاف معلوم الله
لزم ان ينقلب علم الله جهلا فقالوا اخطا قول من يقول انه ينقلب علمه
جهلا واخطا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين

والوجه الثاني في الجواب طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري وهو ان العلم تبع المعلوم فاذا فرضنا ان الواقع من العبد هو الايمان لزم ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بوجود الايمان واذا فرضنا ان الواقع من العبد هو الكفر بدلا عن الايمان لزم ان يكون الحاصل في الازل هو العلم بوجود الكفر بدلا عن العلم بوجود الايمان فهذا فرض علم بدلا عن علم اخر لا انه تغير علم الله فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة والوجه الثالث من الجواب وهو طريقة هشام بن الحكم وهو انه تعالى كان في الازل عالما بحقايق الاشياء وماهياتها فاما كونه عالما بانه تعالى يحدثها مرارا كثيرة فاما العلم بتلك التفاصيل وتلك الاحوال مما كان حاصلا في الازل البتة وانما يحدث العلم بها عند حدوثها وذلك لان ذاته تعالى توجب العلم بالمعلوم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم على ذلك الوجه فاذا حصل ذلك المعلوم على ذلك الوجه فقد حصل الموجب مع شرط الايجاب فلا جرم يحدث ذلك العلم واذا منعنا كونه تعالى عالما بهذه الجزئيات في الازل فقد زال هذا الاشكال فهذا منتهى البحث في هذا الباب

واعلم ان الجواب الاول من هذه الوجوه الثلثة في غاية الضعف وذلك لانهم ان ارادوا ان النفي والاثبات باطلان في نفس الامر كان هذا قولا باثبات واسطة بينهما وبديهة العقل دافعة لذلك وان ارادوا به انهم لا يذكرونه باللفظ واللسان فالالزام ما ورد على لفظهم وكلامهم وانما ورد على هذا البحث في نفسه واما الجواب الثاني فهو ايضا في غاية الضعف وذلك لانه لا نزاع انه متى كان الواقع هو صدور الايمان عن العبد كان الواقع هو علم الله بوجود الايمان ومتى كان الواقع هو صدور الكفر عن العبد كان الواقع هو علم الله بوجود الكفر الا ان هذه القضية شرطية فان قولنا ان كان الصادر عن العبد كذا كان الحاصل في حق الله هو العلم بكذا لا شك انه قضية شرطية الا انا نقول

هل حصل لله تعالى علم بوقوع احد الطرفين او لم يحصل فان لم يحصل فهذا هو قول هشام بن الحكم وان حصل فنقول لما كان ذلك العلم في نفسه واقعا على وجه خاص وكونه علما مشروط بوقوع ذلك العلم فلو تغير المعلوم لزم لا محالة تغير العلم وهو محال من وجهين الاول ان انقلاب علم الله جهلا محال والثاني ان علم الله كان علما فلو تغير هذا المعلوم فعند تغير هذا المعلوم يلزم ان ينقلب ذلك العلم عن كونه علما في الزمان الماضي فيلزم حدوث تغير الشيء عن صفته التي كانت حاصلة وان يقع ذلك التغير في الزمان الماضي وهذا مما لا يقبله العقل البتة وايضا فالعلم بالوقوع مشروط بالوقوع فحينئذ يلزم ان يحصل عدم الكفر مع حصول الكفر وذلك جمع بين النقيضين وهو محال واما الجواب الثالث وهو قول هشام بن الحكم انه تعالى لا يعلم الجزئيات قبل وقوعها فهذا قول اطبق اكثر المسلمين على عدم الالتفات اليه واتفقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان لا خلاص عن تلك العقدة البتة الا بالتزامه فهذا حاصل الكلام في هذا الباب والله اعلم بالصواب

## الفصل الثاني والعشرون

في ذكر انواع اخر من الدلايل على فساد القول بتحسين العقل وتقبيحه في افعال الله تعالى وفي احكامه فالحجة الاولى ان نقول لو جرى حكم تحسين العقل وتقبيحه في افعال الله وفي احكامه لقبح منه تكليف من علم الله انه يكفر وهذا باطل فذاك باطل بيان الملازمة انا لا ندعي هاهنا ان صدور الايمان منه ممتنع الا انا نقول ان هذا التكليف قبيح في الشاهد وبيان ذلك بمثاله ان من بنى رباطا في مفازة مهلكة وعلم علما يقينيا لا ريب فيه انه متى بنى ذلك الرباط فان اللصوص وقطاع الطريق يتخذونه قلعة حصينة لانفسهم ويعظم ضررهم على الناس ويعسر بسبب ذلك الرباط قهرهم ومنعهم ثم انه مع هذا اليقين بنى ذلك الرباط ويقول ما اردت منه الا ان يمتنع اولئك اللصوص منه ويتركون اللصوصية و الطرق ويعينون الفقراء على ما لهم من المهمات والخيرات

فكل من اعتقد فيه انه مع ذلك اليقين يسد تلك الرباط قضى عليه بكونه
ساعيا في فتح باب الآفات والمخافات ويكذبونه في قوله اني ما قصدت
الا الخير والنفع فكذا ههنا المثال الثاني كل من جمع بين عبيده
واما به وزين البعض في عين البعض ورغب البعض في البعض على
اقصى الوجوه ثم وضع عندهم كل ما يحتاجون اليه من الاطعمة والاشربة
وحصل في قلوبهم شهوة ان يفجر بعضهم بالبعض وقوى تلك الشهوة
وازال الموانع ثم يقول اني انما فعلت ذلك حتى يجتهد كل واحد منهم
في منع نفسه عن تلك الشهوات حتى يستوجب مزيد الثواب والكرامة
ثم انه يعلم علما يقينا انه لا يحصل هذه العصمة والطهارة البتة وان
الحاصل ليس الا الفجور والفسق فان كل احد يكذبه في دعواه ويقول
انك ما اردت الا فتح باب الفجور المثال الثالث من دفع سكينا
الى عبده وعلم يقينا انه متى دفع ذلك السكين اليه فانه يقتل به
ولده ثم انه مع هذا اليقين يقول اني انما دفعت هذا السكين اليه
ليقتل به عدوه ولدي فان كل احد يكذبه فيه ويقول انك لما علمت
علما يقينا انه لا يقتل بذلك السكين الا ولدك ثم انك دفعته اليه وازلت
عنه جميع الموانع من قبل ولدك دل هذا على انك كنت ساعيا في قتل
ولدك المثال الرابع من دفع في بئر فالقى انسان اليه حبلا ويعلم
هذا الملقي يقينا انه متى القى الحبل اليه فانه يخنق بذلك الحبل نفسه
ثم انه مع هذا اليقين القى ذلك الحبل اليه حكم كل احد بانه انما القاه اليه
ليقتل نفسه المثال الخامس قال محمد بن زكريا الرازي في المناظرة
الطويلة التي دارت بينه وبين الكعبي ان رجلا لو علم ابنه السباحة
حتى تمهر فيها ثم كلفه عبور نهر ليصل الى موضع فيه دواء يشفيه من مرض له
الا انه عالم بان ابنه هذا سيمسك عن السباحة باختياره حتى
يصير ذلك سببا لغرقه ثم انه مع هذا العلم امر ولده بالسباحة ولم يمنعه
منه اشد المنع فانه يعد ذلك الاب غير ناظر لذلك الولد ولا مريد للامر الاصلح له

ثم قال فان قيل هذا ليس بمثال الفعل الالهي واما المثال الذي فيه رجل
له سود وعلمهم السباحة ثم امرهم بان يعبروا النهر الى بلدة فيها حاجتهم
ليصيبوها وكان عالما بان فيهم من يختار ان يغرق نفسه فههنا لا يجد على
ذلك الاب الناظر الرحيم ان يحرم العاملين من اجل الهالكين اجاب
محمد بن زكريا فقال ان هذا المثال لا يصح الا بشروط الاول ان يكون
هذا الاب ليس هو الذي احوج اولئك الاولاد الى طلب الشيء الذي لا يوجد
الا فيما وراء النهر اما لو كان هو الذي احوجهم الى ذلك الشيء ثم انه يكلفهم العبور
لو جدان ذلك الشيء كان هو الذي عرض ذلك الولد للغرق ومعلوم ان الله
هو الذي خلق الحاجة والشهوة في قلوب الناس ثم ادخلهم دار الدنيا
وكلفهم بالتكاليف الشاقة وبالامتناع عن المشتهيات اللذيذة مع علمه تعالى
بانهم لا يتركونها بل يقدمون عليها ويصيرون مستحقين للعقاب الشديد
بسبب اقدامهم عليها كان في الحقيقة هو الذي القاهم في تلك المحنة الشرط
الثاني ان يكون الاب غير عالم علما يقينيا بان ولده يسعى في تغريق نفسه
فانه لو علم ذلك يقينا فانه يقبح منه امر ذلك الولد بالعبور والله سبحانه
كان عالما علما يقينا من اعين التشكك بان الكافر يسعى في تغريق نفسه بسبب
كفره الشرط الثالث ان يكون ذلك الاب عاجزا عن ان يخص
بذلك التكليف اولئك الذين يعلم من حالهم انهم يصلون الى المصلحة والخير
ولاجل هذه الضرورة يأمر الكل بالعبور اما الله سبحانه فهو قادر على
ان يخلق الذين يعلم منهم انهم يطيعون ولا يخلق احدا من الذين يعلم من
حالهم انه لو خلقهم لكفروا به واستوجبوا العقاب العظيم الشرط
الرابع ان يعلم ذلك الاب ان النفع الواصل الى المصلحين اكثر من الضرر
الواصل الى المفسدين فان ترجيح الجانب الاغلب هو الواجب في العقول
وههنا الفائدة في الخلق وفي التكليف وجدان اللذة ومعلوم انه ليس
في فواتها ضرر بدليل ان في حال العدم كانت هذه اللذة مع انه
لا ضرر واما المضار الناشئة من الخلق والتكليف فهي العذاب الدائم
ومعلوم ان هذه المضرة اعظم

من تلك المفسدة فكان الواجب في حكم تحسين العقل وتقبيحه ترك الخلق
والتكليف لئلا يلزم هذه المضار العظيمة الشرط الخامس
ان يكون المصلحون اكثر عددا من المفسدين فانه لو كان الامر بالعكس
لما جاز ومعلوم ان الكفار اكثر عددا من المسلمين والفساق
من المسلمين اكثر عددا من الصالحين منهم فثبت بما ذكرنا ان المثال الذي
ذكره المعتزلة انما يحسن بهذه الشرائط الخمسة والكل فايتة في
مسالتنا فثبت انه لو كان تحسين العقل وتقبيحه جاريا في افعال الله
وفي احكامه لوجب القطع بقبح تكليف من علم الله انه يكفر واعلم
ان حاصل الجواب عنه يرجع الى حرف الطريق الاول وعليه اعتماد جمهور
المعتزلة في هذه المضايق ان فايدة الخلق والتكليف لما حصلا في حق
من كفر فكذلك حصلا في حق من اطاع وذلك يدل على ان الخلق والتكليف
ليسا سببين لحصول المعصية اذا ثبت هذا فنقول كل ما صدر عن الله
من الخلق والتكليف فانه محض الاحسان لانه تعالى اقدر الكافر على الايمان
وازاح اعذاره وعلله فكان هذا التكليف تعريضا منه تعالى للكافر
لاعظم المنافع اما وقوعه في الكفر فليس ذلك من الله تعالى بل كان
من قبل نفسه فلهذا السبب قلنا ان تكليف من علم الله منه انه يكفر ليس
بقبيح فهذا هو الحرف الذي عليه يعولون والطريق الثاني
طريقة هشام بن الحكم وهي ان هذه الاشكالات انما تلزم لو قلنا انه تعالى
كان عالما في الازل بان فلانا يكفر فاذا لم نقل بذلك بل قلنا انه تعالى
لا يعلم هذه الجزئيات الا عند وقوعها اندفع الاشكال والجواب عن الوجه الاول
من وجهين الاول لا نسلم انه تعالى سوى بين المومن وبين الكافر
والدليل عليه انه لو كان الكافر مساويا للمومن في الذكا والبلادة
وفي الانصاف وعدم الانصاف وفي الاعوان الخارجية وعدمهم
لكان الدليل الذي سمعه المومن واستفاد منه العلم بالمدلول اذا سمعه
الكافر وجب ان يستفيد منه ذلك المطلوب فلما لم يكن كذلك علمنا ان

ذلك التفاوت انما وقع للتفاوت في قوة الخاطر وبلادته او ان استويا
في ذلك لكنهما تفاوتا في الرغبة في طلب العلم او ان استويا فيه لكنهما
تفاوتا في كيفية المزاج من كون احدهما صفراويا حاد المزاج محبا
للخصومة والشغب وكون الاخر بلغميا بليد المزاج سريع الانقياد للغير
وان استويا في كل ذلك لكنهما تفاوتا في وجدان المعلم والكتاب والزمان
وفراغ البال فان تعذر حصول الاستوا في كل هذه الامور يمتنع
وقوع التفاوت في العلم والجهل والاقرار والانكار والانصاف والعناد
فثبت بما ذكرنا ان الذي يدعيه هولا المعتزلة من التسوية بين المومن
والكافر في جميع الامور باطل بعيد عن الدلايل والاعتبارات الوجه
الثاني في الجواب ان المبادي والوسايل انما تراد لغاياتها ومقاصدها
والامور التي تعتبر بخواتيمها فهب انه سبحانه سوى بين الكل في جميع هذه الامور
لكن لما كان المقصود من جميع هذه الامور وصول العبد الى الخير والسعادة
وعلم الله سبحانه ان هذا المقصود لا يحصل بل الحاصل ضده وهو الضرر
الرابع والعقاب السرمد في الدنيا وفي الاخرة مثل ان يكون الكافر فقيرا
اعمى مبتلى بانواع المحن والالام في الدنيا ثم مات نقل الى الدرك الاسفل
من النار فهذا الانسان لم يستفد من هذه الحيوة ومن هذا التكليف الا
العنا والبلا والشقا ابدا والمكاره في الدنيا وفي الاخرة واذا كان
كذلك فالاله الحكيم العالم بعواقب هذه الامور علم ان تعريضه اياه
للمنافع العالية لا يفضي الى حصول شي منها فكان ذلك التعريض نوع سعي
الى تحصيل المطلوب بوسيلة حصل الجزم بانه لا يفضي اليها بل يفضي
الى اضدادها والاقدام على مثل هذه الوسيلة قبيح في العقول فلو كان
حكم العقل بالتحسين والتقبيح معتبرا في افعال الله وفي احكامه لوجب
قبح الخلق وقبح التكليف وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان العقل معزول
عن الحكم بالتحسين والتقبيح في افعال الله وفي احكامه وهو المطلوب والله اعلم
الحجة الثانية لو كان تحسين العقل وتقبيحه معتبرا في افعال الله وفي احكامه
لزم ان يقبح منه الخلق وذلك فهذا باطل باطل

بيان الشرطية أن الإحداث إما أن يكون لنفع ومصلحة أو لا لنفع ومصلحة والأول
باطل لأن ذلك النفع إما أن يكون عائداً إلى الخالق أو إلى المخلوق والأول باطل لوجهين
الأول أن ذلك يوجب كونه تعالى محتاجاً وهو محال والثاني أن تلك الحاجة إما
أن تكون قديمة أو حادثة فإن كانت قديمة وجب أن يحصل تخليق العالم قبل أن وقع
لأن المقتضي للتخليق لما كان هو تلك الحاجة وكانت تلك الحاجة حاصلة قبل ذلك
الوقت فحينئذ يكون المقتضي لحدوث ذلك الحادث حاصلاً قبل حدوث ذلك
الحادث سليماً عن المعارض فوجب أن يحدث ذلك الحادث قبل أن يحدث
وذلك محال وأما إن كانت تلك الحاجة حادثة عاد الكلام في المقتضي لحدوث
تلك الحاجة ولزم التسلسل وأما القسم الثاني وهو أن يقال إنه تعالى إنما
أحدث العالم لنفع عائد إلى المخلوق فهذا أيضاً باطل ويدل عليه وجوه
الأول أنه ما كان في العدم شيء يحتاج إلى شيء حتى يكون الإيجاد إحساناً
إليه بل نقول إن ذلك يوجب الدور لأنه لا يصير المخلوق موجوداً إلا
بإيجاد الخالق ولا يحصل إيجاد الخالق إلا إذا كان إحساناً ولا يكون إحساناً
إلا إذا كان المخلوق موجوداً حتى يكون ذلك الإيجاد إحساناً إليه فثبت
أن هذا يوجب الدور وأنه محال والثاني وهو أن الإحسان لا يكون
إحساناً إلا إذا كان مسبوقاً بحصول الحاجة والشهوة فيقابل هذا النفع
بذلك الضرر السابق وذلك يقدح في كونه إحساناً وقد سبق تقرير
هذا الكلام بالاستقصاء والثالث وهو أن ذلك الإحسان إما أن يحصل
في الدنيا أو في الآخرة أما في الدنيا فباطل لأنها دار البلاء والشقاء
والغموم والهموم وحصول الأخلاق المؤذية كالحرص والحاجة وأما
في الآخرة فالأكثرون هم الكفار وهم أهل العذاب الدائم وأما القسم الثالث
وهو أن يقال إنه تعالى خلق الخلق لا لنفع أصلاً فهذا عبث وهو قبيح في العقول
فثبت بما ذكرنا أن حكم العقل في الحسن والقبح لو كان معتبراً في أفعال الله
وفي أحكامه لقبح من الله الخلق وحيث لم يكن كذلك علمنا أنه باطل والله أعلم
الحجة الثالثة لو كان حكم العقل بالحسن والقبح معتبراً في أفعال الله

وفي أحكامه لقبح من الله تعالى أن يقول للعبد إن فعلت الفعل الفلاني
أو تركت الفعل الفلاني عاقبتك وبالاتفاق هذا لا يقبح فوجب أن يكون العقل
معزولاً في هذا الحكم بيان الملازمة أنه تعالى إذا قال لعبده إن فعلت الفعل
الفلاني أو تركت الفعل الفلاني عاقبتك فللعبد أن يقول يا إله العالمين
أتعذبني لأجل منفعة تعود إليك أو إلى الخلق أو إلى ثالث فإن عذبتني على
الفعل أو على الترك الفلاني لنفع يعود إليك فأنت محتاج وطالب لجر
المنفعة ولدفع المضرة وذلك محال وأيضاً فهب أنك محتاج ولكن من البعيد
أن تكون حاجتك وفقرك إلى حيث تنتفع بالأعمال الحقيرة التي أتى بها
في الصلاة أو في غيرها وأما القسم الثاني وهو أنك تعذبني على فعل كذا
أو على ترك كذا لأجل أن ذلك الفعل أو ذلك الترك اقتضى فوت بعض
المنافع عني فهذا أيضاً قول ركيك لأن حاصل الكلام يصير إلى أنه تعالى قال للعبد
ما كان لي غرض في أمرك بالفعل الفلاني وفي نهيك عن الفعل الفلاني إلا أن يحصل
لك منه نفع أو يندفع عنك بسببه ضرر فلما لم تسع في تحصيل ذلك النفع
فأنا أعذبك أبد الآباد لأجل أنك قصرت في تحصيل ذلك النفع لنفسك
وهذا متناقض لأن المقصود من السعي في حمله على تحصيل ذلك النفع
لنفسه أن ينتفع به وأهم المهمات له اندفاع الضرر فإيصال الضرر
العظيم إليه حملاً له على أن يسعى لتحصيل النفع لنفسه كلام متناقض
ومثاله أن يقول الرجل لعبده اجتهد في تحصيل دينار لنفسك ولأجل
أن يعود نفع ذلك الدينار إليك فلما لم تفعل ذلك فأنا أقطع أعضاءك
بمقاريض من النار لأجل أنك قصرت في تحصيل ذلك الدينار لنفسك ومعلوم
أن هذا الكلام في غاية الفساد وأيضاً فلا نزاع في أنه يحسن من الله
أن يتفضل بأنواع المنافع إنما الذي يتوقف حصوله على التكليف
استحقاق التعظيم ولا شك أن حصول هذا الاستحقاق من الأمور التي
ليست من المهمات الأصلية ولا من الحاجات الضرورية فإذا قصر
العبد في التكاليف فحينئذ يفوته هذا الاستحقاق فتعذيبه عليه

يقتضي الحاق اعظم المضار به لاجل انه قصر في تحصيل منفعة غير ضرورية لنفسه ومعلوم انه سفه فهو اما القسم الثالث وهو ان يعذبه الله تعالى لاجل ان يحصل بواسطته نفع لغيره فهذا محض الظلم لان الظالم لا يفعل شيئا الا انه الحق الضرر بغيره لاجل ان يلحق النفع بنفسه والله متعالي عن الظلم واما القسم الرابع وهو انه تعالى يلحق العقاب بذلك العبد لا لشي من هذه الاقسام الثلثة فهذا ايضا محض الظلم ولا يبقي معه اعتبار البتة لتحسين العقل وتقبيحه واعلم ان السيد اذا امر عبده في الشاهد بفعل فما اطاعه فانه يحسن من السيد ايذا ذلك العبد وايلامه وذلك لان السيد يقول انما امرتك بالفعل الفلاني لاجل ان استفيد من ذلك الفعل نفعا فلما لم تات بذلك الفعل فقد بقيت محروما عن ذلك النفع فاعاقبك لاجل انك سعيت في تفويت النفع علي وهذا في حق الله تعالى محال لانه يمتنع ان ينتفع بافعال العباد فلم يبق الا ان يقال انه تعالى انما امرهم وانما نهاهم لمنافع عايدة اليهم وقد بينا انه متى كان الامر كذلك فانه يقبح من الله تعالى ان يعاقبهم على ترك الواجب وعلى فعل الحرام فظهر الفرق بين البابين والله اعلم نفسها

الحجة الرابعة لو كان حكم العقل معتبرا لقبح من الله تعذيب الكفار والعصاة وهذا باطل فذاك باطل بيان الشرطية ان المنفعة الحاصلة من ذلك التعذيب اما ان يرجع الى الله او الى ذلك العبد المعذب او الى غيره والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الله العالي متعالي عن النفع والضرر والثاني ايضا باطل لان العذاب الخالص الدايم لا يكون نفعا والثالث ايضا باطل لان تعذيب الانسان لاجل ان يصل بسببه نفع الى الغير ظلم ولانه ليس تعذيب هذا لاجل ايصال النفع الى الاخر اولى من الضد فان قلت ان هذا التعذيب حسن في العقول بخلاف الشاهد فان السيد انما حسن منه تاديب عبده وتعذيبه من بعض الوجوه لان السيد يتاذى باساة العبد اليه ويوجب الانتقام في قلبه فاذا انتقم

من ذلك العبد فانه يتخلص بسبب ذلك الانتقام من الغم الذي كان حاصلا في قلبه وايضا فان ادب العبد وهذبه عاد العبد الى المواظبة على تحصيل الافعال النافعة لذلك السيد اما الاله تعالى فانه منزه عن الضرر الحاصل بسبب حب الانتقام ومتعالي عن ان ينتفع بحسن ادب العبد او يتضرر بسوء افعاله فظهر الفرق والله اعلم الحجة الخامسة قال اهل العلم نفرض امراة كان لها ثلثة من الاولاد احدهم مات في كبره وكان مومنا تقيا والثاني مات في كبره وكان كافرا فاسقا والثالث مات في صغره فسالوا ابا علي الجبائي رئيس المعتزلة عن حالهم فقال اما الزاهد ففي اعالي الجنة واما الكافر ففي دركات النار واما الصغير فمن اهل السلامة فقال السايل ان اراد ذلك الصبي ان يذهب الى درجات الجنة في الموضع الذي هو موضع اخيه المومن الزاهد هل يمكن منه فقال الجبائي لا لانه يقال له ان اخاك انما وصل الى تلك الدرجات بسبب زهده وعلمه ولم يحصل لك ذلك فكيف تصل اليه فقال السايل فلو قال ذلك الصبي الهي ليس الذنب مني لانك امتني قبل البلوغ بل كان من الواجب عليك ان تمهلني حتى اذا بلغت اشتغلت بالطاعات والعبادات الكثيرة مثل ما اتى به الاخ الزاهد فقال الجبائي ان الله تعالى يقول له كنت اعلم انك لو بلغت لكفرت ولصرت مستحقا للنار فراعيت مصلحتك وامتك قبل البلوغ حتى لا تكون من اهل النار فقال السايل فلو ان الاخ الكافر يقول يا الهي كما علمت من حاله علمت من حالي ان الامر كذلك فلم راعيت مصلحته وما راعيت مصلحتي فلما ذكر السايل هذا السوال انقطع الجبائي وعجز عن الجواب ثم ان ابا الحسين البصري بعد خمسة ادوار اورد هذه المناظرة في كتاب الغرر وقال نحن لا نرضى في هذه المسئلة بهذه الاجوبة لاصحابنا في الجواب عن ذلك طريقان احدهما من لم يوجب الاصلح في الدنيا فانه يقول ان الله تعالى يقول للمومن والكافر اني كلفتكما والمقصود من ذلك التكليف التعريض للمنافع العظيمة

فهذا الزاهد احسن الاختيار وفاز بالنجاة وهذا الكافر اسا الاختيار
فوقع في العذاب فاذا قال الطفل فهلا كلفتني فيقول الله هذا التكليف
تفضل وليس يجب اذا تفضلت على احد ان افضل على كل احد لان
للمتفضل ان يتفضل وله ان لا يتفضل فالزاما يها الصبي ان افضل عليك
لا محالة غير لازم وليس للكافر ان يقول هلا اخترمتني لانا لم نقل
انه يجب علينا اخترام الطفل لاجل انه علم انه يكفر فيلزم منه اخترام
كل من يكفر لانه ليس يلزمه التفضل ولا يجب اذا لم يتفضل على الطفل بالتكليف
ان لا يتفضل على غيره لما ذكرنا ان ترك التفضل في حق واحد لا يوجب
تركه في حق غيره فظهر انه مع هذا الجواب لا يلزمنا تلك المحنة واما
من قال بوجوب الاصلح فانه يقول انما كلف الله المؤمن لانه علم انه يؤمن
ويصل الى الثواب وليس في الوعظ وتكليفه مفسدة لاحد من المكلفين
واما الطفل فانه لو كلفه وبلغ لكان ذلك مفسدة في حق بعض المكلفين
فظهر الفرق وهذا تمام ما اورده ابو الحسين البصري في كتاب الغرر
واقول هذان الجوابان ضعيفان جدا اما الاول فلان الداعي
لفعل التفضل لما كان بالنسبة الى الشخصين على التساوي فلو ترجح احدهما
على الاخر لحصل الرجحان من غير المرجح وهو محال على ما بيناه في باب
الدواعي والصوارف ان حصول الفعل بدون الداعي محال وهذا بخلاف
الحال في الشاهد لانه اذا تفضل على فقير فانه لا يلزمه ان يتفضل على الفقير
الاخر لاجل ان الفعل في المرة الثانية يكون اشق او لان خوف الفقر
يمنعه عنه او لاجل انه انما اعطى الفقير الاول لا لفقره فقط بل لفقره
مع قرابته او مع صداقته وهذا المجموع غير حاصل في الفقير الثاني اما
في حق الله تعالى فالداعي ليس الا التفضل وقد استوى الشخصان فيه
ولا تفاوت اصلا فحينئذ يمتنع تخصيص احدهما بذلك التفضل دون الثاني
وهذا هو صريح قول ابي الحسين من ان الفعل بدون الداعية المرجحة محال
وايضا فاذا كان حصول الترجيح لا لمرجح البتة محالا فحينئذ لا يمكن الاستدلال

بحدوث شيء ولا بعدمه على استناده على مصلحة او حكمة ذلك التخصيص
وحينئذ يبطل القول بتعليل افعال الله واحكامه بالمصالح ونحن لا نطلب
في هذا المقام الا هذا المعنى واما الجواب الثاني فهو ايضا في غاية
الضعف لان البلوغ والتكليف لا يوجبان المفسدة لذاتيهما بل الغاية
القصوى فيه ان الله تعالى علم انهما لو حصلا لاختار انسان اخر عند حصولهما
فعلا قبيحا فان كان هذا القدر يصلح مانعا لله تعالى عن الفعل فعلمه بان
هذا الشخص لو بلغ وكلف لاختار الكفر وجب ان يصير مانعا له تعالى عن
خلقه وان لم يصر هذا مانعا فكذلك ما ذكره الصاحب ان لا يصير مانعا
وحينئذ يبقى الالزام من غير جواب والله اعلم الحجة السادسة لو كانت
افعال الله واقعة على وفق المصالح لكان من الواجب ابقاء الانبياء والاولياء
والصالحين وافناء الابالسة والشياطين لكن الامر بالعكس منه فعلمنا ان
افعال الله غير واقعة على وفق المصالح انما بيان الشرطية فهو ان من اراد
شيئا اراد لا محالة تحصيل ما يتممه ويكمله وابطال ما ينقضه ويهدمه ومعلوم
ان الانبياء والاولياء والصالحين اذا كانوا في الحيوة فانهم يرغبون الناس
في الطاعات ويخوفونهم عن الوقوع في المحرمات فحينئذ يكون حصول
الطاعات اكمل والبعد عن المحرمات اتم وانما قلنا انه ليس الامر
كذلك لانه تعالى ما ابقى احدا من الاولياء والانبياء بل اماتهم وافناهم ثم
انه تعالى ابقى ابليس الى اخر وقت التكليف وسلطه على الخلق بالاغواء
والاضلال والوسوسة وذلك يدل على انه تعالى لا يراعي مصالح العباد
في تدبير هذا العالم قالت المعتزلة لنا هاهنا جوابان الاول جواب
ابي علي الجبائي وهو انه قال الله تعالى انما ابقى ابليس لانه تعالى علم ان
هؤلاء الذين يكفرون ويفسقون كانوا يفعلون ذلك سواء بقي ابليس او لم يبق
وعلى هذا التقدير فانه لم يحصل من ابقاء ابليس مفسدة زائدة فلهذا السبب
حسن من الله تعالى ابقاؤه والثاني جواب ابي هاشم فانه سلم انه يحصل بسبب
وسوسة ابليس مزيد رغبة للكفار والفساق في الاقدام على الكفر والفسق

الا ان تلك الوسوسة وان اثرت في الترغيب الا انها لا تلجي الفاعل
الى الفعل فلاجل هذه الوسوسة تحصل الاتيان بالطاعة اشق فيكون
الاتيان بالطاعة اكثر ثوابا فلهذا السبب حسن من الله تعالى تسليط
الشياطين على بني ادم والله اعلم واعلم ان هذين الجوابين في غاية الضعف
اما الاول فلانا نعلم بالضرورة ان من جلس معنا وواظب على وصف
بعض الاشيا بالحسن واللذة والطيب والراحة فلقوله تاثير شديد في
حصول الرغبة في ذلك الشي واما الثاني فضعيف لان الفايدة في
حصول الشياطين صعوبة الامر وتاثير تلك الصعوبة في مزيد الثواب
على تقدير الطاعة وفي حصول العقاب الشديد على تقدير المعصية وتلك
الزيادة من الثواب ليست في محل الحاجة والاحتراز عن العقاب الشديد
في محل الحاجة العظيمة واذا كان كذلك كان تركه اولى فهذا هو الحكم الذي به
يحكم صريح العقل مع انه غير معتبر في حق الله تعالى وذلك يدل على ان العقل معزول
في حق افعال الله وفي حق احكامه والله اعلم. الحجة السابعة ان نقول
الاحوال الحاملة على المعصية اكثر من الاحوال الحاملة على الطاعة وذلك
صحيح في العقول بيان الاول ان الحواس الخمسة الظاهرة كل واحد منها يدعو
الى طلب اللذات الجسمانية والحواس الخمسة الباطنة ايضا كذلك لان الانسان
كلما تخيل صورة حسنة مال طبعه اليها وكلما تفكر في حالة طيبة لذيذة
من الاحوال الشهوانية مال طبعه اليها وكلما تذكر حالة حالة مستلذة
صار ايضا كذلك فثبت ان هذه الحواس الظاهرة والباطنة تدعو الانسان
الى طلب اللذات الجسمانية وايضا الشهوة والغضب تحملان الانسان على
ذلك وايضا القوى الطبيعية السبعة تحمل الانسان على ذلك فهذه تسعة
عشر نوعا من انواع القوى الجسمانية مركوزة في هذا البدن وكل واحد
منها يدعو النفس الى طلب اللذات الجسمانية كما قال عليها تسعة عشر
ثم ان كل واحد منها ليس يحمل عملا واحدا بل ياتي بانواع لا نهاية لها من الوسوسة
والدعا فان القوة الباصرة كلما ابصرت شيا من الجسمانيات دعت النفس الى

طلبه وكذا القول في ساير القوى وايضا النفس في اول الخلقة الى كمال
البلوغ انما تفعل وتتحرك بمقتضى هذه القوى الجسمانية ولا شك ان كثرة
الافعال توجب حصول الملكات الراسخة واما القوة العاقلة الناهية
عن طلب الجسمانيات والامرة بطلب الباقيات الصالحات فهي انما تحدث بعد سن
البلوغ فهي في الحقيقة انما تقوى [illegible] بعد استيلا اولئك التسعة عشر
على مملكة البدن وايضا فاكثر اهل العالم راغبون في طلب الجسمانيات
معرضون عن طلب الروحانيات والطبع يقوى ميله بسبب كثرة الاعوان
ويضعف ميله بسبب قلة الاعوان فعند ظهر بما ذكرنا ان الاسباب الداعية
الى المعصية واللذة والفسق والفجور كثيرة قوية والاسباب الداعية
الى الطاعات والاعراض عن الدنيا والاقبال على الروحانيات قليلة
ثم مع هذه الحالة انه تعالى نهى عن الميل الى الدنيا وامر بطلب الاخرة
والاسباب الموضوعة اسباب توجب اضداد هذه الاحوال فلو كان
حكم العقل في افعال الله وفي احكامه معتبرا لكان هذا التكليف قبيحا
وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان حكم العقل في افعال الله وفي احكامه باطل فاسد
وهذا الدليل قريب من الدليل الذي قبله الا ان ذاك في شياطين الجن
وهذا في شياطين الاخلاق المذمومة الحجة الثامنة ان نقول
الفعل الذي يفعله الله تعالى لغرض من الاغراض اما ان يكون حصول ذلك
الغرض اولى له من لا حصوله او لا يحصل هذه الاولوية فان كان الاول
لزم ان يكون الله العالم ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال وان كان الثاني
فالاستوا لما نفى الرجحان فالقول بان الفعل والترك بالنسبة اليه على الاستوا
يمنع من كونه فاعلا له فان قالوا ان ذلك الفعل وان كان وجوده وعدمه
يتساويان بالنسبة اليه الا انه انفع للعباد فلاجل انه انفع بالنسبة
الى العباد يرجحه الله في الوجود فنقول كونه انفع للعباد مع كونه
ليس انفع لهم اما ان يكون بالنسبة الى الله على التساوي او يكون احد الجانبين ارجح
فان كان على التساوي امتنع الفعل وان كان احد الطرفين ارجح عاد حديث
كونه ناقصا لذاته مستكملا بغيره والله اعلم

كمن جلس معنا معنا

هو

٢٥٥

الحجة التاسعة انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض
ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وان كان حادثا كان احداثه لغرض
اخر ولزم التسلسل وانه محال الحجة العاشرة افعال العباد
اما اضطرارية واما اتفاقية وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح
العقليين باطل بيان المقام الاول ان القدرة الصالحة للحركة ان كانت غير صالحة
للسكون فقد حصل القدرة على الحركة فكانت الحركة اضطرارية وان كانت
صالحة للضدين فرجحان احد الطرفين على الاخر اما ان يتوقف على مرجح
او لا يتوقف فان توقف على مرجح فعند حصول ذلك المرجح يجب حصول
ذلك الطرف لان عند حصول ما يرجح ذلك الطرف لم يكن مرجح الطرف الثاني
موجودا واذا لم يوجد مرجحه امتنع حصول الطرف الثاني والا لحصل
من غير مرجح ونحن في هذا القسم نعتقد ان حصول الرجحان بدون المرجح محال
واذا امتنع حصول الطرف الثاني وجب حصول الطرف الاول ضرورة
ان الخروج عن طرفي النقيض محال فثبت انه على هذا التقدير يكون الفعل
ايضا اضطراريا ثم انا نعيد التقسيم في كيفية حصول ذلك المرجح وهو ان
مؤثره اما ان يكون هو الله تعالى او العبد او حدث لا عن مؤثر فان كان المؤثر
فيه هو الله تعالى فعند حصوله يجب الفعل وعند لا حصوله يمتنع الفعل فيكون
الفعل اضطراريا وان كان فاعله هو العبد عاد التقسيم الاول
في افتقار العبد في فعله الى مرجح اخر ويلزم منه التسلسل وهو محال واما
ان قلنا بانه حدث هذا المرجح لا لمؤثر ولا لمحدث او قلنا بان القدرة صالحة
للضدين ثم صدر عن القادر احد الطرفين دون الثاني كان صدور الفعل
على كل واحد من هذين التقديرين اتفاقيا لانه لما كانت نسبة القدرة
الى الطرفين على السوية ثم وقع احد الطرفين لا لمخصص ولا لمرجح كان
هذا اتفاقيا فثبت بهذا البرهان القاهر ان صدور الفعل عن العبد اما
ان يكون اضطراريا واما ان يكون اتفاقيا واذا ثبت هذا فنقول وجب
ان لا يثبت حسن الفعل وقبحه لان الخصم يساعدنا على ان كل واحد من هذين

التقديرين ينافي القول بثبوت التحسين والتقبيح بحسب العقل الحجة
الحادية عشر انا سنقيم الدلايل القاهرة في باب الجبر والقدر على
ان الخالق لجميع المحدثات هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فانه يجب القطع
بانه لا يقبح من الله تعالى شيء وهذا برهان قاهر والله اعلم الحجة الثانية عشر
المعقول من الوجوب كون الفعل بحال يستحق تاركه الذم على بعض الوجوه
وحصول هذه اللازمة في حق الله تعالى محال لان المعقول من الذم قول
او فعل او ترك قول او ترك فعل يلزم منه تالم قلب الانسان ونفرة طبعه
واختلال مصالحه وكل ذلك في حق الله محال فكان كونه مستحقا للذم محالا
فيلزم ان يكون تحقق معنى الوجوب في حقه محالا فان قيل لم لا يجوز
ان يقال انه تعالى يستحق الذم بمعنى اخر فنقول الجواب عنه من وجهين
الاول ان الشروع في بيان انه تعالى هل يعقل ان يستحق الذم ام لا فرع
على المفهوم من الذم والمدح والمعقول عندنا من الذم امر يوجب حصول
الغم في القلب ومن المدح امر يوجب حصول السرور في القلب فاما معنى
وراء ذلك فهو غير متصور عندنا واذا كان التصور مفقودا كان التصديق
ممتنعا فعلى القوم ان يثبتوا المدح والذم امرا وراء ما ذكرناه حتى ننظر
انه هل يمكن اثباته في حق الله تعالى واعلم ان اثبات امر اخر وراء ما ذكرناه
كالممتنع عنه فانا لا نرغب في المدح الا لانه يورث الفرح والسرور واللذة
والذم لا ننفر طبعا عنه الا لانه يورث الغم والحزن والالم في القلب
ولو رفعنا هذه الاثار من الخاطر لم نجد للمدح والذم اثرا اصلا والبتة
والتامل التام يكشف عن حقيقة ما ذكرناه كشفا لا يرتاب العاقل فيه
واذا كان حاصل المدح والذم يرجع الى هذه المعاني وثبت ان هذه
المعاني يمتنع حصولها في حق الله تعالى ظهر حينئذ ان ماهية الحسن والقبح
يمتنع تحققها في حق الله تعالى الوجه الثاني في الجواب عن هذا السؤال
انا نقيم الدلالة على امتناع حصول ماهية الذم في حق الله تعالى فنقول
الالهية منافية لكل ما يوجب النقص والذم فلما كان كونه الها امرا واجبا لذاته

ثم لما ثبت ان الالهية منافية لذاتها ولعينها لكل ما يوجب النقصان
ثبت ان تحقق معنى الذم في حق الله محال لعينه ولذاته وكل حكم ثبت انه
واجب الثبوت لذات الشي ولعينه امتنع كونه معللا بسبب منفصل
فوجب القطع بان كونه تعالى غير مستحق للذم ليس لاجل انه فعل الفعل
الفلاني او ترك الفعل الفلاني واذا كان الامر كذلك فسوا فعل اي فعل قدر او ترك
اي شي قدر فانه يمتنع كونه مستحقا للذم واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقبح
من الله تعالى شي وامتنع ان يجب على الله شي وهذا كلام قاطع في هذا الباب
لا غبار عليه البته والله اعلم الحجة الثالثة عشر في ابطال القول
بتحسين العقل وتقبيحه ان يقول استحقاق الذم حكم ثابت وكون الفعل ظلما
بعد عنه فيراد بحد ثبات وهو كونه غير مسبوق بجناية وكونه غير ملحوق
بعوض جابر فلو كان كونه ظلما يوجب استحقاق الذم لكان القيد العدمي
جزا من علة الحكم الوجودي وهو محال الحجة الرابعة عشر الصدق
عبارة عن الخبر المطابق للمخبر عنه والكذب هو الخبر الذي لا يطابق المخبر عنه
ومن المعلوم ان الصدق والكذب نوعان داخلان تحت جنس الخبر وان
الخبر نوع داخل تحت جنس الكلام والكلام عبارة عن اللفظة المولفة
من الحروف المتعاقبة المتوالية والموجود منها ابدا ليس الا الحرف الواحد وعند
انقضائه يحصل الحرف الثاني وعلى هذا الترتيب حتى يحصل الحرف الاخير من
الكلمة وحينئذ تتم تلك الكلمة فعلى هذا الكلمة لا وجود لها البته في شي
من الاحوال والازمنة وانما الموجود منها هو الحرف الواحد والحرف الواحد
ليس البته كلاما ولا خبرا اذا ثبت هذا فنقول الحرف الواحد ليس بخبر
ولا بصدق ولا بكذب فيمتنع ان يوجب كونه حسنا او قبيحا واما مجموع الكلمة
فلا وجود له البته وما لا وجود له البته يمتنع ان يكون علة لكونه حسنا او قبيحا
فثبت بهذا البرهان ان الكلام يمتنع ان يكون حسنا او قبيحا لكونه صدقا او
لكونه كذبا فان قالوا فهذا وارد عليكم ايضا لانكم سلمتم كونه حسنا وقبيحا بمعنى
كونه سببا لحصول المصلحة او لحصول المفسدة فما ذكرتموه وارد عليكم في هذا المقام
فنقول الفرق انكم تقولون ان كونه صدقا يوجب صفة الحسن وكونه كذبا
يوجب صفة القبح فمحل الصدق هو المجموع وهذا المجموع لا وجود له البته
وما لا وجود له البته امتنع كونه موجبا لصفة ثابتة حقيقية اما قولنا
فانا نقول انا لما سمعنا تلك الحروف المتوالية التي اصطلحوا على جعلها
معرفات لبعض المعاني لا جرم بهذا الطريق فهمنا منها بعض المعاني فحينئذ
يبنى على ذلك الاعتقاد امر من الامور فان كان ذلك الكلام كذبا فحينئذ يكشف
لنا ان سعينا كان باطلا وتحملنا كان ضايعا ولا معنى لكونه قبيحا الا هذا فظهر الفرق
الحجة الخامسة عشر لو قال انسان لغيره سأقتلك غدا وانهب اموالك
واسبي اولادك على سبيل الظلم والعدوان فنقول اما ان يكون الحسن ترك
هذه الاشيا او فعلها فان كان الحسن تركها فنقول ترك هذه الاشيا يوجب صيرورة
ذلك الخبر كذبا فاذا كان الترك حسنا وثبت ان ذلك الترك يستلزم هذا الكذب
وثبت ان ما يستلزمه الحسن يجب ان يكون حسنا فحينئذ وجب ان يكون
ذلك الكذب حسنا وذلك يقدح في قولهم ان الكذب انما قبح لكونه كذبا واما
ان كان الحسن فعل ما اخبر عنه ووعد به لزم ان يكون القتل والنهب والسبي
على سبيل العدوان حسنا وذلك لا يقوله عاقل الحجة السادسة عشر
اذا قصد ظالم قتل نبي من الانبيا فهرب ذلك النبي واختفى في دار رجل
فجا ذلك الظالم وسال ذلك الرجل عن مكان ذلك النبي وعلم ذلك الرجل انه
لو صدق لاقدم ذلك الظالم على قتل ذلك النبي فههنا يجب عليه الكذب
وترك الصدق وذلك يدل على ان كونه كذبا لا يوجب القبح فان قيل
على هذا الكلام سوالان الاول انه لا يجوز له ان يكذب بل الواجب عليه
ان يقدم على التعريضات كما قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
الثاني هب انه يجب عليه الكذب في هذه الصورة الا انا نقول ان العلة
قد يتخلف عنها معلولها لقيام مانع فههنا حصل هذا المانع فلا جرم
تخلف الاثر عن العلة وذلك لا يقدح في قولنا ان كونه كذبا يوجب القبح والله اعلم
والجواب عن السوال الاول انا نفرض الكلام فيما اذا كان ذلك الظالم
عالما بجميع وجوه المعاريض

207

وكان المسؤول عنه عالما بانه لو اقدم على شيء من التعريض لعلم ذلك
الظالم كون ذلك الشيء عنده وحينئذ يبالغ في الطلب ويقدم على القتل وههنا
لا فائدة في التعريض البتة فلم يبق الا احد امرين اما السعي في اهدار دم
ذلك النبي المعصوم او التزام الكذب ولما كان الاول باطلا تعين الثاني
والجواب عن السؤال الثاني ان نقول لو جوزنا تخلف القبح عن الكذب
لبعض الموانع فحينئذ لا كذب الا ويحتمل انه حصل فيه ما يمنع كونه قبيحا
وعلى هذا التقدير وجب ان لا يبقى الوثوق بشيء من كلام الله تعالى ولا من كلام
رسوله وان يصير كل هذه النصوص مظنونة لا معلومة فهذا جملة الدلائل
في بيان ان حكم العقل بالتحسين والتقبيح في احكام الله وفي افعاله حكم باطل عند التحقيق
واعلم ان جماعة عظيمة من اصحاب ابي الحسن الاشعري احتجوا
على ابطال القول بتحسين العقل وتقبيحه بان قالوا لو قبح القتل لذاته لوجب
ان يقبح كل قتل فكان يجب ان يقبح القتل على سبيل القصاص ولو حسنت
المنفعة لذاتها لحسنت كل لذة ومنفعة فكان يجب حسن الزنا واللواطة
ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان القول بان الحسن حسن لذاته وان القبيح
قبيح لذاته قول باطل قالت المعتزلة هذا الكلام غير وارد علينا لانا
لا نقول ان الحسن انما صار حسنا لذاته وان القبيح انما كان قبيحا لذاته وانما نقول
ان الحسن يحسن لوجوه عائدة الى ذاته وان القبيح انما يقبح لوجوه عائدة
اليه وعند هذا قالت الاشعرية ان التعليل بالوجوه تعليل بامر
غير مفهوم ولا معقول فنحن نذكر تفسير هذه الوجوه فنقول
لا شك ان الانسان قد يلتذ بتناول الاكل الا ان المقتضي لحصول تلك اللذة
ليس هو تناول الاكل فقط بل الموجب له مجموع امور مثل ان يكون قد تقدم
اكل الطعام الطيب الدسم وان يكون المعدة قوية فعند تقدم ذلك الاكل
يكون تناول الاكل لذيذا لمثل هذه المعدة فعلى هذا لا يقول ان الموجب
لتلك اللذة ذات الاكل بل الموجب لها مجموع هذه الاحوال والشرائط
وايضا الانسان يرغب في تناول الدواء المخصوص وليس المقتضي لحصول

تلك الرغبة هو ذات ذلك الدواء وانما المقتضي له مجموع امور
منها حصول اخلاط مخصوصة في البدن ومنها ان لا يوجد ساير الادوية
ومنها ظهور اثار المرض في البدن فيصير مجموع هذه الاحوال موجبا
لحصول الرغبة في شرب ذلك الدواء واذا عرفت هذا المعنى عرفت انه
ليس يحدث في ذلك الغير شيء يوجب شيئا لذاته ولعينه وانما يحصل الايجاب
والاقتضاء عند مجموع احوال ووجوه وشرائط اذا عرفت هذا فهذه
المعتزلة قالوا نحن لا نقول ان المقتضي للقبح في القتل كونه قتلا فقط
وانما المقتضي مجموع امور وهو كونه الما وانه لا لاجل جناية سابقة
ولا لاجل عوض لاحق وكذا القول في ساير الاشياء الحسنة والقبيحة فظهر
بهذا ان الذين عولوا على هذه الحجة في ابطال كلام المعتزلة لم يعرفوا مذهبهم
ولم يحيطوا بغلاتهم والله اعلم

## الفصل الثالث والعشرون

في حكاية كلمات المعتزلة في القول بتحسين العقل وتقبيحه واعلم ان القوم
لهم في هذا الموقف نوعان من الكلام الاول ادعا الضرورة في
ثبوت الحسن والقبح في الشاهد ثم بعد تقرير هذا المقام يزعمون انه
لما ثبت ذلك في الشاهد وجب ثبوته في الغايب والثاني اثبات ان
الحسن يحسن لوجوه عائدة اليه وان القبيح يقبح لوجوه عائدة اليه
بالحجة والدليل اما المقام الاول وهو الذي عليه الاكثرون فتقريره
انهم قالوا ان كل من كان سليم العقل فاذا احسن اليه رجل حكم عقله
الصريح بانه يجب عليه شكره ومدحه وان من اساء اليه وضربه فانه
يحسن منه ذمه ولومه الا ترى ان من كان تحت يد ظالم وذلك الظالم
يشمر لقتله فذهب انسان الى ذلك الظالم وسعى في تخليصه عن يده
فاذا حصل لذلك الخلاص فان صريح عقل ذلك المظلوم يحكم عليه بشكر
ذلك الرجل الذي سعى في تخليصه ولو ان انسانا اذى وجرح انسانا
بالجرح فان صريح عقله يحكم بالفرق بين ذلك الرامي وبين تلك الاجرة
وانه يجد من عقله حسن ذم ذلك الرامي ولا يجد من عقله البتة حسن ذم
تلك الاجرة

٢٥٧

فثبت ان حسن المدح والذم مقررة في العقول مركبة في القلوب
وليس لقايل ان يقول ان هذه الاحكام تثبت بالشرع وذلك لان حسن
هذه الاحوال وقبحها مقرر في عقول من لم يومن بالله ولا باليوم الاخر
ولو كان هذا الحكم مستفادا من الشرايع لكان الدهري والبرهمي
وجب ان لا يحصل في عقولها هذه الاحكام وحيث علمنا بالضرورة
حصول هذه الاحكام في عقول جميع الخلق علمنا ان هذا الحكم غير
ماخوذ من الشريعة وايضا اذا راينا العقلا يذمون على بعض الافعال
ويمدحون على بعضها فاذا سالناهم وقلنا لهم لم مدحتم هذا وذممتم
ذاك فقالوا لان هذا احسن الينا وذاك اسا الينا وهذا يدل على
انهم كما علموا ببديهة العقل حسن المدح والذم فكذلك علموا ببديهة
العقل ان المقتضي لحسن ذلك المدح هو الاحسان وان المقتضي لحسن
ذلك الذم هو الاساة فثبت بهذه التنبيهات ان هذه الاحكام مقررة
في بداية العقول الوجه الثاني في بيان ان العلم بثبوت الحسن والقبح
علم بديهي انا اذا فرضنا انسانا دهريا ينكر الاله والنبوة وفرضنا
انه كان يمر في صحرا خالية عن الناس فاتفق ان عثر على انسان اعمى
وراه في نوع من انواع البلا مشرفا على الهلاك فانه قد يرق
قلبه عليه ويحمله عقله على الاحسان اليه فهاهنا رغبته في الاحسان
اليه ليست لطلب الجزا فان ذلك الرجل فقير وليس لاجل الطمع
في الثنا لان ذلك الرجل اعمى لا يعرفه ولا يحضر هناك انسان اخر حتى
يقال انه يروي تلك الواقعة فيمدحه ساير الناس وليس ايضا لاجل
الطمع في الثواب لان ذلك الانسان دهري منكر للاله والنبوة
والمعاد فلما حصلت الرغبة العظيمة في الاحسان الى ذلك الضعيف
وانتفت ساير الوجوه علمنا ان الداعي له الى ذلك الاحسان مجرد
ما تقرر في عقله من ان الاحسان حسن وذلك يدل على ان شهادات
العقول مطابقة على حسن الاحسان وقبح الاساة الوجه الثالث
في تقرير هذا المعنى انه اذا قيل للانسان ان صدقت اعطيناك دينارا
وان كذبت اعطيناك دينارا وعلم بالضرورة ان المنافع الحاصلة
من هذا الصدق ومن هذا الكذب متساوية في الدنيا والاخرة وانه ليس
لاحدهما زيادة اثر في المطالب والمنافع فالانسان في هذه الحالة لا بد
وان يختار الصدق وان يحترز عن الكذب ولولا ان العلم بكون الصدق
حسنا من حيث انه صدق وان العلم بكون الكذب قبيحا من حيث انه
كذب علم ضروري لازم للعقول والافهام والا لم يكن الامر كذلك فثبت
بهذه الوجوه الثلثة ان العلم بحسن هذه الاشيا وبقبحها علم ضروري
المقام الثاني ان نقول لما ثبت هذا المعنى وجب ان يبقى
هذا الحسن والقبح في حق الله تعالى قالوا والذي يدل عليه وجهان الاول
ان الصدق انما حسن لكونه صدقا وان الكذب انما قبح لكونه كذبا
وان الظلم قبيح لكونه ظلما والدليل عليه ان من عرف كون الصدق صدقا
عرف كونه حسنا وان جهل ساير الاعتبارات وان لم يعرف كونه صدقا
لم يعرف كونه حسنا وان عرف ساير الاعتبارات وكذا القول
في قبح الكذب وقبح الظلم ولما كان العلم بالحسن والقبح دايرا مع العلم
بهذه الوجوه والاعتبارات وجب ان يكون المقتضي للحسن والقبح
هو هذه الوجوه والاعتبارات واذا ثبت هذا فنقول وجب
ان يكون الصدق حسنا من الله تعالى وان يكون الكذب قبيحا منه لانه ثبت
انه اينما حصل المؤثر والموجب وجب ان يحصل الاثر الثاني
ان صريح عقلنا كما يحكم بقبح الظلم والكذب من الواحد منا فكذلك يحكم
بقبحهما من الله تعالى بل يقول ان قبحهما من الله اكد في العقول لان الواحد
منا قد يظلم ويكذب اما لجهله او لحاجته والجهل والحاجة عذر
في ذلك الفعل من بعض الوجوه اما الله تعالى فانه منزه عن الجهل والعجز
والحاجة فكان حكم العقل بقبح الكذب والظلم منه اكد واقوى من حكمه
بقبحهما من العبد فثبت ان هذا الحكم كما ثبت في الشاهد فكذلك ثابت في الغايب

فهذا جملة الكلام في تقرير كلام القائلين بان هذه الاحكام معلومة بالضرورة
واما تقرير كلام القائلين باثبات هذه الاحكام بالدليل فهو من
وجوه الحجة الاولى قالوا رأينا الافعال منقسمة الى حسنة والى
قبيحة فلولا امر من الامور لاجله صار البعض حسنا والبعض قبيحا
والا لكان حصول هذا التفاوت ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر
من غير مرجح وانه يلزم منه نفي الصانع وليس لنا ان نقول هذا التفاوت
انما حصل لان الشرع خص البعض بالحسن والباقي بالقبح لانا نقول
الذي خصه الشرع بالحسن والذي خصه بالقبح اما ان يقال انهما
استويا في جميع الجهات والاعتبارات العائدة اليهما والى احوالهما
او ليس الامر كذلك والاول باطل والا لكان تخصيص الشرع بعضها
بالحسن وبعضها بالقبح ترجيحا لاحد طرفي الجائز على الاخر لا لمرجح وانه
محال والثاني يفيد القول بان كل واحد منهما قد اختص بوجه لاجله
استحق ان خصه الشرع بالحسن او بالقبح ولا معنى لقولنا ان الحسن
انما حسن لوجوه عائدة اليه وان القبيح انما قبح لوجوه عائدة اليه
الا هذا المعنى الحجة الثانية قالوا لو لم يثبت الحسن والقبح الا
بالشرع لوجب ان لا يقبح من الله تعالى شيء ولو كان الامر كذلك لوجب ان
لا يبقى الاعتماد على وعد الله ولا على وعيده فانه لعله يعد بعض
العباد بالثواب ولا يفعل ولعله يتوعد بعضهم بالعقاب ولا يفعل
ولعله يدخل الانبيا والملايكة في اطباق النيران ابد الابدين
ولعله يدخل الفراعنة والابالسة في اعالي درجات الجنة ابد الابدين
ولعله يظهر المعجزات على يد الكذابين ولعله بعث الانبيا والرسل
ويؤيدهم بالمعجزات القاهرة ويامرهم بدعوة الخلق الى شتم الله
وشتم الملايكة والانبيا ويامرهم بدعوة الخلق الى الفواحش
والزنا والسرقة ويامرهم بزجر الخلق عن تعظيم الله وطاعته ولعله
بعث الانبيا والرسل الى الجمادات ويامرهم بان يامروا الجمادات
ببعض الاعمال وينهوها عن بعضها ولعله يامر الانبيا بان
ياخذوا الناس ويقيدوا ايديهم وارجلهم ثم يامرهم برميهم من شواهق
الجبال ويقول لهم في تلك الساعة ان من لم يطفر منكم في هذه الساعة
الى ما فوق العرش فان الله يعذبه عليه ابد الاباد فان التزمتم
جواز كل ذلك فقد خرجتم عن العقل وان اعترفتم بقبحها فقد اعترفتم
بتحسين العقل وتقبيحه الحجة الثالثة قالوا لو لم يكن معنى الحسن
والقبح مقررا في العقول لكان عند ورود الشرع بالتحسين والتقبيح
قد خاطبنا بما لا نفهمه ولا نعقله وذلك باطل فوجب ان يكون
معنى الحسن والقبح مقررا قبل الشرع الحجة الرابعة انه لا نزاع
في ثبوت الحسن في بعض الافعال وثبوت القبح في بعضها فثبوته
اما ان يكون موقوفا على الشرع او لا يكون والاول باطل لان
ثبوت الشرع موقوف على دلالة المعجزة على الصدق وهذه
الدلالة موقوفة على انه لا يجوز من الله تعالى اظهار المعجز على يد
الكذاب فلو كان قولنا ان ذلك غير جائز من الله يتوقف على الشرع
لزم الدور وانه باطل ولما بطل هذا ثبت ان الحسن والقبح لا يتوقف
ثبوتهما على الشرع بل هما ثابتان قبل الشرع وذلك يدل على ان الحسن
والقبح ثابتان قبل الشرع فهذا تمام الكلام في حكاية اقوال المعتزلة
والله اعلم الفصل الرابع والعشرون
في الجواب عن هذه الوجوه التي عولوا عليها اما الوجه الاول
وهو ادعاء الضرورة في العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم فنقول
الجواب عنه من وجوه الاول لا شك ان كل تصديق فانه يجب
ان يكون مسبوقا بتصور ما فيه من الموضوع والمحمول فقولكم الاحسان
حسن ان كان المراد منه انه محبوب الطبع ومرغوب النفس لكونه
سببا لحصول المنافع فهذا حق صحيح ولا نناز[ع] في ان العلم بحسنه
على هذا التفسير علم ضروري وايضا ان كان المراد من قولكم

الظلم قبيح لانه مكروه الطبع ومبغوض القلب لكونه سببا لحصول
الآلام والغموم والاحزان فلا نزاع في ان العلم بكونه قبيحا بهذا التفسير
علم ضروري الا ان على هذا التقدير لا يمكن اثبات الحسن والقبح
في حق الله تعالى لانه لما صار الحسن والقبح مفسرين بالمنفعة
والمضرة والمصلحة والمفسدة وكان ذلك في حق الله تعالى ممتنعا
كان اثبات الحسن والقبح بهذا التفسير ممتنع الثبوت في حق الله تعالى
وان اردت ثم يكون الاحسان حسنا ويكون الظلم قبيحا امرا اخر سوى
رعاية المنفعة والمضرة فهذا غير متصور فضلا عن ان يكون
مصدقا بها به فضلا عن ان يكون التصديق به بديهيا فهذا هو المقام
الحق الذي يجب على العاقل المحقق ان يتامل فيه لتنكشف له حقيقة
هذه المسألة وتمام الكشف والبيان فيه ان نقول انا نعلم بالضرورة
ان لنا شيئا نطلبه ونميل اليه او نرغب في دفعه وعدمه ثم نقول
لا يجوز ان يكون كل شيء انما كان مطلوبا لاجل شيء اخر ولا ان يكون
كل شيء انما يكون مكروها لاجل الكراهة عن شيء اخر والا لزم اما الدور
واما التسلسل وهما باطلان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود
شيء يكون مطلوبا لذاته ولعينه لا لشيء اخر ومن الاعتراف بوجود
شيء يكون مكروها لذاته ولعينه لا لشيء اخر ثم انا تاملنا وبحثنا وجدنا
ان المطلوب بالذات ليس الا اللذة والسرور والا دفع الالم
والغم ووجدنا ان المكروه بالذات ليس الا الالم والغم ودفع
اللذة والسرور وهذه المقدمات معلومة بالضرورة ثم كل
ما علم او ظن كونه وسيلة الى حصول الامور المطلوبة بالذات
يكون ايضا مطلوبا لا لذاته لكن لكونه مفضيا الى ذلك الذي هو
مطلوب بالذات وكذا القول في جانب الامور المكروهة بالذات
ويتفرع على هذه المقدمة مقدمة اخرى وهي ان الشيء المكروه
بالذات قد يكون سببا لحصول شيء مطلوب بالذات ثم العقل هاهنا
يعتبر درجات الخير والمقابلة فان وجد ذلك المكروه حقيرا
بالنسبة الى ذلك المطلوب فهاهنا [struck through] يتحمل ذلك المكروه القليل
لرجاء وجدان ذلك المطلوب العظيم وكذا القول في الجانب الاخر
لا شك ان افضاء الظلم الى حصول الالم والغم قريب قوي كامل
فلا جرم تجد النفرة عن الظلم اعظم من النفرة عن الكذب وعن
العبث واما النفرة عن الكذب فالسبب فيه ان من سمع خبرا
كاذبا فقد يعتقد في ذلك الخبر امرا من الامور وربما بنى على ذلك
الاعتقاد اشياء كثيرة فاذا ظهر له ان ذلك الخبر كان كذبا فحينئذ
يضيع كل الاعمال التي بناها عليه ويبقى المتاعب التي تحملها في
تلك الاعمال خالية عن المنافع الجابرة ويحصل الغم لهذا السبب
فلاجل كون الكذب مفضيا الى حصول الالم والغم الخالي عن
الجابر كان الطبع ينفر عنه ولما كان افضاء الظلم الى الالم والغم اقوى
واقرب من افضاء الكذب اليهما لا جرم كان قبح الظلم في الطباع
والعقول اقوى من قبح الكذب واما قبح العبث فالسبب فيه
ان الانسان خلق محتاجا فوجب عليه صرف العمر الى تحصيل ما يدفع
انواع الحاجات عنه فاذا اشتغل بالعبث فقد فوت على نفسه صرف
العمر الى تحصيل الاشياء النافعة فكان العبث مفضيا الى الضرر من
هذا الوجه فلا جرم حكم العقل عليه بالقبح ولما كان افضاء العبث
الى حصول الالم والغم ابعد واضعف من افضاء الظلم اليهما لا جرم كان
قبح العبث اقل في العقول من قبح الظلم والكذب فان قالوا
اليس ان الظالم ينتفع بظلمه والكاذب قد ينتفع بكذبه مع ان
عقله حكم بقبح الظلم وقبح الكذب قلنا ان الظالم يعلم انه لو افتى
بحسن الظلم لكان قد حكم بان لغيره ان يظلمه وحينئذ لا يبقى امنا على روحه
وماله واولاده فلما علم ان الحكم بحسن الظلم يوجب فتح باب الالام
والغموم عليه فلا جرم حكم بقبح الظلم وكذا القول في جانب الكذب

واما الحكم بحسن الاحسان وانقاذ الضعيف عن البلا فهذا
انما كان حسنًا لانه سبب لفتح باب المنافع والخيرات ولما كانت اللذة
والسرور مطلوبين بالذات وكان الاحسان مفضيا اليها والمفضي
الى المحبوب محبوب لاجرم كان الاحسان مما يميل الطبع والعقل اليه
ومما يقوي هذا ان قتل الملك الكبير قبيح في حق اوليايه حسن
في حق اعدايه وذلك لان قتله سبب لزوال النعم عن اوليايه فلا جرم
هو قبيح عندهم وهو سبب لزوال الافات والمخافات عن
اعدايه فلا جرم حكموا عليه بالحسن واما الصورة التي فرضوها
وهو ما اذا حضر رجل ينكر الله وينكر النبوة وينكر المعاد في مفازة
خالية على اعمى مشرف على الهلاك فان طبعه يحمله على الاحسان اليه
فالسبب فيه امران الاول ان الحكم بالاحسان سبب لفتح باب
الخيرات وحصول اللذات فصار الاحسان مطلوبا نظرا الى هذا الاعتبار
الثاني ان طبيعة الانسان مجبولة على المحاكاة بمعنى ان كل
ما يراه في الغير فانه يفرض مثله في حق نفسه فاذا راى مريضا واقعا
في انواع عظيمة من البلا فانه يقول في خياله لو وقعت هذه الواقعة
لي كيف تكون الحال فيحصل تالم قلبه وهذا هو المراد من الرقة
والجنسية ثم يتقدير وقوعه في ذلك البلا فانه يستحسن اقدام الغير على
تخليصه منه فبهذا الطريق يحكم خياله بانه لما وقع ذلك الانسان
في البلا وجب علي ان اسعى في تخليصه منه هذا اذا كان الانسان خلق
رقيق الطبع لطيف المزاج وقد يكون الانسان غليظ القلب قاسي النفس
لا يميل طبعه البتة الى الرحمة ولقد رايت واحدا من اكابر الملوك وكان
في غاية القسوة فما كانت لذته الا في مشاهدة القتل والنهب وكلما كانت
مشاهدته لانواع التعذيبات اكثر كان فرحه وانبساطه وروحه
اكمل فثبت بهذه البيانات الظاهرة ان الذي يتخيله هولا المعتزلة
من الحسن والقبح فتفصيل قولهم فيه الى ان حاصله يرجع الى الرغبة في جلب
المنافع ودفع المضار ولما كان هذا ممتنع الثبوت في حق الله تعالى
كان اثبات الحسن والقبح في افعال الله وفي احكامه محالا باطلا
فهذا هو الكلام الكاشف عن حقيقة هذه المسالة الوجه
الثاني في الجواب انا نقيم الدلايل القاطعة على ان ادعا البديهة
في هذا الموضع كذب وباطل ويدل على صحة قولنا وجوه
الحجة الاولى وهو ان العلوم البديهية لا يجوز اختلاف
العقلا فيه وجميع الفلاسفة وجمع الاشعرية ينكرون الحسن
والقبح في هذه الافعال وذلك يدل على ان العلم بحسن هذه الاشيا
وقبحها ليس من العلوم البديهية اجاب ابو الحسين البصري
عنه فقال انكار المتواترات غير جايز على الجمع العظيم اما
الجمع القليل فانه لا يمتنع اطباقهم على الكذب وعلى انكار
الضروريات لبعض الاغراض اذا عرفت هذا فنقول اما عوام
الاشعرية واهل السنة فانهم يحكمون بقبح هذه الاشيا وحسنها
ولا ينكرون ذلك البتة ولو سالتهم عن هذه الافعال فبل ان
نبههم على مذاهب الناس فيها لصرحوا بان الاحسان حسن
وبان الظلم قبيح اما الروسا من الاشعرية والذين يدعون نصرة
المذهب فهم جمع قليل ولا يبعد منهم الاطباق والاتفاق
على الكذب واعلم ان هذا الكلام تمويه عجيب وذلك لانا
نسلم ان جمهور الخلق يحكمون بحسن هذه الاشيا وبقبحها بمعنى
كونها مفيدة للخيرات والمنافع او مفيدة للشرور والمفاسد
ونحن لا ننازع في الحسن والقبح بهذا التفسير انما ننازع
في الحسن والقبح بتفسير اخر ومعلوم ان عوام الخلق لا يفهمون
من الحسن والقبح الا جلب المنافع ودفع المضار بل نقول
ان عوام المعتزلة لا يفهمون ايضا من القبح والحسن الا المنفعة والمضرة
فاما الحسن والقبح بمعنى اخر سوى المنفعة والمضرة فذلك

مما اطبق اهل السنة على انكاره واما العوام من اهل السنة
فانه لا خبر عندهم من ذلك المعنى البتة واما العوام من
المعتزلة فهم ايضا لا يتصورون شيئا اخر سوى المنفعة
والمضرة بقي الكلام في ان ادعا الحسن والقبح بمعنى اخر سوى
المنفعة والمضرة مما لا يفهمه الا رؤسا المعتزلة والذين يدعون
نصرة المذهب منهم وقد سلم ابو الحسين ان اطباق مثل
هذا العدد على الدعوى الكاذبة غير ممتنع فثبت ان السوال
الذي اورده ابو الحسين في غاية الضعف الحجة الثالثة
في بيان ان ادعا الضرورة في هذا الموضع باطل انه لا شك ان
التحسين والتقبيح بمعنى الرغبة في جلب المنافع ودفع المضار
حاصل ولا شك ان مسمى الحسن والقبح بالمعنى الاخر غير المعنى الاول
ليس معلوما بالبديهة بل لا يظهر ذلك الا للخواص من الناس بالوجوه
الدقيقة الغامضة لو تيسر واذا كان الامر كذلك فقد ظهر ان دعوى
البديهة فيه محض الكذب والتزوير الحجة الثالثة
انا اذا قلنا الظلم قبيح فلا بد وان يحصل في عقلنا تفسير الظلم
وتفسير القبح لان التصديق بدون التصور محال فنقول
اما الظلم فقال ابو الحسين في كتاب العذر في باب القول في الامراض
قال شيوخنا ان الالم يحسن اذا اختص بشروط منها ان يكون
ان يكون مستحقا ومنها ان يكون فيه نفع يوفي على الالم ومنها ان يكون فيه
دفع ضرر اعظم منه ومنها ان يظن به النفع او دفع الضرر ومنها
ان يكون مفعولا على وجه الدفع ومنها ان يكون مفعولا على مجرى العادة
ويجري مجرى فعل الغير فاذا اختص الالم بشرط من هذه الشرايط حسن
ولم يكن ظلما واذا تجرد عنها كان ظلما ~~[illegible]~~ ولهذا
حددنا الظلم بانه ضرر غير مستحق ولا فيه نفع يوفي عليه ولا دفع
مضرة هي اعظم منه ولا يظن به ذلك ولا هو مفعول على وجه الدفع

ولا يجري مجرى فعل الغير واقول هذا الحد الذي ذكره للظلم مشتمل
على قيود ستة القيد الاول ان لا يكون مستحقا فان كان مستحقا كالقتل
قصاصا وغيره القيد الثاني ان لا يحصل فيه نفع يوفي عليه فانه لو حصل
ذلك لم يكن ذلك ظلما كما اذا اذن الله في ذبح البهايم لما فيه من الاعواض
الموفية القيد الثالث قوله ولا دفع مضرة اعظم منه فان الضرر
اذا كان بحيث يكون دافعا لضرر اعظم منه صار تحمله حسنا
والقيد الرابع ان لا يظن به ذلك فانه متى حصل هذا الظن حسن
الذبح القيد الخامس ان لا يكون مفعولا على وجه الدفع فان كان
مفعولا على وجه الدفع حسن كما اذا قصد زيد قتل عمرو فدفعه عمرو
عن نفسه فصار زيد مقتولا عند ذلك الدفع فقال ابو هاشم ان العقلا
يستحسنون ذلك عند علمهم بانه مفعول على جهة الدفع القيد السادس
قولنا ولا يجري مجرى فعل الغير فهذا احتراز عما اذا طرح انسان
طفلا في الثلج فان الالم الحاصل منه من فعل الله اما مبتدا او متولدا
عن برودة الثلج وهو حسن لانه يجري مجرى فعل الطارح لانه يقبح
من الله تعالى ان لا يفعل ذلك عند شيوخنا في غير زمان وجود النبي
لانه نقض عادة وانما قلنا انه يحسن لذلك لا لاجل العوض لان
العوض الواجب في ذلك لازم على الطارح وهو عوض مكافي غير موفي
لانه لو كان موفيا لكان طرح الطارح غير ظلم لانه يتادى الى نفع موفي
فهذا تفسير الظلم على ما ذكره ابو الحسين اذا عرفت هذا
فنقول اطبق المتكلمون على ان العلم بالاصل متى كان نظريا امتنع
ان يكون العلم بالفرع ضروريا ولا شك ان العلم بماهية الظلم اصل للعلم
بكونه قبيحا والعلم بماهية الظلم لا يحصل الا بهذا الحد الذي لا يتصوره
الا اهل التحقيق بالنظر الدقيق فلما كان العلم بهذا الاصل نظريا كان العلم
بكون الظلم قبيحا امتنع ان يكون بديهيا لما بينا ان العلم بالاصل
اذا كان نظريا امتنع ان يكون العلم بالفرع بديهيا فثبت

بهذه المنافيات ان ادعى العلم البديهي وهذا المقام باطل والله اعلم
فان قال انا اعني بقولي الظلم قبيح بالضرورة هو ان كل من
علم ماهية الظلم على هذا الوجه علم بالضرورة كونه قبيحا ولا
اعني به ان هذا العلم حاصل لجمهور العقلا فنقول لما سلمت
ان هذا العلم غير حاصل لجمهور العقلا ولا تكون ادعا هذا عليهم
لم يبق معك الا انك تدعي ان كل من تصور ماهية الظلم على هذا الوجه
فانه يحكم عليه بالقبح وخصمك يقول ان هذا ممنوع وهذا النزاع
بيننا وبينك الا فيه وانت قد سلمت ان دعوى الرجل الواحد
لا يفيد شيا واحدا والله اعلم الوجه الثالث في الجواب
سلمنا حصول الحسن والقبح في افعال العباد فلم قلتم انه يمكن
حصولهما في افعال الله تعالى قوله انا متى علمناه ظلما علمناه
قبيحا وان جهلنا سائر الاعتبارات فوجب ان يكون العلة لهذا القبح
هو الظلم قلنا لم قلتم انه لما حصل العلم بالقبح عند العلم بكونه
ظلما وجب ان يكون علة ذلك القبح هو كونه ظلما وما الدليل عليه
ثم الذي يدل على فساده انا متى علمنا كون هذا ابا لذاك علمنا
كون ذاك ابنا لهذا مع انه يمتنع كون احدى الاضافتين علة للاخرى
لان الاضافتين معا والعلة متقدمة على المعلول والمع ليس
بنفس الفعل فهذا تمام الكلام على قول من ادعى فيه الضرورة
واما الذين عولوا على الاستدلال فنقول
اما الحجة الاولى فساقطة لانا نقول القادر على الضدين
اما ان يقال انه يمكن ان يصدر عنه احد الطرفين دون الثاني
لا لمرجح او لا يمكن ذلك فان امكن ذلك فلم لا يمكن ايضا
ان يخص احدى الصورتين بالحسن والاخرى بالقبح لا لمرجح
وان توقف على المرجح فحينئذ يتوقف صدور الفعل عن العبد
على قيام الداعي وتلك الداعية تكون فعلا لله قطعا للتسلسل

وعلى هذا التقدير ففعل العبد موجب لمجموع القدرة والداعي
وهما فعلان لله تعالى وموجب فعل الله يكون فعلا لله تعالى فافعال
العباد باسرها افعال لله تعالى واذا كان الامر كذلك فيكون الخير
والشر فعلا لله تعالى وذلك يبطل القول بان فعل بعض الاشيا
من الله قبيح وايضا فقد ذكرنا ان الله تعالى خصص احداث العالم
بوقت معين من غير مرجح اختص به ذلك الوقت وكذا القول
في تخصيص كل واحد من الحوادث بوقت معين وفي تخصيص كل واحد
من الذوات بصفة معينة واذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله
في تخصيص بعض الاحكام بالحسن وبعضها بالقبح من غير مخصص
واما الحجة الثانية فالجواب عنها ان نقول القول بصحة
النبوات وصحة الوعد والوعيد اما ان يكون مبنيا على القول
بصحة الحسن والقبح في العقل واما ان لا يكون مبنيا عليه فان كان
الاول فحينئذ يكون القول بصحة الحسن والقبح في العقل اصلا
للعلم بصحة الوعد والوعيد والنبوات فلو اثبتنا العلم بصحة الحسن
والقبح بالبنا على اثبات الوعد والوعيد والنبوات لزم اثبات
الاصل بالفرع وذلك يوجب الدور وهو محال واما ان لم يكن
القول بصحة الوعد والوعيد وبصحة النبوات محتاجا الى العلم
بصحة الحسن والقبح فحينئذ لا يلزم من القدح في الحسن والقبح
العقليين القدح في الوعد والوعيد وفي النبوات فثبت بهذا البرهان
ان الذي ذكروه لا يصح الاستدلال به على اثبات هذا المطلوب
فان قالوا هب ان هذا لا يصلح جعله دليلا لاثبات
هذا المطلوب الا انه يصح ذكره على سبيل الالزام من حيث
انه لما كان القول بصحة النبوات مفرعا على القول بالحسن
والقبح كان القدح في هذا الاصل يوجب القدح في ذلك الفرع
فنقول اذا قنعتم بالالزام واعترفتم بانه ليس ببرهان

فنقول هذا الالزام وارد عليكم ايضا من وجهين الاول وهو
ان الفعل اما ان يتوقف على الداعي او لا يتوقف عليه فان توقف عليه
لزم ان يتوقف صدور الفعل عن العبد على حصول الداعي له ويلزم
منه القول بالجبر وان يكون فعل العبد فعلا لله وعلى هذا التقدير
فيكون الخير والشر من الله تعالى وعلى هذا التقدير فيلزمكم ما الزمتموه
علينا وان لم يتوقف الفعل على الداعي فحينئذ يصح ان يخلق الله
المعجزة لا لشي من الدواعي اصلا وحينئذ لا يدل المعجزة على الصدق
وحينئذ يلزم القدح في نبوة جميع الانبيا والرسل فهذا الزام
قوي والوجه الثاني ان نقول خالق افعال العباد اما ان يكون
هو الله تعالى او العبد فان كان هو الله تعالى فحينئذ يكون الخير
والشر كله من الله تعالى وحينئذ يلزمهم ما الزموه علينا
وان كان هو العبد فحينئذ قدرة العبد صالحة للايجاد واذا
ثبت هذا فحينئذ يحتمل في جميع المعجزات ان يكون خالقها غير الله
وعلى هذا التقدير فلا يكون المعجز دليلا على ان الله تعالى
خصه بالتصديق وتمام هذا الكلام انما يتم ببيان ان دلايل
المعتزلة في ان غير الله لا يقدر على خلق الجسم والحيوة
ضعيفة وسياتي بيان ذلك في باب الجبر والقدر فثبت ان
الالزام الذي اوردوه علينا فهو بعينه لازم عليهم
واما الحجة الثالثة فضعيفة لان تصديقنا
باثبات الحسن والقبح عند ورود الشرايع يتوقف
على تصور معنى الحسن والقبح وهذا التصور معلوم
بالعقل قبل مجي الشرع فثبت ان هذا الكلام ضعيف
واما الحجة الرابعة فهي عين الحجة الثالثة الا انا اوردناها
على صورة اخرى والجواب عنها هو عين الجواب
عن الحجة الثالثة فهذا تمام الكلام في تحسين العقل وتقبيحه

تم الجلد الثاني من الالهيات كتاب
المطالب العالية من تصانيف مولانا استاد العالم
مفخر بني ادم افضل المتقدمين والمتاخرين خاتم المجتهدين
الداعي الى الحق حجة الله على الخلق فخر الملة والدين
ابي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي الرازي
افاض الله على روحه المقدس سجال الروح والراحة
والريحان انه الملك المنان الرحيم الديان

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بفضلك

## الكتاب الرابع من الالهيات المطالب العالية

في مباحث الحدوث والقدم واسرار الدهر والازل وفيه مقالات

### المقالة الاولى في المقدمات التي لا بد من تقديمها وهي ستة

المقدمة الاولى في تقسيم العالم اعلم ان الموجود اما ان يكون متحيزا او ما
ان يكون حالا في المتحيز واما ان لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز اما المتحيز فاما
ان يكون قابلا للقسمة وهو الجسم واما ان لا يكون وهو الجزء الذي لا يتجزى عند
من يقول باثباته واما الحال في المتحيز فهو الاعراض القائمة بالاجسام
والجواهر وقد عرفت ان الاعراض عند الحكما اجناس تسعة احدها الكيف
فنقول انه نوعان احدهما الاعراض التي يصح حلولها في غير الاحيا والثاني
الاعراض التي لا يصح حصولها الا في الاحيا اما القسم الاول فنوعان احدهما
الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمسة احساسا اوليا والثاني الاكوان
اما القسم الاول فعلى خمسة اقسام فالاول الاعراض المدركة بالقوة الباصرة
وهي الالوان والاضوا والثاني المدركة بالقوة السامعة وهي الحروف
والاصوات والثالث المدركة بالقوة الذائقة وهي الطعوم التسعة والرابع
المدركة بالقوة الشامة وهي الروايح والخامس المدركة بالقوة اللامسة
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما يتولد من اجتماعها
واما القسم الثاني وهو الاكوان فالكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز وتفسير
الحيز سياتي في باب الفضا والجهة ثم ان الكون جنس تحته اربعة انواع
فالاول الحركة وهي الحصول الاول في الحيز الثاني والثاني السكون وهو عبارة
عن الحصول الثاني في الحيز الاول والثالث الاجتماع وهو عبارة عن حصول
متحيزين في حيزين لا يتخللهما فضا وخلا والرابع الافتراق وهو عبارة
عن حصول متحيزين في حيزين يتخللهما فضا وخلا واما القسم الثاني من قسمي
العرض فهو العرض الذي يمتنع قيامه الا بالحي وهو اقسام فاحدها
الحيوة وثانيها الصفات التي تكون مشروطة بالحيوة وهي قسمان احدهما
الصفات المعتبرة في الادراك والثاني الصفات المعتبرة في الفعل
اما الصفات التي تفيد الادراك فقسمان الاول الاعتقادات وهي اما
تصورات او تصديقات والتصديقات اما ان تكون جازمة او غير جازمة
اما الجازمة فاما مطابقة او غير مطابقة والمطابقة اما ان تكون علوما ضرورية
او نظرية او تقليدية اما الضروريات فاما ان تكون مستفادة من احدى
الحواس الخمس واما ان تكون اولية بمعنى ان مجرد تصور موضوعها ومحمولها
يوجب التصديق باسناد محمولها الى موضوعها او بسلبه عنه واما النظريات
فمعلومة واما التقليديات فهو ان يعتقد الانسان اعتقادا جازما في الشي
من غير دليل ولا شبهة واما الاعتقاد الجازم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل
المركب واما الاعتقاد الذي لا يكون جازما فان كان التردد في الطرفين
على السوية فهو الشك وان كان احدهما اقوى من الاخر فالراجح هو الظن
والمرجوح هو الوهم والقسم الثاني من هذا الباب الادراكات الحاصلة بالحواس
الخمسة وهي معلومة والقسم الثالث من هذا الباب النظر والتفكر وفيه خلاف
في انه هل هو من جنس الاعتقادات او هو جنس مغاير لها والقسم الرابع الالم
واللذة وفيه خلاف وهو ان الالم هل هو نفس ادراك المنافي او حالة
زايدة واما الصفات التي تفيد المكنة من الفعل فهي انواع الاول القدرة
والثاني الارادة والكراهة والثالث الشهوة والنفرة وفيه خلاف في ان الشهوة
والنفرة هل هما نفس الارادة والكراهة او جنسان مغايران للارادة
والكراهة فهذا هو الاشارة المختصرة الى انواع الاعراض واما
القسم الثالث من اقسام الموجودات وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا
ولا حالا في المتحيز فقد ثبت بالدلايل القطعية ان الله سبحانه كذلك وهل
حصل في الممكنات موجود هذا شانه ام لا فالحكما اثبتوه والمتكلمون
انكروه وليس مع المتكلمين دليل يدل على فساد هذا القسم ودليلهم
على حدوث العالم انما تناول المتحيزات والاعراض القائمة بها
ولا يتناول هذا القسم الثالث فعلى هذا دعواهم ان كل ما سوى الله محدث
انما تتم اما بابطال هذا القسم الثالث او بذكر دليل يدل على حدوث هذا القسم
الثالث بتقدير ثبوته ولما لم يذكروا شيا في هذين المقامين تقرر كلامهم

عن تمام هذا المقصود والله اعلم. المقدمة الثانية في تفسير
الحدوث فنقول لا شك انه لا يمكن تفسير المحدث الا بانه الذي سبقه
غيره ثم اما ان يكون ذلك السابق عدما او وجودا فان كان عدما فحينئذ
يقال ان المحدث هو الذي يكون وجوده مسبوقا بالعدم وان كان
ذلك السابق وجودا فحينئذ يقال ان المحدث هو الذي سبقه وجود شي
اخر والتفسير الاول اولى لان المحدث من حيث انه محدث يجب ان يكون
وجوده مسبوقا بعدمه ولا يجب من حيث هو محدث ان يكون وجوده
مسبوقا بوجود غيره لانه ما لم يثبت بالدليل ان المحدث يمتنع ان يحدث
الا لمحدث وموجد فانه لا يثبت ان المحدث لا بد وان يكون مسبوقا
بوجود غيره اما سوا قلنا ان المحدث يحدث لنفسه او لغيره او لا لنفسه
ولا لغيره فانه يجب ان يكون مسبوقا بالعدم فثبت ان تفسير المحدث بانه
الذي يجب ان يكون مسبوقا بالعدم اولى من تفسيره بانه الذي يجب ان يكون
مسبوقا بغيره اذا عرفت هذا فنقول قد عرفت في كتاب احكام
الموجودات ان السبق والتقدم على اقسام خمسة احدها التقدم
بالعلية وثانيها بالذات وثالثها بالشرف ورابعها بالمكان وخامسها
بالزمان اذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد بكون العدم سابقا على الوجود
التقدم بالعلية فهذا محال لان العدم لا يكون علة للوجود وان كان المراد
به التقدم بالذات فهذا مسلم لان العالم عندنا ممكن والممكن ليس له من ذاته
الا عدم الاستحقاق وله من غيره ثبوت الاستحقاق وما له من ذاته سابق
على ما له من غيره سبقا بالذات واما التقدم بالشرف والمكان فظاهر
الامتناع بقي التقدم بالزمان فنقول التقدم بالزمان لا يحصل الا مع حصول الزمان
فاذا كان تقدم عدم العالم على وجوده تقدما لا اول له وثبت ان هذا التقدم
ليس الا بالزمان وثبت ان التقدم بالزمان لا يحصل الا مع حصول الزمان
فهذا يقتضي قدم الزمان ثم ثبت في الطبيعيات ان الزمان من لواحق الحركة
التي هي من لواحق الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم الجسم فثبت ان تفسير
حدوث الاجسام بما ذكرتموه يوجب القول بقدم الاجسام فكان

ما ذكرتموه من التفسير باطلا هذا اذا فسرتم المحدث بانه الذي يكون
مسبوقا بالعدم اما اذا فسرتموه بانه الذي يكون مسبوقا بوجود
غيره فنقول ان اردتم به السبق بالعلية او بالذات او بالشرف فالكل
مسلم لان عندنا العالم ممكن لذاته واجب لوجوب علته فتكون تلك العلة
سابقة على العالم بالعلية وبالذات وبالشرف واما بالمكان فباطل بالاتفاق
وبتقدير ثبوته فانه لا ينافي القول بقدم العالم لانه لا يمتنع في اول العقل
وجود موجود فوق هذا العالم بالمكان ويكون دائم الوجود مع دوام
هذا العالم بقي السبق بالزمان فنقول ما ذكرتموه من انه لما كان سابقا على
العالم بالزمان وكان سبقه على العالم سبقا لا اول له فحينئذ يلزم الاعتراف
بان الزمان لا اول لوجوده وحينئذ يلزم المحال المذكور والجواب
عن هذا السؤال هو انا نقيم الدلالة على ان عدم الشي قد يتقدم على وجوده
نوع سادس يغاير هذه الاقسام الخمسة وعلى هذا التقدير فالسؤال
زايل والذي يدل على حصول هذا القسم السادس وجوه الحجة الاولى
ان الزمان امر لا يوجد الا عند فنا اجزايه وتلاحق اقسامه فاذا فني منه
جزء فالجزء الذي يحدث بعده اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما ان لا يكون
والاول باطل لان واجب الوجود لذاته هو الذي لا يكون ماهيته قابلة
للعدم وهذا الجزء الذي حدث الان بعد ان كان معدوما كان قابلا للعدم فيمتنع
كونه واجب الوجود لذاته واذا بطل هذا وجب ان يكون ممكن الوجود
لذاته وكل ما كان كذلك فانه لا يلزم من فرض عدمه من حيث هو هو محال
فلنفرض ان الجزء الاول من الزمان فني ولم يحدث عقيبه جزء اخر من الزمان
فههنا قد حصل العدم بعد الوجود وليست تلك البعدية بالزمان لانا
فرضنا عدم الزمان مطلقا فههنا قد حصلت القبلية والبعدية من غير
اعتبار الزمان واذا عقلنا ذلك فليعقل ايضا حصول القبلية والبعدية
بين وجود الحادث وبين عدمه لا بالزمان ايضا وذلك هو المطلوب
الحجة الثانية لا شك ان الزمان عبارة عن اقسام متلاحقة واجزا متعاقبة

فنقول كل واحد من تلك الاجزاء قد حدث بعد عدمه وكل ما كان كذلك فهو ممكن
لذاته فكل واحد من اجزاء الزمان ممكن لذاته وكل ما كان كل واحد من اجزائه ممكن كان
لذاته كان مجموعه ايضا ممكنا لذاته فثبت ان مجموع الزمان ممكن لذاته وكل ممكن
لذاته فله مؤثر فلمجموع الزمان مؤثر وذلك المؤثر اما موجب او مختار
والاول باطل والا لدام المعلول بدوام ذات العلة فكان يلزم ان يكون
الزمان موجودا مستقر الذات مبرا عن التبدل والتلاحق وكل ما كان
كذلك فهو ليس بزمان فثبت انه لو كان المؤثر في وجود الزمان موجبا
بالذات لزم ان لا يكون الزمان زمانا وذلك محال فثبت ان المؤثر في الزمان
فاعل مختار والفاعل المختار لابد وان يتقدم على فعله فثبت ان فاعل الزمان
متقدم على وجود الزمان وذلك التقدم ليس بالزمان والا لزم ان يكون
الزمان موجودا حال عدمه وذلك محال فهذا نوع من التقدم مغاير
للتقدم بالزمان ومغاير لسائر الاقسام المذكورة وهو المطلوب
الحجة الثالثة الزمان اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا
كان عدمه سابقا على وجوده وذلك السبق ليس بالزمان فقد حصل سبق العدم
على الوجود من غير حصول الزمان وان كان قديما كان استمراره ليس بالزمان
والا لزم افتقار الزمان الى زمان اخر واذا عقل استمرار الشي لا بسبب
الزمان فلم لا يعقل ايضا حدوثه لا بسبب الزمان الحجة الرابعة
وهي انه لا شك في ان الامس متقدم على اليوم فتقدم الامس على اليوم
ليس بالعلية ويدل عليه وجهان الاول ان اجزاء الزمان متشابهة فلو كان
جزء منها علة للثاني لزم كون الثاني علة للاول ولزم كون كل واحد
منها علة لنفسه لما ثبت ان الاشيا المتساوية في الماهية يجب ان يكون
حكمها في اللوازم متساويا والثاني ان العلة واجبة الحصول عند حصول
المعلول فلو كان الجزء الاول من الزمان علة للجزء الثاني منه لزم حصولهما
معا فحينئذ لا يكون الزمان زمانا هذا خلف وبهذا الدليل ايضا ثبت
انه لا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالذات او بالشرف
او بالمكان بقي ان يكون بالزمان فنقول هذا ايضا محال لان التقدم بالزمان

عبارة عن كون المتقدم حاصلا في زمان ما كان المتاخر حاصلا فيه
فحصل زمان اخر يحصل فيه ذلك المتاخر فلو كان بعض اجزاء الزمان
متقدما على البعض بالزمان لزم ان يكون كل جزء من اجزاء الزمان حاصلا
في زمان اخر بحيث يكون احدهما ظرفا للاخر ووعاء له ثم الكلام في اجزاء
ذلك الوعاء كالكلام في الاول فيلزم ان يكون كل زمان حاصلا في زمان اخر الى غير
النهاية ويكون كلها موجودة معا دفعة واحدة وذلك ايضا باطل لوجهين
الاول انه يلزم ان لا تكون هذه الساعة الحاضرة ساعة واحدة بل ساعات
غير متناهية وذلك مدفوع في بديهة العقل والثاني ان مجموع الازمان
الغير المتناهية متقدم على مجموع الايام الحاضرة وتقدم ذلك المجموع على
هذا المجموع بالزمان والظرف مغاير للمظروف فذلك [illegible] الذي هو ظرف
المجموع ووعاء لابد وان يكون خارجا عن ذلك المجموع لوجوب كون الظرف
والوعاء مغايرا للمظروف ويجب ان لا يكون خارجا عنه لوجوب ان
يكون الفرد من افراد الشي داخلا في مجموعه فهذا يقتضي ان يكون الشي الواحد
بالنسبة الى المجموع الواحد داخلا فيه وخارجا عنه وذلك محال فثبت
بهذا البرهان ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض قسم سادس مغاير
للاقسام الخمسة واذا عقل ذلك فليعقل مثله في تقدم عدم الحادث
على وجوده الحجة الخامسة في تقرير هذا المطلوب ان نقول صريح
العقل حاكم بان كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون احدهما سابقا
على الاخر او معه او بعده واما ان يكون خارجا عن الاقسام الثلثة فهذا
غير معقول بل هو مدفوع في بديهة العقل اذا ثبت هذا فنقول
الباري والعالم لابد وان يكون على احد هذه الاقسام الثلثة اذا ثبت
هذا فنقول لو كانت القبلية والمعية والبعدية مما لا يحصل الا بسبب الزمان
وقد دللنا على ان ذات الله يمتنع خلوها عن هذه الاحوال الثلثة
فحينئذ يكون ذات الله تعالى مفتقرا في [illegible] بعض لوازمه الى وجود غيره
وكل ما كان مفتقرا في وجوده الى وجود غيره كان ممكنا لذاته فيلزم

ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال فثبت
ان حصول القبلية والمعية والبعدية لا يفتقر البتة الى الزمان وذلك
هو المطلوب الحجة السادسة ان التقدم والمعية والبعدية
ان كان لا يعقل حصولها الا بسبب الزمان فلا شك ان ذلك الشيء الذي حصل
في ذلك الزمان يكون حاصلا مع ذلك الزمان وكونه حاصلا مع الزمان ليس لاجل
زمان اخر فقد عقلنا حصول المعية لا بسبب الزمان واذا عقل ذلك
فلم لا يعقل حصول القبلية والبعدية لا لاجل الزمان فهذا جملة
المباحث في هذا الباب والله اعلم المقدمة الثالثة في شرح
مذاهب الناس في هذه المسألة اعلم ان هذا العالم الجسماني المحسوس
لا شك انه جسم موصوف بصفات مخصوصة فذلك الجسم هو المادة وتلك
الصفات هي الصورة فنقول العالم اما ان يكون محدثا بمادته وصورته
واما ان يكون قديما بمادته وصورته واما ان يكون قديما بمادته ومحدثا
بصورته واما ان يكون محدثا بمادته وقديما بصورته واما ان يتوقف
في هذه الاقسام فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب اما القسم الاول
وهو ان يقال العالم محدث بمادته وصورته فهذا قول اكثر ارباب الملل
والنحل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس واما القسم الثاني وهو ان
يقال العالم قديم بمادته وصورته فهذا قول ارسطاطاليس واتباعه
من المتقدمين والمتاخرين ومنهم ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتفاصيل
هذا المذهب ان الاجسام اما فلكية واما عنصرية اما الاجسام الفلكية
فهي ازلية ابدية في ذواتها وفي جميع صفاتها وهي متحركة حركة واحدة
دائمة متصلة من الازل الى الابد من غير سكون اصلا واما الاجرام العنصرية
فموادها باقية ازلا وابدا واما صورها فهي قابلة للكون والفساد فكل
صورة مسبوقة بصورة اخرى لا الى اول ثم قالوا ان هذه الاجسام
سواء كانت فلكية او عنصرية فهي ممكنة الوجود لذواتها واجبة لاجل
وجوب علتها فيلزم من دوام علتها دوامها واما القسم الثالث وهو
ان يقال هذا العالم قديم المادة محدث الصورة فهذا البحث مبني على

ان المادة الاولى ما هي فقال الجمهور الاعظم من اهل العلم ان المادة الاولى
هي الجسم فالجسم ذات قابلة للصفات المختلفة ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال
الاجسام متماثلة في تمام الماهية والحقيقة وانما يخالف بعضها بعضا بسبب
الصفات القائمة بها ومنهم من قال جسم النار مخالف بالماهية لجسم الارض
فحرارة النار عين ذاته المخصوصة وبرودة الارض عين ذاتها المخصوصة
اما الاولون وهم القائلون بان الاجسام متساوية في تمام ماهياتها فقد اختلفوا
في هذه الصفات التي هي الحرارة والرطوبة واليبوسة فمنهم من قال ان هذه
الصفات عبارة عن وقوع تلك الاجسام على اشكال مخصوصة فالشكل الارضي
هو الذي يحيط به ست مربعات وهو المكعب فانه اذا كان واقعا على
هذا الشكل امتنع كونه غائصا في غيره فذلك هو الكثافة والارضية
والشكل الناري هو الذي يحيط به اربع مثلثات متساويات ومتى كان
كذلك نفذ في غيره براسه الحاد واذا نفذ في غيره لزم ان يفرق اتصال
ذلك الغير وهذا هو الاحراق والتفريق فكل جسم كان شكله هو المكعب
لزم كونه كثيفا وهو الارض وكل جسم كان شكله هو الشكل المذكور لزم كونه
نفاذا في غيره مفرقا لاجزاء ذلك الغير فيكون محرقا مفرقا وهو النار
وكل جسم احاط به ثمان مثلثات كان سريع الانقلاب من ضلع الى ضلع وهو
الهواء وكل جسم احاط به عشرون مثلثة فهو الماء وعلى هذا المذهب فهذه
الصفات اعني النارية والهوائية والمائية والارضية عبارة عن حصول
هذه الاشكال المخصوصة ومن الناس من انكر ذلك وزعم ان هذه الكيفيات
الاربعة اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اعراض زائدة على هذه
الاشكال مغايرة لها وهذا هو القول الاظهر اذا عرفت هذه التفاصيل
فنقول الذين قالوا المادة الاولى هي الجسم وزعموا ان الاجسام متماثلة
في تمام الماهيات فهؤلاء لهم قولان الاول ان الاجسام كانت موجودة
في الازل وكانت خالية عن جميع الصفات ثم انه حدثت الصفات فيها وعلى
هذا التقدير فههنا ايضا احتمالان الاول ان يقال ان الكل كان جسما واحدا
متصلا

ثم انه فصل البعض عن البعض فلا يزال وهذا هو الذي يشعر به قوله تعالى
اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما والثاني
ان يقال ان تلك الاجزا كانت متباينة متفاصلة وعلى هذا التقدير ففيه
ايضا احتمالان احدهما ان يقال ان تلك الاجزا كانت متباينة وكانت واقفة
ساكنة من الازل الى الابد ثم انها تحركت وامتزجت وحدث من امتزاجها
هذا العالم واول التورية مشعر بهذا لانه قال اول ما حدث العالم لان روح الله
هبت في الظلمات وتلك الاجزا الواقفة لا شك انها كانت في الظلمات لان
الظلمة عدم النور فلما حركها الله كان ذلك عبارة عن قوله وروح الله تهب
عليها والثاني ان يقال ان تلك الاجزا كانت متحركة من الازل الى الابد وهذا هو
مذهب ديمقراطيس فانه زعم ان هذه الاجسام المحسوسة متركبة من اجزا
لا تتجزى وكل واحد منها قابل للتجزية الوهمية وغير قابل للتجزية الوجودية
وكل واحد منها على شكل الكرة لان الطبيعة البسيطة لا تقتضي الا شكلا متشابه
الجوانب وهو الكرة والخلا ايضا متشابه الاجزا فلم يكن بان يتخصص كل واحد من
تلك الاجزا في حيز معين اولى من ان يحصل في حيز اخر فلهذا السبب وجب
في كل واحد من تلك الاجزا ان ينتقل من حيز الى حيز فلهذا السبب وجب فيها
ان تكون متحركة لذواتها من الازل الى الابد ثم اتفق في اثنا تلك الحركات
ان تصادمت تلك الاجزا على وجه خاص وتدافعت واعتمد البعض على
البعض فاستدارت على نفسها فذلك المستدير هو الفلك واما الاجسام التي
كانت موجودة في جوف الفلك فكل ما كان منها اقرب الى مقعر الفلك حصلت
السخونة القوية فيه وهو النار والذي كان في غاية البعد عن الفلك وهو الذي
حصل في المركز حصلت البرودة العظيمة فيه والكثافة العظيمة وذلك هو
الارض ثم الذي حصل في جوف كرة النار هو الهوا لان بين النار وبين الهوا
مشابهة ومناسبة والذي حصل فوق الارض هو الما فحصل بهذا الطريق
هذه الامهات الاربعة ثم انها اختلطت وامتزجت بسبب الحركات الفلكية
فتولدت المواليد الثلثة فهذا هو سبب تكون هذا العالم الجسماني على مذهبه

القول الثاني للقايلين بان الاجسام متماثلة في تمام ماهياتها
ان قالوا ان الاجسام كانت موصوفة في الازل ببعض هذه الكيفيات ولا شك
انها تكون قابلة للكون والفساد على هذا المذهب لان الذوات لما كانت
متساوية فكل ما يصح على واحد منها وجب ان يصح على الاخر فالنار يمكن
ان ينقلب ارضا وبالعكس وكذا القول في ساير العناصر ثم اختلف
القايلون بهذا القول فقال بعضهم الاصل هو التراب فاذا تلطف
حصل الما فاذا ازدادت اللطافة حصل الهوا فاذا وصلت اللطافة
الى الغاية حصلت النار وقالت طايفة ثانية بل الاصل هو النار فاذا
تكاثف قليلا حدث الهوا فاذا ازدادت الكثافة حصل الما فاذا بلغت
الكثافة الى الغاية حدثت الارض وقالت طايفة ثالثة الاصل هو البخار
فاذا لطف البخار حصل الهوا فاذا تكاملت اللطافة حصلت النار
واما اذا تكاثف البخار حصل الما واذا تكاملت الكثافة حصلت الارض
وقالت طايفة رابعة الاصل هو الما فلما تحرك الما حصل على وجهه
زبد وارتفع منه دخان فتكونت الارض من ذلك الزبد وتكونت
السموات من ذلك الدخان وذهب الى هذا القول جمع عظيم من اصحاب
الاثار والاخبار وقالت طايفة خامسة الاصل هو الهوا فاذا
تحرك وتسخن حدثت النار واذا تكاثف حدث الما واذا تكاملت الكثافة
حصلت الارض واعلم ان هذه الاقوال متدافعة وكل واحد منها فهو
في نفسه محتمل فهذا تمام الكلام في التفريع على قولنا الاجسام باسرها
متماثلة اما على القول بان الاجسام مختلفة في ماهياتها فانه
يقال جسمية النار جسمية مخصوصة توجب الحرارة لذاتها وجسمية الما
جسمية مخصوصة توجب البرودة لذاتها وعلى هذا التقدير فالكون
والفساد على هذه العناصر ممتنع وهو لا يلزمهم ان يقولوا ان هذه
العناصر الاربعة كانت موجودة في الازل ثم انها لما اختلطت حصل
هذا العالم بسبب اختلاطها وامتزاجها ثم ان القايلين بهذا القول

لهم ايضا قولان منهم من قال ان الكيفيات الاصليه هي هذه الاربعة
اعني الحرارة والبروده والرطوبة واليبوسة اما سائر الكيفيات فهي
كيفيات تحدث بسبب الامتزاج فالخبزيه واللحميه والعسلية والخلية
كيفيات انما حدثت بسبب الامتزاج فهذه الاجسام لما كانت غير
ممتزجه في الازل كانت خالية عن هذه الكيفيات ومن الناس من
قال هذه الكيفيات ايضا اصليه ذاتيه فالخبزيه صفه ذاتيه للخبز
وكذا اللحميه الا ان تلك الاجزا صغيره جدا وتختلط بعضها بالبعض
فلا تظهر هذه الصفات منها لاجل ان اختلاطها بغيرها يوجب كمون
هذه الصفات والطبايع فاذا اتفق سبب اوجب انضمام تلك الاجزا
المتجانسه بعضها الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعه فظن
ان تلك الصفه حدثت وليس الامر كذلك بل هو على الوجه الذي ذكرناه وهولا
هم القايلون بالخليط الذي لا نهاية له وهم اصحاب انكساغورس
فهذا كله تفصيل مذاهب القايلين بان المادة الاولى هي الجسم والله اعلم
القول الثاني قول من قال ان المادة الاولى ليست هي الجسم بل المادة
الاولى شي اخر تحدث الجسميه فيه فذلك الشي هو المادة الاولى والقايلون
بهذا القول اصطلحوا على وجه الاول ان ذات الجسم مركبة من الهيولى
والصورة ومعنى هذا الكلام ان الجسميه والحجميه ليست ذاتا قايمة
بنفسها وانما هي حالة في محل وذلك المحل اذا اعتبرناه من حيث كان موجودا
ليس له حجميه ولا تحيز وكان مجردا عن الحيز والجهة فاذا حلت الجسميه فيه
حصل الجسم المتحيز والقايلون بهذا القول فريقان منهم من قال ان ذلك المحل
موجود قايم بنفسه ليس له تحيز ولا حجميه ولا حصول في الحيز وهذا هو قول
ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وهو مذهب افلاطون وارسطاطاليس
وزعم ان هذه الهيولى عند افلاطون كانت خالية عن الحجمية والجسميه وهي
قديمة ازليه واما الجسمية والتحيز فصفه حادثه ولها اول ومنهم من قال
ان تلك الهيولى ذوات معدومه وهذا هو قول القايلين بان المعدوم شي

القول الثاني للقايلين بالهيولى قول من يقول ان الاجسام انما
تتولد من الكيفيات التي هي الحراره والبروده والرطوبة واليبوسه وفي
الامة قوم يقولون بهذا القول وكذلك في الفرس اقوام يقولون بهذا القول
فهولا قالوا هذه الكيفيات كانت موجوده في الازل ثم انه حدثت الجسمية
فيها فلا جرم حدثت الاجسام البسيطه من مفرداتها والمركبه من
امتزاجاتها والقول الثالث للقايلين بالهيولى ان هيولى العالم هو
النور والظلمة وهما قديمان ثم امتزجا فحدث هذا العالم من امتزاجها
ثم ان كان مذهب هولا ان النور والظلمة من جنس الاجسام كان هذا شعبة
من شعب القول الاول وهو قول من يقول الهيولى الاولى هو الجسم وان كان
مذهبهم ان النور والظلمة ليسا من الاجسام كان هذا قولا خارجا عن
ذلك القول القول الرابع للقايلين بالهيولى ان هيولى هذا العالم
هو الوحدات وهذا القول منسوب الى فيثاغورس وطايفه وتقريره
ان شيا من الماهيات الموجوده في هذا العالم لا ينفك عن الوحده فان كل
ما كان موجودا فلا بد له من تعين وبسبب ذلك التعين وحدة وايضا المعدودات
لها وحده ما ايضا لان العشره عشره واحده والعشرون عشرون واحد
وكذا القول في ساير الاشيا الواحدة والمعدودة فثبت ان كل موجود
فانه يمتنع دخوله في الوجود الا اذا حصلت له الوحدة اما الوحدة
فانها غنية عن جميع الماهيات فانه لما هيه يشير العقل اليها الا والوحدة
~~[illegible]~~ حاصله مفتقره مع عدمها فثبت بهذا ان ما سوى
الوحده فانه مفتقر الى الوحده وثبت ان الوحده غنية عما سواها والغني
متقدم بالرتبه والوجود على المحتاج فثبت ان المادة الاولى لجميع الموجودات
هي الوحدات اذا عرفت هذا فنقول الوحدة ان كانت مجرده عن
الاشارة فهي الوحده وان صارت مشارا اليها فهي النقطه فاذا تركبت
نقطتان حصل الخط واذا تركب خطان حصل السطح واذا تركب سطحان
حصل الجسم بان الجسم اذا احاط به اربع قواعد مثلثات فهو الناس

واذا احاط به ثمان قواعد مثلثات فهو الهوا واذا احاط به عشرون
قاعدة مثلثات فهو الما واذا احاط به ست قواعد مربعات فهو
المكعب وهو الارض واذا احاط به اثنى عشر قواعد مخمسات فهو الفلك اثنى
ثم ان العناصر اذا اختلط بعضها بالبعض حصلت المواليد الثلثة فثبت
بما ذكرنا ان المادة الاولى لحدوث العالم الجسماني هي الوحدات فهذا
المادة محدثة تمام الكلام في تفاصيل مذاهب من يقول العالم الجسماني قديم بحسب الصورة
واما القسم الرابع من التقسيم المذكور في اول هذا الكلام وهو ان يكون
العالم قديم الصفات محدث الذوات فهذا القول معلوم الفساد بالضرورة
واما القسم الخامس وهو التوقف وعدم القطع فهذا مقول
عن جالينوس فانه روى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض
تلامذته اكتب عني اني ما عرفت ان العالم محدث او قديم واني ما عرفت
ان النفس هو المزاج او شي اخر غير المزاج ومن الناس من جعل هذا
طعنا فيه وقال انه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف هذه الاشيا
وانا اقول ان هذا مما يدل على ان الرجل كان منصفا طالبا للحق
فان الكلام في هذه المسلة قد بلغ في العسر والصعوبة الى حيث تضمحل اكثر
العقول فيه والله اعلم المقدمة الرابعة اعلم ان الكتب الالهية
ليس فيها تصريح باثبات ان العالم محدث بمادته وصورته معا وتقريره
ان الالفاظ الموجودة في القران المشعرة بهذا المعنى الفاظ معدودة فاولها
كونه تعالى ربا للعالمين فان اول القران هو قوله الحمد لله رب العالمين ولا يلزم
من كونه تعالى ربا لها ان يكون محدثا لذواتها واعيانها لان رب الشي هو
الذي يربي ذلك الشي ويكون كذلك عناية باصلاح مهماته فمن قال انه تعالى هو الذي
نظم هذا العالم من تلك الاجزا ورتبها على احسن الوجوه والطف الاشكال
فقد اعترف بكونه تعالى ربا للعالمين وثانيها لفظ الخلق قال الحمد لله
الذي خلق السموات والارض واعلم ان الخلق في اللغة هو التقدير والدليل
عليه قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون

ولا شك ان المراد بقوله كن فيكون التكوين والايجاد والاحداث وظاهر الاية
تقتضي انه تعالى خلقه ثم بعد الخلق كونه والخلق الذي يتقدم على التكوين ٥
ليس الا علمه تعالى بانه كيف يكونه على الصفة الفلانية وعلى الصورة الفلانية
حتى يكون اقرب الى الصواب والصلاح فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير
اذا ثبت هذا فنقول ان بتقدير ان تكون الاجزا موجودة في الازل ثم انه تعالى
ركبها على التاليف الاصوب ونظمها على التركيب الاصلح فحسن ان يكون
هذا العالم واقعا بتقديره وتركيبه فيكون خالقا لها فثبت ان لفظ الخلق
لا يفيد كونه تعالى محدثا لذواتها وموجدا لاعيانها واللفظ الثالث
لفظ الفاطر قال تعالى الحمد لله فاطر السموات والارض والفطر في اصل اللغة
هو الشق قال تعالى فارجع البصر هل ترى من فطور اي هل ترى فيه انشقاقا
ويقال فطر ناب البعير اي انشق ذلك الموضع عن ذلك الناب اذا عرفت
هذا فنقول بتقدير ان تكون الاجزا كانت ازلية وكانت عارية عن الصفات كانت
لا محالة ظلمانية لانه لا معنى للظلمة الا عدم النور عما من شانه ان يقبل الضوء
فاذا خلق الله الضوء واخرج طائفة من تلك الاجزا وركب منها هذا العالم
كان هذا المعنى كافيا في اطلاق لفظ الفاطر عليه قال ابن عباس ما كنت
اعرف ان الفاطر ما هو حتى اختصم اعرابيان في بير فقال احدهما انا فطرتها
اي انا احدثتها اذا عرف هذا فنقول انه كان فاطرا لتلك البير لا لاجل
انه احدث تلك الاجزا بل لاجل انه احدث ذلك الشكل والهيئة في تلك الاجزا
وهذا يدل على ان لفظ الفاطر لا يدل على كونه تعالى محدثا للذوات واللفظ
الرابع قوله تعالى والله الغني وانتم الفقرا وهذا ايضا لا يدل على هذا المطلوب
لان العالم محتاج الى الباري في حصول الصفات المخصوصة والنعوت المخصوصة
وهذا القدر يكفي في حصول الحاجة وايضا فالذوات عند القوم ممكنة
لذواتها واجبة بسبب وجوب عللها وهذا يكفي في حصول معنى الحاجة
اللفظ الخامس قوله تعالى هو الاول قالوا والاول هو الفرد السابق
وهذا يدل على انه لم يوجد في الازل مع الله غيره وهذا ايضا لا يفيد هذا المقصود

لانه ليس من شرط كونه اولا ان يكون اولا لكل شي لان اللفظ المهمل في جانب
الثبوت يكفي في حصوله مسماه في فرد واحد وايضا فبتقدير انه يجب
ان يكون اولا لكل ما سواه لكن القوم يقولون العالم ممكن لذاته واجب الوجود
علته والعلة سابقة على المعلول بالعلية وبالذات فيكون اولا لكل ما سواه
بهذا التفسير اللفظ السادس قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون والمراد بقوله كن فيكون نفاذ القدرة والارادة فدل
هذا على انه تعالى يكون الاشيا بقدرته وهذا ايضا لا يدل على هذا المطلوب
لان هذه الاية تدل على ان كل ما اراد الله تكوينه فانه يكون بهذا الطريق
وعلى هذا الوجه فلم قلتم انه تعالى اراد تكوين الذوات وتكوين الاجسام
وهل النزاع الا فيه فثبت بهذه البيانات انه ليس في القران ما يدل على حدوث
الذوات واما التورية فقال في اولها اول ما خلق الله السما والارض
وكانت الارض خربة خاوية وكانت الظلمة على الغمر وريح الله تهب وترف
على وجه الما فقال الله ليكن نورا فكان نورا هذا لفظ التورية فقوله
خلق الله السما والارض لا يدل على ايجاد تلك الذوات والاجزا على ما بيناه
وقوله وكانت الظلمة على الغمر يدل على ان الغمر كان في الظلمة وهذا يجري
قول من يقول ان تلك الاجزا كانت مظلمة لان الظلمة عدم النور عما من شانه
ان يستنير فكون الظلمة سابقة لا محالة على النور وقوله وريح الله تهب
وترف على وجه الما يجري قول من يقول انه تعالى حرك تلك الاجزا بعد ان كانت
ساكنة واظهر فيها النور بعد ان كانت في الازل مظلمة فثبت بهذه البيانات
انه ليس في القران ولا في التورية لفظ يدل على ان هذه الذوات حادثة
بعد عدمها كائنة بعد ان كانت نفيا محضا وسلبا ولا شك ان هذين الكتابين
اعظم الكتب الالهية فلما خلي هذان الكتابان عن التصريح بهذا المطلوب
اوهم ذلك ان هذه المسالة بلغت في الصعوبة الى حيث صارت في محل العفو
فان قال قايل النبوة فرع على الالهية فمن قال بعدم العالم انتهى القدح

في الالهية فكيف يستقيم معه اثبات النبوة فنقول ان لم نقل الذوات
محدثة ان نقول انا لا نستدل بوجود تلك الذوات على وجود الاله القادر
الحكيم بل نقول ان تلك الذوات احتلفت في الصفات فبعضها لطيفة
علوية وبعضها كثيفة سفلية فاختلافها في هذه الصفات لا بد وان يكون
لاجل القادر المختار واذا ثبت وجود الاله بهذا الطريق فحينئذ يمكن
تفريع القول بالنبوة عليه فثبت بما ذكرنا ان اكابر الانبيا صلوات الله عليهم
سكتوا عن الخوض في هذه المسالة وذلك يدل على انها بلغت في الصعوبة
الى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول اليها والله اعلم بالصواب
المقدمة الخامسة القايلون بانه يمتنع كون العالم قديما
ويجب كونه محدثا اضطربوا في ان امكان وجود العالم هل له اول ام لا
فمنهم من قال انه لا اول لهذا الامكان ومنهم من قال له اول اما الذاهبون
الى القول الاول فقالوا الوكذب قولنا لا اول لامكان العالم لصدق نقيضه
وهو انه لا بد لذلك الامكان من اول واذا كان الامر كذلك لزم ان يقال ان
قبل ذلك الاول كان ذلك الامكان مفقودا واذا كان الامكان مفقودا
كان الحاصل اما الوجوب بالذات او الامتناع بالذات فان كان الاول
٥ كان القول بالقدم لازما وان كان الثاني لزم ان يقال العالم كان ممتنع الوجود
لذاته ثم انقلب ممكن الوجود لذاته وهذا باطل والذي يدل عليه وجوه
الحجة الاولى وهو ان كل ما كان ممتنع الوجود لعينه ولذاته امتنع
ان يقبل الوجود البتة لان مقتضى الماهية لا يتبدل ولا يتغير فان كانت
الماهية مقتضية لعدم قبول الوجود وجب ان يكون ابدا كذلك وان كانت
مقتضية لقبول الوجود وجب ان يكون ابدا كذلك فان صدق على العالم الوجود
عليه في بعض الاوقات انه ممتنع الوجود لذاته لصدق عليه هذا الحكم
في كل الاوقات ولما كان الثاني كاذبا كان المقدم ايضا كذلك فان قيل هذا الكلام
انما يتم اذا قلنا الماهيات متقررة حالتي الوجود والعدم حتى يقال
ان تلك الماهية لما اقتضت امرا وجب بقاء ذلك الاقتضا ابدا وهذا بنا
على ان المعدوم شي ونحن لا نقول به

فاذا بلغنا هذا الكلام فنقول الجواب عنه من وجوه الاول ان جميع
العقلا يقولون الجمع بين الضدين ممتنع لعينه ولذاته لا جرم وجب بقا
هذا الامتناع ابدا وان كون الواحد ضعفا للاثنين ممتنع لذاته فوجب بقا
هذا الامتناع ابدا ثم ان احدا من العقلا لم يقل ان الممتنعات اشيا في العدم
بل هي عدمات محضة وسلوب صرفة وليس لها ماهيات ولا اعيان
فاذا عقل هذا فلم لا يعقل ايضا هاهنا ان يقول لو صدق على العالم
في وقت من الاوقات انه ممتنع لعينه ولذاته لوجب ان يبقى هذا الامتناع
ابدا وان كنا لا نقول بان المعدوم شي والوجه الثاني ان وصف العدم
بالامتناع والامكان انما يوجب القول بان المعدوم شي لو ثبت ان الامتناع
او الامكان صفات موجودة اما اذا كانا وصفين عدميين لم يلزم من
اسنادهما الى الماهية قبل وجودها كونها لما هيه ذاتا وعينا بدليل
ان اسناد المحمولات العدمية الى الموضوعات العدمية غير ممتنع البتة
واصلا الوجه الثالث هب ان هذا السوال يتوجه هاهنا الا انا نذكر ذلك
الكلام في صورة لا يتوجه عليها ذلك السوال فنقول لا شك ان قدرة الله
لها صلاحية التاثير في ايجاد العالم فهذه الصلاحية اما ان يكون لها اول
واما ان لا يكون لها اول وليس لكم ايراد ذلك السوال هاهنا لان قدرة الله
صفة موجودة ولا معنى لقدرته الا تلك الصلاحية والا تلك الصحة فثبت
ان هذا السوال مدفوع من كل الوجوه والله اعلم الحجة الثانية
لو كان العالم ممتنعا لذاته في الوقت الاول ثم انقلب ممكنا لذاته في الوقت
الثاني فذلك الامكان اما ان يحدث مع جواز ان لا يحدث او يحدث مع وجوب
ان يحدث فان كان الاول كان امكان حدوث هذا الامكان سابقا على حدوث
هذا الامكان وامكان الامكان يقتضي حصول الامكان فحينئذ كان الشي ممكنا قبل
كونه ممكنا وذلك محال وان كان الثاني وهو انه حدث مع وجوب ان يحدث
فنقول ان هذا غير معقول وبتقدير كونه معقولا فانه يقتضي نفي الصانع
اما انه غير معقول فلان الاوقات متشابهة متساوية فان بتقدير ان يحدث

قبل ذلك الوقت بتقدير يوم واحد لا يصير ازليا واذا كانت الاوقات
متشابهة متساوية كان القول بانه كان يمتنع الحدوث قبل ذلك الوقت
بتقدير يوم واحد ووجب الحدوث في ذلك الوقت بعينه قول خارج
عن العقل واما ان بتقدير صحته فانه يلزم نفي الصانع وذلك لانه لو جاز
ان يقال انه حدث ذلك الامكان في ذلك الوقت بعينه حدوثا على سبيل
الوجوب الذاتي فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان وجود العالم حدث في ذلك
الوقت بعينه حدوثا على سبيل الوجوب الذاتي وحينئذ لا يمكن الاستدلال
بحدوث المحدثات على افتقارها الى الصانع وذلك يوجب نفي الصانع
فثبت ان هذا القول باطل الحجة الثالثة انا توافقنا على
انه تعالى كان قادرا على ايجاد هذا العالم قبل الوقت الذي اوجده فيه
بمقدار الف سنة لان بتقدير ان يتقدم حدوثه على هذا الوقت الذي حدث
فيه بمقدار الف سنة لا يصير ازليا واذا ثبت هذا فالوقت يفرض كونه
اولا لوقت حصول الامكان الا وكان الامكان حاصلا قبله بمقدار اخر متناهي
واذا كان لا وقت يشار اليه الا وقد كان الامكان حاصلا قبله لزم القطع
بانه ليس لهذا الامكان مبدا البتة فوجب القطع بانه لا اول لهذا الامكان
وهو المطلوب والله اعلم الحجة الرابعة لو صدق في وقت من الاوقات
انه يمتنع على قدرة الله تعالى التاثير في المحدثات والتكوين ثم صدق
بعد ذلك على تلك القدرة انه يصح منها التاثير والتكوين فاما ان يحصل هذا التبدل
لامر او لا لامر والقسمان باطلان اما حصوله لا لامر اصلا فهو غير معقول
واما حصوله لامر سوا كان ذلك وجودا بعد عدم او كان عدما بعد وجود
فحصول ذلك التبدل في ذلك الوقت بعينه اما ان يكون واجبا او ممكنا
فان كان واجبا عاد التقسيم الاول فيه وهو ان اختصاص ذلك التبدل
بذلك الوقت المعين من غير سبب كلام لا يقبله العقل وان كان ممكنا
فحينئذ يمكن حصول ذلك التبدل قبل ذلك الوقت وبتقدير حصول ذلك التبدل
قبل ذلك الوقت لزم حصول ذلك الامكان قبل ذلك الوقت واذا كان
كذلك

مِن اثر الشي كان يمكن الوجود مِن اول الوقت وكنا قد فرضناه ممتنعا هذا خلف
فثبت ان القول باثبات اول لهذا الامكان ولهذه الصحة كلام لا يقبله العقل
الحجة الخامسة ان الذي يكون ممتنعا لذاته وجب ان يكون ممتنعا ابدا
والذي يكون ممكنا لذاته وجب ان يكون ممكنا ابدا ولو جاز التغير على
هذه المعاني بحسب لا يبقى للعقل امان في الحكم بجواز الجائزات واستحالة
المستحيلات فلعل الجمع بين الضدين وان كان ممتنعا لذاته فيما مضى فقد يصير
فيه واجبا لعينه ولعل كون الاثنين زوجا وان كان واجبا لذاته فيما مضى فقد
يصير فيه ممتنعا لعينه وبالجملة فالعقل انما يمكنه تركيب المقدمات بناء
على ان ما يكون ممتنعا لعينه وجب ان يكون كذلك ابدا وما كان واجبا لعينه
وجب ان يكون كذلك ابدا فان ادخلنا الطعن والتكذيب في هذه المقدمة بحسب
لا يبقى عند العقل مقدمة يمكنه الجزم بها وذلك دخول في السفسطة ه
واما القائلون باثبات الاول لهذا الامكان فقد احتجوا عليه وقالوا
انه اذا كان لا اول لامكان وجود العالم في نفسه ولا اول ايضا لامكان
تاثير قدرة الله تعالى فيه فعلى هذا التقدير لا امتناع في تاثير قدرة الله تعالى
في وجود العالم من الازل الى الابد واذا كان الامر كذلك لزم القطع بانه لا امتناع
في كون العالم موجودا في الازل ولا امتناع في كونه تعالى موجدا للعالم في الازل
واذا كان الامر كذلك كان القول بان العالم يمتنع ان يكون قديما مع ذلك القول
يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال وايضا فالفعل ماله اول والازل ما لا اول
له والجمع بينهما محال واعلم ان هذا الكلام مشكل جدا وقد اجبنا عنه ٥
في كتاب الاربعين فقلنا انا اذا اخذنا الشي لا بمعنى بشرط كونه مسبوقا بالعدم
فانه مع هذا الشرط لا اول لصحة وجوده ثم لا يلزم من قولنا لا اول لصحة
وجوده مع هذا الشرط صدق قولنا انه يصح ان يكون ازليا لانه مع شرط كونه
مسبوقا بالعدم يمتنع ان يكون ازليا فثبت انه لا يلزم من قولنا انه لا اول
لصحة وجوده قولنا انه يصح ان يكون ازليا واعلم ان هذه المعارضة قوية
واقعة جدا الا ان المسئلة في نفسها مشكلة فانا لما سلمنا انه لا اول لامكان وجودها

كان معناه ان امكان وجودها حاصل في الازل فاذا قلنا انه يمتنع كونه ازليا
كان معناه ان امكان وجوده غير حاصل في الازل فهذا يقتضي الجمع بين النقيضين
وبهذا ان هذه المسئلة صعبة على الكل في الصورة المذكورة لكن كيف اجتمع
فيها صدق القولين مع كونهما متناقضين ولا شك انه في غاية الصعوبة والله اعلم
المقدمة السادسة اعلم انا نذكر دلايل اصحاب القدم اولا ثم نتبعها
بذكر دلايل اصحاب الحدوث واعلم ان العالم الجسماني موجود مركب وكل مركب
فلا بد له من علل اربعة وهي الفاعل والقابل والصورة والغاية فالوجوه
التي تمسك القائلون بالقدم بها انواع ه فبعضها مستخرج من اعتبار
حال العلة الفاعلية وبعضها من اعتبار حال العلة القابلية وبعضها
من اعتبار حال العلة الصورية وبعضها من اعتبار حال العلة الغائية ه
واعلم ان اكثر الوجوه مستخرج من اعتبار حال العلة الفاعلية ثم هذا النوع
من الوجوه بعضها مستخرج من اعتبار حال كونها علة وبعضها من اعتبار
حال كونها قادرا وبعضها من اعتبار حال كونه مريدا وبعضها من اعتبار
حال كونه حكيما وبعضها من اعتبار حال كونه عالما فهذا هو الاشارة الى
ضبط معاقد هذه الوجوه ونحن نذكر كل قسم منها في مقالة ان شا الله تعالى
المقالة الثانية في تقرير الوجوه المستخرجة من اعتبار
حال الفاعلية والموثرية وفيها فصول الفصل الاول في حكاية
الحجة القوية التي لهم في هذا الباب قالوا كل ما لا بد منه في كونه تعالى موجدا
للاشيا ومكونا لها حاصل في الازل ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون موجدا
للاشيا ومكونا لها في الازل اما المقام الاول فالذي يدل على صحته
انه لو لم يكن كل ما لا بد منه في الموجدية والموثرية حاصلا في الازل لصدق
اذن ان المجموع ما كان حاصلا في الازل ثم صار حاصلا فحصول ذلك المجموع
بعد انه ما كان حاصلا اما ان يفتقر الى موثر او لا يفتقر والثاني قول بان يلتفتنا
الحادث عن الموثر وذلك باطل بالاتفاق فيفتقر انه لا بد لحدوث ذلك المجموع
من موثر والكلام في كيفية تاثير الموثر في حدوث ذلك المجموع عايد بتمامه ه

فلزم اما التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال واما الانتهاء الى الاعتراف بان كل ما لا بد منه في الموجدية والموثرية حاصل في الازل
واما المقدم الثاني وهو انه لما ثبت ان كل ما لا بد منه في الموثرية كان حاصلا في الازل فانه يجب صدور الاثر عنه فحصول الدليل عليه وهو ان عند حصول كل تلك الامور اما ان يكون الاثر واجب الصدور عنه مطلقا او لا يكون كذلك والاول هو المطلوب والثاني باطل لانه ان لم يكن الاثر واجب الصدور مع تقدير حصول كل تلك الامور كان ممكن الحصول وكل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض حصوله محال فلنفرض مع حصول كل تلك الامور حصول ذلك الاثر تارة ولا حصوله اخرى فاختصاص احد الوقتين بحصول ذلك الاثر دون الوقت الثاني مع ان حصول ذلك المجموع بالنسبة الى الوقتين على السوية اما ان يتوقف على انضمام قيد زائد اليه او لا يتوقف فان توقف فحينئذ يكون هذا القيد الزائد احد الامور التي لا بد منها في كونه تعالى مصدرا للافعال لكنا كنا قد فرضنا ان جملة الامور الحاصلة قبل هذا القيد كانت كافية في المصدرية هذا خلف وايضا فبعد انضمام هذا القيد اليه اما ان يكون الاثر ممكنا او واجبا ويعود التقسيم الاول فيه واما ان لم يتوقف فان اختصاص احد الوقتين بحصول الاثر فيه دون الوقت الثاني لا يتوقف على انضمام قيد زائد اليه فحينئذ يلزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر لا لمرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا ان كل ما لا بد منه في كونه تعالى موثرا وموجدا حاصل في الازل وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب حصول الاثار في الازل وذلك يفيد المطلوب وهذا هو العمدة الكبرى للقوم في هذه المسئلة والله اعلم فان قيل الكلام على هذه الحجة من وجهين تارة بحسب ذكر الجواب وتارة بحسب ايراد المعارضات اما المقام الاول وهو ذكر الجواب فنقول لم لا يجوز ان يقال ان كل ما لا بد منه في كونه تعالى موثرا وموجدا اما كان حاصلا في الازل لان من جملة تلك الامور كونه تعالى مريدا لاحداث العالم وانه تعالى انما كان يريد احداث العالم في وقت معين فلا جرم فلهذا السبب اختص

حدوث العالم بذلك الوقت فان قلتم فلم اقتضت اراده الله تعالى احداث العالم في ذلك الوقت المعين دون ما قبله او ما بعده فنقول الجواب عنه من وجوه الاول ان نقول لم لا يجوز ان يقال ان اراده الله تعالى او حقيقتها المخصوصة تخصص احداث العالم بذلك الوقت المعين وتلك الارادة ليس لها صلاحية اقتضاء احداث العالم في وقت اخر وعلى هذا التقدير سقط قول القايل لم تعلقت باحداث العالم في ذلك الوقت المعين ولم تتعلق باحداثه في ساير الاوقات لان تلك الارادة لما كانت لحقيقتها المخصوصة يجب تعلقها باحداث العالم في ذلك الوقت المعين وامتنع تعلقها باحداث العالم في غير ذلك الوقت وكان ذلك الوجوب المخصوص والامتناع المخصوص من لوازم ماهية تلك الارادة امتنع قول القايل لم وقعت تلك الارادة على ذلك الوجه المعين دون ساير الوجوه الوجه الثاني في الجواب ان يقال لم لا يجوز ان يقال انما تعلقت ارادة الله باحداث العالم في ذلك الوقت المعين لان احداث العالم في ذلك الوقت اصلح للمكلفين من احداثه في ساير الاوقات فلاجل هذا المعنى اختص احداث العالم بذلك الوقت المعين اقصى ما في الباب ان يقال انا لا نعرف ان ذلك الوقت المعين مختص بمصلحة معينة الا انا نقول عدم علمنا بذلك لا يقدح في حصوله الوجه الثالث في الجواب ان يقال انه تعالى عالم بجميع الجزئيات وهذا يقتضي انه تعالى كان عالما في الازل بان العالم يحدث في الوقت الفلاني بعينه ومعلوم الله تعالى واجب الوقوع ممتنع التغير والارادة لا تتعلق بالمحالات فلاجرم تعلقت اراده الله بايقاع العالم في ذلك الوقت المعين ولم تتعلق بايقاعه في ساير الاوقات الوجه الرابع في الجواب لم لا يجوز ان يقال انما لم تتعلق الارادة باحداث العالم في الازل لان الحدوث عبارة عن الوجود الذي سبقه العدم والازل عبارة عن نفي الاولية والجمع بينهما محال والمحال غير مقدور ولا مراد واذا ثبت هذا ظهر ان حصول الازل مانع من الحدوث فكان الحدوث في الازل محالا فلهذا السبب لم تتعلق ارادة الله باحداث العالم في الازل الوجه الخامس في الجواب لم لا يجوز ان يقال

العالم لما ان حدث كان ممتنع الوجود لعينه ولذاته ثم انقلب ممكن الوجود لعينه ولذاته فلهذا السبب لم يتعلق ارادة الله تعالى باحداثه قبل الوقت الذي احدثه فيه الوجه السادس في الجواب لم لا يجوز ان يقال ان قول القائل لم تعلقت ارادة الله باحداث العالم في هذا الوقت سؤال باطل لان تلك الارادة لو تعلقت باحداث العالم في وقت اخر لا في هذا الوقت لكان ذلك السؤال المذكور عائدا ولما كان ذلك السؤال عائدا على كل التقديرات كان باطلا الوجه السابع في الجواب لم لا يجوز ان يقال القول القائل لم تعلقت ارادة الله باحداث العالم في ذلك الوقت ولم يتعلق باحداثه في الوقت المتقدم على ذلك الوقت انما يصح لو حصل قبل ذلك الوقت وقت اخر وهكذا قبل كل وقت وقت اخر لا الى اول وهذا الكلام انما يصح لو ثبت القول بقدم الزمان وهذا هو عين محل النزاع فان من اعتقد ان الزمان محدث اعتقد انه لم يحصل قبل حصول ذلك الاول وقت اخر البتة وعلى هذا التقدير امتنع ان يقال لم لم يحدث العالم قبل ان حدث لان هذا الكلام انما يصح لو حصل قبل ذلك الوقت وقت اخر فاذا لم يكن الامر كذلك امتنع قول القائل لم لم يتعلق ارادة الله تعالى باحداث العالم قبل ذلك الوقت الوجه الثامن في الجواب ان الارادة لها صلاحية التعلق باحداث العالم في هذا الوقت المعين وصلاحية التعلق باحداث العالم في سائر الاوقات بدلا عن تعلقها بذلك الوقت المعين فان رجحان احد الجانبين على الاخر امتنع ان يتوقف على انضمام مرجح اليه اذ لو كان الامر كذلك لكانت تلك الارادة عند حصول ذلك المرجح واجبة التعلق بذلك المتعلق الخاص وعند فقده ممتنعة التعلق بذلك المتعلق الخاص وحينئذ لا يبقى فرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل المختار ولما كان هذا الفرق معلوما بالضرورة ثبت ان القادر المختار يمكنه ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح اصلا والذي يقوي ما ذكرناه صور كثيرة فاحدها ان الهارب من السبع اذا وصل الى طريقين متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما دون الثاني لا لمرجح وثانيها ان العطشان اذا خير بين شرب قدحين والجائع اذا خير بين اكل رغيفين

فانه يختار احدهما دون الثاني لا لمرجح وثالثها ان الانسان في يده اذا كسر فانه يبتدئ بمعين من جوانب الرغيف الواحد دون سائر الجوانب لا لمرجح واذا عرفت هذه الصور الثلاثة امكنك معرفة الحال في صور اخرى تشابهها الوجه التاسع في الجواب ان يقال انه تعالى خلق العالم اظهارا للقدرة وليستدل به على الحكمة قالوا وهذا هو الجواب المذكور في القرآن وهو قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما فبين انه تعالى انما خلق هذه الاشياء ليستدل بها على كمال الحكمة وكمال القدرة واما تعيين الوقت فغير لازم لانه لما كان الداعي له الى خلق هذه الاشياء هو الاحسان والتفضل والمحسن والمتفضل مختار في تعيين الوقت فلم يكن هذا التعيين محتاجا الى سبب زائد فهذه الوجوه التسعة هي الاجوبة المذكورة عن الحجة المذكورة واما المقام الثاني وهو ما يتعلق بالمعارضات فنقول قصارى الحجة المذكورة ان يقال ان تخصيص احداث العالم بوقت معين مع كون ذلك الوقت مساويا لسائر الاوقات يوجب رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فنقول وهذا المعنى لازم على الفلاسفة وبيانه من وجوه الاول ان جرم الفلك جرم بسيط عند القوم فيكون جميع النقط المفترضة فيه متشابهة فاختصاص نقطتين معينتين من تلك النقط الغير المتناهية بالقطبية دون سائر النقط يوجب رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح الثاني ان جميع المدارات المفترضة في الفلك متساوية لان الفلك جسم بسيط فكما انه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب فكذلك يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب وكذا القول في سائر المدارات التي لا نهاية لها فوقوع الحركة على مدار واحد بعينه مع كونه مساويا لسائر المدارات التي لا نهاية لها يوجب رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح الثالث ان الكوكب مركوز في موضع معين من اجزاء الفلك وجميع الاجزاء المفترضة في الفلك متشابهة لما ثبت انه بسيط فحصول الثقرة التي هي المكان لذلك الكوكب في ذلك الجانب المعين من ذلك الفلك دون سائر الجوانب يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح

السابع ان الفلك المتاز اذا انفصل عن ثخنه فلك خارج المركز فانه سيبقى منه
متممان احدهما من داخل والاخر من خارج والمتمم يكون مختلف الثخن لا محالة
وذلك المتمم في نفسه جسم بسيط والبسيط له طبيعة واحدة ثم ان تلك الطبيعة
اقتضت في احد جانبي ذلك المتمم ثخنا عظيما وفي الجانب الاخر منه رقة عظيمة
وذلك يقتضي رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح الخامس ان الفلك جسم
متشابه الاجزاء والطبيعة ثم ان تلك الطبيعة اقتضت حصول سطح محدب
في الخارج وحصول سطح مقعر في الداخل والسطح المحدب يخالف السطح المقعر
في امور احدها في كون احدهما محدبا وكون الثاني مقعرا وثانيها في كون المحدب
خارجا والمقعر داخلا وثالثها في كون المحدب اعظم وكون المقعر اصغر
فهاهنا الطبيعة واحدة مع انه حصل هذا النوع من الاختلاف السادس
الفلك جسم ثخين فنفرض في ثخنه اجزاء وفي كل واحد من سطحيه اجزاء اخر
وجملة تلك الاجزاء متشابهة في تمام الماهية بناء على ان الفلك جسم بسيط واذا
كان الامر كذلك كان اختصاص بعض تلك الاجزاء بالوقوع في العمق والبعض
بالوقوع في السطح رجحانا للممكن لا لمرجح لا يقال الفلك جسم واحد متصل
وليس فيه اجزاء بالفعل فسقط ما ذكرتموه لانا نقول قد بينا بالدلايل
القاطعة في مسئلة الجوهر الفرد ان كل ما يقبل القسمة فانه لا بد ان يكون
مركبا من اجزاء كل واحد منها يكون متمايزا عن صاحبه امتيازا بالفعل واذا
كان كذلك فقد سقط هذا العذر السابع ان بديهة العقل حاكمة بانه حصل
خارج العالم احياز لا نهاية لها فانا نعلم بالضرورة ان الجانب الذي يحاذي
القطب الشمالي مغاير للجانب الذي يحاذي القطب الجنوبي وهذا الامتياز
في تلك الجوانب امر يشهد به صريح العقل لا يقال الحاكم بهذا المعنى هو فطرة
القوة الوهمية لا فطرة القوة العقلية لانا نقول ان هذا الكلام يوجب
القول بالسفسطة لانا اذا وجدنا من صريح الفطرة حكما جزما
لا شبهة فيه البتة وجب علينا ان نحكم بصحته اذ لو قلنا انه حصل عندنا
قوة وهمية لا نجوز قبول حكمها وقوة عقلية يجب قبول حكمها فعلمنا

بان هذا الحكم الجزم حكم الوهم لا حكم العقل لا يكون معلوما بالبديهة بل بالنظر
فحينئذ لا يصير حكم العقل مقبولا الا بعد هذا الفكر الذي لا يعرف الا بالنظر
وعلى هذا التقدير فانه يتوقف صحة البديهيات على صحة النظريات لكن
من المعلوم بالبديهة ان صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات فحينئذ
يتوقف كل واحد منهما على الاخر وذلك دور وهو باطل فعلمنا ان قول القايل
ان هذا الجزم مقتضى الوهم الكاذب لا مقتضى العقل الصادق يوجب السفسطة
وذلك باطل فثبت ان كل ما جزمت الفطرة الاصلية به كان حقا وصدقا لكن
الفطرة الاصلية جزمت بان الجانب الذي يلي القطب الشمالي متميز عن الجانب
الذي يلي القطب الجنوبي فهذا يوجب القطع بصحة احياز لا نهاية لها
خارج العالم واذا ثبت هذا فنقول وقوع كرة العالم في بعض جوانب ذلك
الخلا دون البعض يكون رجحانا لا لمرجح الثامن ان النطفة اما ان تكون جسما
بسيطا او لا تكون فان كان الاول فنقول القوة المصورة عند القوم قوة عديمة
الشعور والادراك فمتى اثرها في حصول الصورة القلبية في بعض اجزاء
تلك النطفة وحصول الصورة الدماغية في الجزء الاخر منها يكون رجحانا لاحد
طرفي الممكن لا لمرجح وان كان الثاني وهو ان لا تكون النطفة جسما بسيطا فنقول
اذا لم يكن بسيطا كان مركبا والمركب مركب عن البسايط فكل واحد من تلك البسايط
اذا لم يكن عنه عضو وجب ان يكون ذلك العضو كرة لان تاثير القوة الخالية
عن الشعور والادراك في المادة البسيطة لا يكون الا تاثيرا واحدا وحيث لم يكن
الامر كذلك بل حصلت اشكال مختلفة ومخالفة لشكل الكرة فحينئذ يلزم منه
رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح التاسع لو لزم من حصول المؤثر
التام حصول الاثر معه بحيث يمتنع انفكاك ذلك المؤثر عن ذلك الاثر لزم ان يكون
ذلك المؤثر ممكن الوجود لذاته وهذا محال فذاك محال بيان الشرطية انا نشاهد
ان هذه الصور والاعراض قد تبطل بعد وجودها واذا كان كذلك فحينئذ
يلزم من عدمها عدم لوازم تلك المؤثرات ويلزم من عدم اللازم عدم الملزوم ينتج
انه يلزم من عدم هذه الصور والاعراض عدم مؤثراتها ثم ذلك المؤثر

اما ان يكون واجبا لذاته او كان ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته فحينئذ يلزم
من عدم هذه الصور والاعراض عدم الموجود الذي هو واجب الوجود لذاته لكن
كل ما كان قابلا للعدم لم يكن واجب الوجود لذاته فثبت ان الواجب لذاته ليس
واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان المؤثر في هذه الصور والاعراض المزايلة
اشيا ليست واجبة الوجود لذواتها بل كانت ممكنة لذواتها فنقول فيلزم
من عدم هذه الاثار والصفات عدم ما كان مؤثرا فيها فعدمه لا بد وان يكون
ايضا للعدم مؤثره ولا بد ان يكون عدم كل معلول اسفل العدم علته التي هي
فوقه حتى ينتهي الى العلة الاولى وحينئذ يلزم من عدم هذه الاثار عدم ذاته
وذلك باطل فثبت انه لا يلزم من حصول المؤثر التام وجوب حصول الاثر معه
واجاب الشيخ الرئيس عن كلام يشبه هذا السؤال وذلك لانه قال في كتاب
الاشارات انه يلزم من فرض ارتفاع المعلول ارتفاع العلة لا على معنى
ان ارتفاع المعلول علة لارتفاع العلة بل على معنى ان ارتفاع المعلول يدل
على ان العلة ارتفعت اولا حتى لزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول وعلى
هذا التقدير فقد اندفع السؤال واعلم ان ابا الحسين البصري ذكر ايضا
هذا الجواب في كتاب التصفح وارتضاه واقول انه مرّ بي زمان طويل
وكنت اظن ان هذا الجواب حق ثم لاح لي انه ضعيف وان السؤال باقي
وتقريره ان نقول هب ان ارتفاع المعلول لا يوجب ارتفاع العلة بل يكشف
عن ان العلة ارتفعت اولا حتى لزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول الا انا نقول
انا نشاهد ان هذه الصور والاعراض قد تعدم بعد وجودها فوجب ان يدل
ارتفاعها وزوالها على ان علتها قد ارتفعت وزالت حتى لزم من ارتفاع
علتها ارتفاعها واذا كان الامر كذلك فارتفاع هذه الصور والاعراض يدل
على ارتفاع عللها وارتفاع عللها يدل على ارتفاع علل عللها ولا يزال
يدل عدم كل علة نازلة على عدم العلة الفوقانية فوجب ان يتادى اخر الامر
الى ان يدل ارتفاع هذه الصور والاعراض اما على ارتفاع ذات العلة الاولى
او على ارتفاع قيد من القيود المعتبرة في كونه علة لما بعده وعلى التقديرين

فانه يلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته قابلا للفنا
والعدم وذلك محال واذا بطل هذا ثبت انه لا يلزم من وجود العلة التامة
المستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في العلية كون المعلول موجودا معه وذلك
يبطل اصل الحجة المذكورة العاشر ان نقول ان لزم من دوام العلة دوام
المعلول لزم من دوام ذلك المعلول دوام معلول ذلك المعلول ثم الكلام في
المعلول الثالث كما في المعلول الثاني والاول وعلى هذا التقدير لزم من دوام
وجود العلة الاولى دوام وجود جملة الموجودات حتى لا يحصل في العالم شي
من التغيرات البتة ومعلوم ان ذلك باطل واعلم ان الفلاسفة اجابوا عن
هذا السؤال بان المبدأ الفياض موجود ازلا وابدا الا انه يشترط فيضان كل حادث
عنه انقضا الحادث الذي كان موجودا قبله فلهذا السبب قلنا انه يجب
ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول والعلة الموجبة للكل
المؤثرة في حصول الكل هو ذلك القديم قالوا والذي يقرر ان الامر كذلك ان الحركات
اما طبيعية واما قسرية واما ارادية والمعنى الذي ذكرناه حاصل في كل
هذه الاقسام الثلثة اما الحركات الطبيعية فهي مثل نزول الحجر من فوق
الى اسفل وتقريره ان الموجب لذلك النزول هو الثقل الحال في جوهر الحجر
وذلك الثقل باق في جميع الاوقات غير متبدل الا ان تاثيره في ايجاب كل جز
من اجزا تلك الحركة مشروط بانقضا الجز المتقدم وذلك لانه لولا ان ذلك
الجسم انتهى بحركته المتقدمة الى ذلك الحد المعين من المسافة والا لامتنع
كون الثقل القائم به موجبا لانتقاله من ذلك الحد المعين الى حد اخر فالموجب
لكل جز من اجزا تلك الحركة هو ذلك الثقل اما شرط كون ذلك الثقل مؤثرا
في ذلك الجز المعين من الحركة هو وصوله بالجز المتقدم من الحركة الى ذلك
الحد المعين من المسافة واما في الحركات القسرية فالامر ايضا كذلك
وذلك لان الانسان اذا رمى الحجر الى فوق فقد اودع فيه قوة توجب صعود ذلك الحجر
الى فوق قسرا فالموجب لجميع اجزا تلك الحركة القسرية هو تلك القوة والقوة باقية
مع جميع اجزا تلك الحركة الا ان تاثير تلك القوة في الجز المعين من تلك الحركة مشروط
بانتهايه بالجز المتقدم من الحركة الى ذلك الحد المعين

واما في الحركات الاختيارية فالامر ايضا كذلك لان الانسان اذا اراد
ان يذهب الى البلد الفلاني لتجدد غرض فيه يطالبه بالذين فهذه الداعية هي
الموجبة لانتقاله من هذا البلد الى ذلك البلد وهذه الداعية باقية مع جميع
الاجزاء الحاصلة في تلك الحركة الا ان الخطوة المتقدمة شرط لكون تلك الداعية
مؤثرة في حصول الخطوة الثانية فانه لولا ان ذلك الحيوان انتهى بسبب
الخطوة الاولى الى ذلك الحد المعين من المسافة والا لامتنع كون تلك الداعية
موجبة لانتقاله من ذلك الحد المعين الى حد اخر فثبت بهذا ان المؤثر في
جميع هذه الحوادث موجود باقي من اول جميع جهات التغيرات الا ان
تاثيره في حدوث كل حادث متاخر مشروط بتقدم الحادث المتقدم وهذا
يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول وعند هذا قالوا
ظهر انه لو انقطع حدوث الحوادث لحظة واحدة لامتنع حدوث الحوادث
بعد ذلك ابدا وظهر انه لا يمكن اسناد الحوادث المتعاقبة الى المؤثر القديم
الا بهذا الطريق قالوا وهذا طريق معقول ليس على مذهبنا ولم يتيسر
لاحد من ارباب المذاهب سوانا ان يذكر دليلا على شرف قولنا وقوة
كلامنا قال المتكلمون المحققون لا شك انكم بالغتم في التدقيق والتحقيق
الا ان البحث الغامض باقي بعد كل ما ذكرتم وذلك لانا نقول لا شك ان العلة المؤثرة القديمة
ما كانت موجبة لهذا الحادث المعين حال ما كان الحادث المتقدم عليه
موجودا ثم صارت في الوقت الثاني موجبة لهذا الحادث فصيرورة
تلك العلة المؤثرة موجبة لهذا الحادث بعد انها ما كانت كذلك حكم حادث
فهذا الحكم الحادث اما ان يفتقر الى مؤثر واما ان لا يفتقر اليه فان كان الثاني
فقد حدث امر من الامور لا لمؤثر واذا عقل هذا في البعض فليعقل
مثله في الكل وهذا يوجب استغناء الممكن المحدث عن المؤثر وهو محال
واما القسم الاول وهو ان يقال حدوث تلك المؤثرية والموجبية لا بد له
من علة فذلك المؤثر اما ان يكون عدما او وجودا فان كان الاول وهو ان يقال
المؤثر في حدوث هذه المؤثرية عدم ذلك الحادث السابق فهذا باطل لانه

لو جاز اسناد المعلول الموجود الى العدم المحض في بعض الصور فلم لا يجوز
مثله في ساير الصور واذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود شيء
من الممكنات على مؤثر موجود واما القسم الثاني وهو ان يقال تلك المؤثرية
الحادثة لا بد لها من مؤثر موجود فنقول ذلك الموجود اما ان يقال
انه هو الذي كان متقدما عليه او يجب ان يكون مقارنا له فان كان الاول
فلم لا يجوز مثله في ساير الحوادث وحينئذ يلزم تجويز ان يقال المقتضي لوجود
كل حادث حادث اخر سابق عليه انقضى وفي الباب ان يقال هذا يوجب
حدوث حوادث لا اول لها الا انا نقول هذا غير ممتنع عند جميع الفلاسفة
بل هذا عين مذهبهم وصريح معتقدهم واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمكن
الاستدلال بوجود هذه الممكنات على وجود واجب الوجود واما ان
قلنا ان تلك المؤثرية المتجددة لا بد لها من مؤثر موجود يكون حاصلا معها
فذلك المؤثر ان كان هو الذي فرضناه اثر اله لزم الدور وان كان موجودا
اخر لزم وقوع التسلسل في اسباب ومسببات لا نهاية لها يحصل
دفعة واحدة وذلك محال فظهر بهذا التقسيم الذي يقتضي ان حدوث الحوادث
٥ اليومية لا بد فيها من التزام احد امور خمسة اولها وقوع الحادث لا عن
مؤثر وثانيها اسناد الاثر الموجود الى مؤثر معدوم وثالثها اسناد
الاثر الموجود في الحال الى مؤثر كان موجودا قبل ذلك ورابعها التزام
الدور وخامسها التزام التسلسل ومتى التزم الفيلسوف واحدا من هذه
٥ المقدمات الخمس فسد عليه دليل اثبات الصانع فهذا سوال قاهر
وهذا المقام وهاهنا اخر الكلام في ايراد السوالات على الدلالة التي ذكرها
للفلاسفة والله اعلم قالت الفلاسفة اما الجوابات التسعة
التي ذكرتموها فالكلام عليها من وجهين الاول ان نقول حاصل هذه
الاجوبة التسعة يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما لا بد منه في ايجاد
العالم ما كان حاصلا في الازل او ان الممكن لا يحتاج الى المرجح اما الجواب
الاول فلانكم قلتم ان ارادة الله تعلقت بايجاد العالم في ذلك الوقت المعين

ثم ان ذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل فلا جرم ان العالم انما لم يوجد في الازل لان حضور ذلك الوقت شرط لحدوث العالم وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل ففات التخليق والايجاد لفوات شرطه واما الجواب الثاني فهو ان شرط دخول العالم في الوجود حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل فلم يحصل العالم لفوات شرطه واما الجواب الثالث فهو ان الوقت الذي علم الله ان العالم يوجد فيه شرط لحدوث العالم فيه وذلك الوقت ما كان حاضرا في الازل فالعالم لم يوجد لان شرطه ما كان حاضرا واما الجواب الرابع فهو ان انقضاء الازل شرط لحدوث العالم وذلك الشرط ما كان حاصلا في الازل ففات الايجاد لفوات الشرط واما الجواب الخامس فهو ان كون العالم ممكن الوجود شرط لصدوره عن المؤثر وهذا الامكان ما كان حاصلا في الازل ففات حدوث العالم لفوات شرطه واما الجواب السادس فحاصله يرجع الى انه وقع في ذلك الوقت المعين مع جواز وقوعه في سائر الاوقات لا لمخصص ولا لمرجح فهاهنا التزام ان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر وقع لا لمرجح واما الجواب السابع فحاصله راجع الى ان جواز التقديم مشروط بحصول الوقت فلما ذلك ولم يحصل الوقت امتنع حصول التقديم ففات الاحداث قبل ذلك لفوات شرطه واما الجواب الثامن فحاصله راجع الى انه يمكن رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهكذا القول في الجواب التاسع فثبت ان هذه الجوابات التسعة راجعة اما الى القول بان الممكن المتساوي يستغني عن المرجح والمؤثر واما الى القول بان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل الا انا نقول القول بان الممكن يستغني عن المؤثر قول باطل وجهل الاول انه مقدمة بديهية اولية فالقدح فيه قدح في البديهيات والثاني انا اذا حكمنا بان الممكن قد يترجح احد طرفيه على الاخر لا لمرجح اصلا فحينئذ لا يمكننا ان نستدل بحدوث المحدثات وبامكان الممكنات على افتقارها الى مرجح

مؤثر وحينئذ ينسد علينا باب اثبات الصانع واما القول بان ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل فقد ابطلناه حيث ذكرنا ان مجموع ما لا بد منه في المؤثرية ان لم يكن حاصلا في الازل ثم صار حاصلا فلا بد من المحدث فان قلنا انه حدث لا عن موجد عاد المحال المذكور وان قلنا انه حدث لمؤثر عاد التقسيم في كيفية تاثير المؤثر في تحصيل ذلك المجموع فثبت ان هذه الاجوبة التسعة ليست اجوبة عن تلك الحجة البتة واصلا واعلم ان قولنا كل ما لا بد منه في المؤثرية يدخل فيه ذات المؤثر والشرائط المعتبرة في مؤثرية المؤثر وزوال جميع الموانع وحضور الوقت الموافق وحضور المصالح المعتبرة والاجوبة التسعة مشتركة في ان احد هذه الامور المعتبرة ما كان حاصلا في الازل فهذا البحث شريف عالي المقدار ثم الذي يبين ضعف كل واحد من تلك الجوابات اما الجواب الاول وهو قوله ان تعلق ارادة الله باحداث العالم في ذلك الوقت المعين واجب والواجب غني عن العلة فنقول هذا الكلام باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان ارادة الله اذا اقتضت احداث العالم في ذلك الوقت المعين كان حضور ذلك الوقت المعين احد الامور التي عند حضوره تتم المؤثرية والموجدية فنقول ذلك الوقت ان كان حاضرا في الازل وجب حصول الاثر في الازل وان لم يكن حاضرا كان احد الامور المعتبرة في كونه تعالى موجدا للعالم غائبا لكنا بينا بالبرهان القاطع ان كل الامور المعتبرة في مؤثرية الله تعالى في وجود العالم قد كان حاضرا في الازل الحجة الثالثة في بيان فساد هذا الجواب ان يقول ارادة الله تعالى اما ان يقال انها صالحة لاقتضاء احداث العالم في سائر الاوقات او غير صالحة الا لاقتضاء احداث العالم في ذلك الوقت المعين فان كان الاول فحينئذ تكون نسبة تلك الارادة الى اقتضاء احداث العالم في ذلك الوقت كنسبتها الى اقتضاء احداث العالم في سائر الاوقات واذا كان الامر كذلك فحينئذ اقتضاء تلك الارادة احداث العالم

في ذلك الوقت دون سائر الأوقات لكون اعتراف بأن كان قد حصل
الرجحان لا عن مرجح فقد جوزتم حصول رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر
لا لمرجح وذلك باطل وإن احوجتموه إلى مرجح عاد البحث ثم إن ذلك المرجح
هل هو صالح للطرفين أو غير صالح إلا للطرف الواحد وأما إن كان الحق هو
القسم الثاني وهو أن تلك الإرادة معينة لاقتضاء احداث العالم في ذلك الوقت
المعين وليس لها صلاحية اقتضاء احداث العالم في سائر الأوقات فحينئذ
لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا بل كان موجبا بالذات لهذا الأمر المعين
فإن ذاته مستلزمة لتلك الإرادة وتلك الإرادة مستلزمة لإحداث العالم
في ذلك الوقت المعين ومستلزم المستلزم مستلزم فتكون ذات الله
مستلزمة لإحداث العالم في ذلك الوقت المعين وليس له إمكان احداثه
في وقت آخر ولا معنى للموجب إلا ذلك وهذا القدح في قولكم إن إله العالم
فاعل مختار والحجة الثالثة في بيان ضعف هذا الكلام أن نقول إن تلك
الإرادة لما اقتضت احداث العالم في ذلك الوقت المعين فذلك الوقت
المعين هل هو حاضر في الأزل أو غير حاضر في الأزل فإن كان حاضرا في الأزل
لزم حصول الأثر لا محالة في الأزل وإن كان غير حاضر في الأزل فذلك
الوقت المعين أمر حادث فلا بد وأن يكون حدوثه بإحداث الله تعالى
أنه تعالى أراد احداث ذلك الوقت في غيره أن يختص احداثه بوقت معين
أو يقال إنه أراد احداثه بشرط أن يختص احداثه بوقت معين فإن كان
الأول لزم أن يكون ذلك الوقت حاصلا في الأزل وحينئذ يعود ما ذكرنا
من أنه يلزم قدم الأثر وإن كان الثاني وهو أنه تعالى أراد احداث ذلك الوقت
في وقت آخر معين لزم افتقار ذلك الوقت إلى وقت آخر ولزم التسلسل
ثم ذلك التسلسل إن وقع دفعة واحدة فهو محال لما ثبت أن القول
بإثبات أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة محال وإن كان بحيث
يكون كل واحد منها مسبوقا بآخر لا إلى أول كان هذا قولا بأنه تعالى موجد
لهذه الحوادث من الأزل إلى الأبد وهو المطلوب والحجة الرابعة

هي أن تلك الإرادة لما لم تقتض احداث العالم فيما قبل ذلك وإنما اقتضت
احداث العالم في ذلك الوقت المعين فهذا يوجب أن يكون وقت الفعل
متميزا عن وقت الترك بخاصية لأجلها اقتضت الإرادة ايقاع الفعل
فيه لا في غيره وذلك يقتضي قدم الأوقات والخصم لا يقول به والحجة
الخامسة أن نقول إن ذلك الوقت إما أن يكون مساويا لسائر الأوقات في
تمام الماهية أو لا يكون فإن كان الأول كانت نسبة تلك الإرادة إلى ذلك الوقت
كنسبتها إلى سائر الأوقات ضرورة أن المتماثلات يجب استواؤها في جميع
الأحكام وحينئذ يبطل القول بأن تعلق الإرادة بإحداث العالم في ذلك الوقت
واجب وأن تعلقها بإحداث العالم في غير ذلك الوقت ممتنع فالكلام باطل
وإن كان الثاني وهو أن كل جزء من أجزاء الزمان فإنه مخالف بالماهية للجزء الآخر
فحينئذ يلزم أن يكون مرور الوقت عبارة عن تعاقب تلك الحوادث
المختلفة وتنوعها إلى تلك الكيفيات المتلاصقة وهذا عين القول بأن كل حادث
مسبوق بحادث آخر لا إلى أول والحجة السادسة أنا سنبين
بالوجوه الكثيرة أن قولنا إنه تعالى أراد في الأزل أن يحدث العالم لا يزال
في الوقت المعين معناه أنه تعالى كان في الأزل قد عزم على الإيجاد في لا يزال
وسنبين أن الإيجاد والتكوين لا يمكن إلا بالقصد إلى الإيجاد ونبين أن
ماهية العزم مخالفة لماهية القصد ونبين أن العزم على الفعل يمتنع
أن يبقى بعينه قصدا إلى الفعل وأنه لا بد من الاعتراف بأنه يبطل ذلك
العزم وأنه يحدث القصد وعند هذا يظهر فساد قول من يقول إن ذلك
العزم يكفي في احداث العالم في الوقت المعين فهذا جملة الدلائل المذكورة
على إبطال الجواب والله أعلم وأما الجواب الثاني وهو قولهم إنما اختص
حدوث العالم بذلك الوقت المعين لأجل أن احداث العالم في ذلك الوقت
أصلح وأنفع للمكلفين فنقول هذا الجواب أيضا في غاية الضعف والذي
يدل عليه وجوه الحجة الأولى أن الوقت المشتمل على المصلحة الراجحة
هل كان حاصلا في الأزل أو ما كان حاصلا فإن كان حاصلا لزم حصول الفعل
في الأزل

وان قلنا انه ما كان حاضرا في الازل مع ان ذلك الوقت احد الامور المعتبرة
في المؤثرية فحينئذ يكون هذا قولا بان كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثرا
في الفعل ما وجد له ما كان حاصلا في الازل لكنا بينا بالدليل ان ذلك
باطل الحجة الثانية ان نقول هب ان ذلك الوقت اختص بهذه الزيادة
من المصلحة الا انا نقول اختصاص ذلك الوقت بتلك الزيادة من المصلحة
هل يقتضي وجوب تخصيص احداث العالم بذلك الوقت او لا يقتضي وجوب
هذا التخصيص فان كان الاول فحينئذ يكون الله العالم موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار وان كان الثاني فنقول فعلى هذا التقدير لا يمتنع مع
اختصاص ذلك الوقت المعين بهذا النوع من المرجح ان لا يحدث العالم
في ذلك الوقت لان كل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
فلنفرض مع حصول هذا المرجح تارة حصول هذا الاختصاص وتارة
لا حصوله فامتياز الحصول عن اللاحصول ان توقف على انضمام مرجح
اليه فحينئذ لا يكون مجرد اختصاص ذلك الوقت بذلك القدر من المصلحة
كافيا في حصول الرجحان وان لم يتوقف على انضمام مرجح زائد اليه فحينئذ
يلزم رجحان احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر لا لمرجح وهو محال
الحجة الثالثة في ابطال هذا الكلام ان نقول اختصاص ذلك الوقت
بتلك المصلحة الراجحة اما ان يكون لذات ذلك الوقت او لشيء من لوازمه او
لا لذاته ولا لشيء من لوازمه والاول باطل من وجهين الاول انه لما كان
ذلك الوقت المعين موجبا لذلك الاثر الخاص وساير الاوقات لم يكن كذلك
لزم ان يكون هذه الاوقات ماهيات مختلفة وحقايق متباينة لان
الاختلاف في اللوازم يدل على الاختلاف في الملزومات وحينئذ يلزم
ان يكون الاوقات عبارة عن حوادث متعاقبة وامور متلاصقة متلاحقة
فيكون هذا قولا بان كل حادث مسبوق بحادث اخر لا الى اول الثاني
انه لما كان للوقت المعين صلاحية اقتضاء الاثر المعين لذاته وهو
المصلحة المعينة كان هذا حكما بان الوقت المعين صالح لان يكون علة

مقتضي
للاثر المعين واذا كان هذا جايزا علم انه لا يجوز ان يكون الوقت المعين
علة لحدوث الحوادث المعينة واذا كان هذا محتملا علم انه لا يجوز ان
يكون المقتضي لحدوث العالم في الوقت المعين هو ذلك الوقت المعين
وحينئذ يلزم نفي الصانع وهو باطل واما القسم الثاني وهو ان يقال المقتضي
لحدوث تلك الخاصية المعينة لازم من لوازم ذلك الوقت فكل ما ذكرناه
في ابطال القسم الاول فهو عايد هاهنا لان هاهنا قد جعلنا ذلك الوقت
علة لتلك الخاصية وجعلنا تلك الخاصية علة لتلك المصلحة واما القسم الثالث
وهو ان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية لما لم يكن لذاته ولا لشيء من لوازم
ذاته فحينئذ يكون اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة من الجايزات فكل
ما ذكرناه في اختصاص ذلك الوقت بحدوث العالم فيه فانه عايد في
اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة فثبت بما ذكرنا ان هذا الجواب فاسد
الحجة الرابعة في ابطال هذا الجواب ان نقول هذا الكلام بنا على انه تعالى
لا يفعل الافعال الا وفق مصالح العباد وقد سبق الكلام المستقصى في على
ابطال هذا الاصل الحجة الخامسة في ابطاله ان نقول هب انه تعالى يراعي
المصالح الا ان من المعلوم بالضرورة انه تعالى لو قدم خلق العالم على الوقت
الذي خلقه فيه بجزء من الف جزء من لحظة واحدة او اخر خلقه عن ذلك الوقت
بهذا القدر من الوقت فانه لا يتفاوت شيء من مصالح المكلفين البتة لا سيما
اذا علمنا ان الله تعالى لا يطلعهم على ذلك القدر من التفاوت ولا يوقفهم
عليه ولو انه زاد في مقدار الفلك الاعظم جوهرا فردا او نقص هذا المقدار
عنه فانه لا يتفاوت شيء من مصالح المكلفين البتة فثبت ان هذا الذي قالوه
فاسد الحجة السادسة ان كل مصلحة يمكن عودها الى واحد من المكلفين
فتلك المصلحة لا معنى لها الا ايصال نفع في الدنيا او في الاخرة اليه ولا معنى
للنفع الا اللذة او السرور او دفع الالم والغم وكل ذلك فان الله تعالى
قادر على ايصاله الى المكلف سواء خلق العالم في ذلك الوقت او خلقه في
وقت اخر فثبت انه لا يختلف احوال الخلق في المصالح والمفاسد بسبب

حدوث العالم في الوقت المعين وعدم حدوثه في ذلك الوقت فقد ظهر
بهذه البيانات ضعف هذا الجواب والله اعلم واما الجواب الثالث
وهو قولهم انه تعالى انما خصص احداث العالم بذلك الوقت لانه تعالى
علم في الازل ان العالم يحدث في ذلك الوقت وخلاف معلوم الله ممتنع
الوقوع فنقول هذا الجواب ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه الاول
ان نقول ان على مساق كلامكم يكون حصول ذلك الوقت الذي علم الله تعالى
ان العالم يحدث فيه احد الامور التي لا بد منها في حدوث العالم فنقول
ذلك الوقت هل كان حاضرا في الازل او ما كان حاضرا في الازل فان كان
الاول لزم حصول العالم في الازل وان كان الثاني فنقول ان حضور
ذلك الوقت احد الامور المعتبرة في حدوث العالم وانه ما كان حاضرا
فهذا يقتضي ان جملة الامور المعتبرة في كونه تعالى موجدا للعالم ما كانت
حاضرة قلت ان حاصل هذا الجواب يرجع الى هذا الحرف لكنا بالدلايل
القاهرة بينا صحته الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب ان نقول
تعليل الارادة بالعلم باطل وذلك لان العلم يتبع المعلوم ولا يستتبعه
فالعلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه فان كان حدوث العالم مختصا بذلك الوقت
فحينئذ يتعلق علم الله باختصاص حدوث العالم بذلك الوقت واذا ظهر
ان العلم يتبع المعلوم فنقول علم الله انما يتعلق باختصاص حدوث العالم
بذلك الوقت لو كان ذلك الحدوث مختصا بذلك الوقت لكنكم زعمتم ان الحدوث
انما اختص بذلك الوقت لان ارادة الله تعالى اقتضت تخصيص احداث العالم
بذلك الوقت فلو عللنا هذه الارادة بذلك العلم لزم الدور وانه باطل
الوجه الثالث في ابطال هذا الجواب ان نقول ان مع حصول هذا العلم
المخصوص اما ان يكون الارادة صالحة لتخصيص احداث العالم بساير
الاوقات او لا تصلح فان صلحت لم يكن هذا العلم سببا لذلك الاختصاص
وان لم تصلح فحينئذ يكون اله العالم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
وهذا عندكم باطل ويقتضي ثبوته فيلزم قدم العالم واما الجواب الرابع

وهو قولهم انما امتنع حصول الايجاد في الازل لان الازل مانع من الايجاد
فنقول هذا الجواب ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه الاول ان على
هذا التقدير يكون احد الامور المعتبرة في صحة الايجاد هو زوال الازل
فيرجع حاصل هذا الكلام الى ان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا
في الازل لكنا ابطلنا هذا الكلام بالبرهان اليقيني الذي بينا انا سنقيم
الدلايل القاهرة على ان استناد الممكن الى المؤثر ازلا وابدا غير ممتنع
وبينا ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا من هذه العلة ولا شرطا
لهذه العلة وحينئذ يسقط هذا الكلام الثاني انا نقول هذا الازل
الذي جعلتموه مانعا من الايجاد والتكوين اما ان يكون واجب الثبوت
لذاته او ممكن الثبوت لذاته فان كان الاول كان ممتنع الزوال فحينئذ
يلزم ان لا يوجد الفعل ابدا وان كان الثاني فحينئذ يكون ممكنا فيفتقر الى
المرجح وكل مفتقر الى المرجح فانه ليس ازليا عند القايلين بهذا الجواب
فثبت ان مسمى الازل وجب ان لا يكون ازليا وعلى هذا التقدير فان الذي
جعلوه مانعا من الفعل غير حاصل في الازل وذلك هو المطلوب
الرابع ان هذا الذي سميتموه بالازل هل هو وقت متعين في نفسه
موجود في ذاته ام لا فان كان وقتا متعينا في نفسه موجودا بذاته فهو
مشار اليه فهو ليس بازلي بل كل ما يقع فيه فانه يكون واقعا في وقت محدود
له اول فلا يكون المانع من الفعل والتكوين حاصلا وان كان ذلك الوقت
ليس وقتا موجودا في نفسه متعينا في ذاته فهذا مما لا وجود له في الخارج
البتة وانما وجوده في الاوهام والاذهان ومثل هذه الخيالات
والاوهام لا يكون مانعا من الشيء في نفس الامر واما الجواب الخامس
وهو قولهم لم لا يجوز ان يقال العالم كان ممتنع الوجود لعينه ثم انقلب
ممكن الوجود لعينه فنقول هذا ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه الاول
ان امكان العالم احد الامور المعتبرة في كونه تعالى موجدا للعالم فاذا كان
هذا الامكان غير حاصل في الازل لم يكن كل الامور المعتبرة في كونه تعالى

موخرا لما في صلاحية الازل لكنا بينا ان هذا الكلام باطل الثاني
ان ما كان ممتنعا لذاته فانه يستحيل ان ينقلب ممكنا لذاته ويدل عليه وجوه
الاول ان كون الممكن ممكنا اما ان يكون من لوازم تلك الماهية او من
عوارضها فان كان الاول لزم ان يقال الممكن ممكن ابدا وعلى هذا التقدير
فانه يمتنع ان يقال الممتنع لذاته ينقلب ممكنا لذاته وان كان الثاني فحينئذ
يكون الامكان فحينئذ يكون الامكان من عوارض تلك الماهية فتكون تلك الماهية
قابلة لذلك الامكان فان كان من اللوازم فقد حصل المطلوب وان كان من
العوارض كان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل الثاني وهو ان
هذه الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن كل ما سواه اما ان يحصل
فيها نبوة عن قبول الوجود او لا يحصل فيها هذه النبوة فان كان الاول
وجب ان يكون ممتنع الوجود ابدا وان كان الثاني وجب ان يكون ممكن الوجود
ابدا فاما القول بانه يكون ممكنا لذاته في بعض الاوقات وممتنعا لذاته
في غير تلك الاوقات فهو على خلاف صريح العقل الثالث انا لو جوزنا
انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته فلم لا يعقل ان ينقلب الممكن لذاته
واجبا لذاته او ينقلب الممتنع لذاته واجبا لذاته وحينئذ لا يبعد ان يقال
ان المحدث قبل وجوده كان ممتنعا لذاته وعند دخوله في الوجود انقلب
واجبا لذاته وحينئذ لا يمكننا الاستدلال بحدوث المحدثات وامكانها
على وجود واجب الوجود لذاته واما الجواب السادس وهو قولهم
ان ارادة الله تعالى لو تعلقت باحداث العالم في وقت اخر لكان السؤال
المذكور عائدا وهو ان يقال ولم تعلقت ارادته سبحانه باحداث العالم
في ذلك الوقت دون هذا الوقت ولما كان هذا السؤال عائدا على كل
التقديرات كان السؤال ساقطا فنقول هذا الجواب ايضا ضعيف ويدل عليه
وجوه الاول انا نقول ان تاثير قدرة الله تعالى في وجود العالم اما
ان يكون مختصا بوقت معين او لا يكون مختصا بوقت معين والاول باطل
لان حصول ذلك الوقت المعين لذلك الايجاد من غير مخصص يوجب الحكم

برجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم
تعين القسم الثاني وهو ان يقال بان تاثير قدرة الله تعالى في وجود العالم غير
مختص بوقت معين بل هو دائم الحصول في كل الاوقات وذلك يقتضي
كون العالم موجودا ابدا سرمدا وعند هذا نظهر ان المحال غير لازم
على كل الاقسام بل هو لازم على احد القسمين ولما كان هذا القسم مستلزما
للمحال وثبت ان مستلزم المحال محال ثبت ان هذا القسم محال ولزم
منه ان يكون الحق هو القسم الثاني وهو ان يكون تاثير قدرة الله تعالى في وجود
العالم غير مختص بشيء من الاوقات البتة بل هو ثابت ازلا وابدا فثبت ان
هذا الجواب في غاية الضعف فان قالوا كذلك القول بالتاثير الدائم ايضا
باطل لان ايجاد الفعل في الازل محال فنقول هذا عود الى الجواب المتقدم
من كون الازل مانعا عن التاثير وقد سبق الكلام عليه الوجه الثاني
في بيان ضعف هذا الجواب ان نقول ان كان الكلام الذي ذكرتم صحيحا لزمكم
ان تحكموا بان الحادث يحدث لا لموثر وان يترجح الممكن لا لمرجح وذلك لانا اذا
قلنا ليس حدوث هذا الحادث في هذا الوقت اولى من حدوثه في سائر
الاوقات فوجب ان يكون اختصاص هذا الحدوث بهذا الوقت لمرجح
معا ولو انا قدرنا ان هذا الحادث حدث في وقت اخر لا في هذا الوقت
لكان هذا السؤال عائدا فثبت ان هذا السؤال عائد على جميع التقديرات
وما كان كذلك كان سؤالا باطلا فوجب ان يكون طلب هذا المرجح باطلا وان
نحكم بانه يجوز ان يختص حدوث هذا الحادث المعين بهذا الوقت لا لمرجح ولما كان
هذا الكلام باطلا فكذلك الكلام الذي ذكرتموه يجب ان يكون باطلا الوجه
الثالث في دفع هذا الجواب ان نقول لما سلمنا ان هذا الطلب عائد على كل
التقديرات كان ذلك من ادل الدلائل على صحة هذا الطلب وذلك لانا اذا عينا
ان اختصاص الحادث بالوقت المعين مع جواز حصوله قبل ذلك الوقت وبعده
لا بد وان يكون لمرجح فلو قدرنا ان حصل اختصاص حادث بوقت معين
لا لمرجح كان ذلك نقضا على تلك القضية ومبطلا لها اما لما كانت هذه القضية

مطردة سالمة عن النقض كان ذلك مراد الدلايل على صحتها وحينئذ يعود
هذا الطلب على كل التقديرات بما يوجب صحة هذه القضية ولا يوجب
فسادها والجواب السابع وهو قوله ان قول القايل لم حدث
العالم في هذا الوقت ولم يحدث قبله انما يصح لو حصل قبل هذا الوقت وقت
اخر وعندنا ان هذا الوقت هو اول الاوقات فلم يحصل قبله وقت اخر
فسقط هذا السوال فنقول هذا الجواب ايضا ضعيف ويدل عليه وجوه
الاول انا نعلم بالضرورة ان عدم كل حادث سابق على وجوده فلولا
حصول القبلية قبل ما فرضتموه اول الحوادث والا لما شهدت الفطرة
بان عدمه كان قبل وجوده الثاني ان اله العالم اما ان يكون مقارنا
لوجود العالم او يكون سابقا عليه والاول يوجب اما قدم العالم او
حدوث الاله وكلاهما محال والثاني على قسمين لانه تعالى اما ان يكون
سابقا على العالم بما لو فرضنا الحوادث موجودة لكانت اما متناهية او غير
متناهية والاول يوجب حدوث الاله فبقي الثاني وهو ان الاله متقدم
على العالم بما لو فرضنا الحوادث موجودة لكانت تلك الحوادث غير متناهية
وحينئذ نقول ان مرادنا من القبلية هذا المعنى الوجه الثالث في ابطال
هذا الجواب انا نفرض ان فلك الثوابت دار من اول حدوث العالم الى
يومنا هذا الف الف دورة فنقول هل كان يمكن ان يحدث فلك الثوابت
بحيث كان يحصل من اول حدوثه الى الان الف الف دورة ام لا فان كان ذلك
ممتنعا فقد عاد الحدوث المذكور من ان العالم كان ممتنع الوجود لعينه
ثم انقلب ممكن الوجود لعينه وهو محال وان كان ذلك ممكنا فهذا هو
المراد من القبلية والبعدية سواء عبر عنها بهذه الالفاظ او لا واما الجواب
الثامن وهو قولهم القادر يمكنه ترجيح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح
فنقول هذا الجواب ضعيف وذلك لان القادر هو الذي يكون متمكنا من الفعل
ومن تركه بدلا عنه فنسبة هذه القادرية الى الطرفين على السوية
فاما ان يكون هذا القدر كافيا في ان يكون مصدرا للفعل بعينه واما ان لا يكون

كافيا فيه فان كان كافيا فيه كان ذلك رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح وهو محال وايضا فنحن نجد من انفسنا وجدانا ضروريا ان هذا القدر
لا يكفي في وقوع احد الطرفين بل ما لم يترجح احد الطرفين على الاخر بسبب
قصد وميل وترجيح لم يحصل الرجحان وايضا فعلى هذا التقدير يكون
وقوع هذا الفعل بمحض الاتفاق العاري عن كل الاسباب واما ان لم يكن
مجرد القادرية كافيا في حصول هذا الرجحان فحينئذ يجب انضمام امر اخر اليه
وحينئذ يسقط هذا الجواب بالكلية واعلم ان قول القايل القادر يرجح
احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح كلام متناقض لانا اذا قلنا القادر يرجح
احد مقدوريه على الاخر فهل لقولنا يرجح مفهوم زايد على كونه قادرا
او ليس له مفهوم زايد فان كان الاول فحينئذ ظهر ان رجحان الفعل على الترك
ما حصل لمجرد كونه قادرا وانما حصل عند انضمام هذا المفهوم الزايد
الى اصل القادرية واذا كان الامر كذلك فقولنا بعد هذا الكلام انه حصل
ذلك الرجحان لا لمرجح زايد كلام متناقض لما سبق لانا على هذا التقدير
سلمنا ان المفهوم من قولنا يرجح زايد على المفهوم من كونه قادرا فقولنا
انه لا لمرجح زايد يكون جمعا بين النفي والاثبات وانه محال فقولنا القادر
يرجح يفيد اثبات زايد على كونه قادرا وقولنا لا لمرجح يفيد نفيه فكان
جمعا بين النقيضين وانه فاسد واما الاحتمال الثاني وهو ان يقال انه ليس
لقولنا يرجح مفهوم زايد على كونه قادرا فحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام
الى ان القادر الذي نسبته الى الفعل والى الترك على السوية والمريد الذي
كانت نسبة ارادته الى الفعل والى الترك على السوية فانه حال بقايه على
هذا الاستواء دخل ذلك الفعل في الوجود من غير ان خصصه ذلك القادر
بالايقاع والترجيح ومعلوم ان ذلك مدفوع في بداية العقول بل هذا تصريح
بان هذا الفعل وقع لا بايقاع الفاعل بل على سبيل الاتفاق من غير تاثير
موثر وايجاد موجد ومعلوم انه باطل واما الامثلة التي ذكروها فهي
محض التلبيس لان المخير بين شربي قدحين من الماء فانه ما لم يمد يده الى احدهما

وما لم يخص احدهما بالقصد الى اخذه فانه لا يترجح اخذ ذلك القدح على اخذ
القدح الثاني من جهات ذلك القدح على غيره انما كان لان ذلك الفاعل خصه
بوجيه القصد اليه وبمد اليد اليه فكيف يقال انه ترجح احد المقدورين
على الاخر لا لمرجح بل المثال المطابق لقولهم ان يقال ان ذلك الانسان بقي
مترددا بين اخذ احد هذين القدحين ولم يخص واحدا منهما بتوجيه القصد اليه
ولا بمد اليد اليه ثم اخذ ذينك القدحين دفع نفسه وانصب في حلقه
ومعلوم ان امتناع ذلك معلوم في بديهة العقل فثبت ان المثال الذي
ذكروه محض التلبيس بقي هاهنا لهم سوالان السوال الاول ان يقال
هب انه مد اليد الى احد القدحين ووجه القصد اليه فلم حصل هذا القصد القصد
دون الثاني وجوابه ان يقال الارادات والقصود لا يجب استناد كل واحد
منها الى اخر على سبيل التسلسل بل ينتهي تلك الارادات والقصود الى
ارادة ضرورية وقصد ضروري يحصل فيه من العالم الاعلى بحسب اسباب
معينة واستعدادات مخصوصة لا اطلاع للخلق على كيفيتها السوال
الثاني ان يقال ان كان الامر على ما ذكرتم من ان القادر ما لم ينضم اليه المرجح
فانه يمتنع ان يصدر عنه الاثر فحينئذ لا يبقى بين القادر وبين الموجب فرق
لكن الفرق معلوم بالبديهة فكان ما ذكرتموه باطلا والجواب انا ذكرنا
في باب الدواعي والصوارف ان الفرق بين الموجب وبين المختار من وجهين الفرق بين الموجب والمختار
الاول ان الموجب لا شعور له بما يصدر عنه البتة والقادر المختار هو الذي
يحصل له الشعور بالاثار الصادرة عنه والثاني ان الواحد منا حال كونه
متساوي القدرة والارادة بالنسبة الى وجود الفعل وعدمه فانه يمتنع
ان يصدر عنه الفعل والعلم به ضروري اما اذا حصلت الداعية القوية
والارادة الجازمة وانضمت الى اصل القدرة صار مجموع القدرة مع الداعية
الجازمة موجبا للفعل الا ان تلك الداعية الجازمة ليست واجبة الدوام
والبقاء بل سريعة التبدل والزوال واما الطبيعة الموجبة فانها باقية
غير متبدلة فهذان الوجهان من الفرق معقول بين القادر وبين الموجب

فاما ان اريد بالقادر انه حال كونه متساوي النسبة الى الفعل والترك يكون
مصدرا للفعل فهذا معلوم الفساد في بديهة العقل اذا ثبت هذا
فنقول المبدا الاول تعالى عالم بكل ما يصدر عنه فلا جرم كان قادرا
لا موجبا واما القول بان ارادته تبدلت من حالة الى حالة اخرى فهذا
في حقه محال لانها لو تبدلت لافتقرت الى ارادة اخرى تسبقها والكلام
فيها كما في الاول وانه محال فلا جرم قلنا ان ارادته للفعل دائمة وتلك الارادة
مطلقة غير موقوفة على شرط حادث ومتى كان الامر كذلك لزم كونه
تعالى موثرا في الايجاد والابداع على سبيل الدوام واما الجواب
التاسع وهو قولهم انه تعالى انما خلق الخلق اظهارا للقدرة فنقول هذا
ايضا ضعيف لان هذه الداعية اما ان يقال انها كانت حاصلة في الازل
او كانت حاصلة في الازل اما الثاني وهو ان تلك الداعية كانت حاصلة
في الازل فاما ان يقال ان تلك الداعية كانت مشروطة بحدوث شي بعد
ذلك او ما كانت كذلك والاول باطل لان السوال عايد في كيفية حدوث
ذلك الشرط فبقي ان تلك الداعية ازلية وما كانت موقوفة على حدوث
شرط بعده فنقول اما ان يقال كان المانع حاصلا في الازل او ما كان
والاول باطل والا لما زال المانع الازلي فوجب امتناع الفعل مطلقا
واما الثاني فهو ايضا يقتضي ان يقال الداعي الى التكوين موجود في الازل وما
كانت تلك الداعية مشروطة بشرط حادث وما كان المانع موجودا
في الازل وهذا يقتضي ان يكون الاثر موجودا في الازل فثبت ان هذا الجواب
ضعيف ساقط وهاهنا اخر الكلام على الاجوبة المذكورة والله اعلم
ولنشرع الان في الجواب عن المعارضات المذكورة واعلم
انا قبل الخوض في الجوابات المفصلة نذكر كلاما كليا عقليا في دفعها
فنقول ان النقوض المذكورة انما اوردتموها على قولنا الممكن لا يترجح
احد طرفيه على الاخر لا لمرجح فاما ان يبطل الجزم بصحة هذه المقدمة
او تسلموها فان سلمتم صحتها فقد زالت تلك النقوض وتلك المعارضات

٢٨٧

لانها باسرها واردة على هذه المقدمة فلما كانت هذه المقدمة صحيحة كانت تلك النقوض والمعارضات كلها فاسدة مدفوعة باطلة واما ان منعتم صحة هذه المقدمة فحينئذ لا يمكنكم ان تستدلوا بامكان الممكنات وحدوث المحدثات على وجود موجود واجب الوجود وذلك في نهاية الفساد والبطلان فهذا الكلام كلي في دفع هذه النقوض والمعارضات على سبيل الاجمال ولنرجع الى التفصيل فنقول اما النقض الاول وهو قولكم النقط المفترضة في سطح الفلك متساوية في تمام الماهية فتعين نقطتين معينتين من جملة تلك النقط للقطبية دون سائر النقط يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فنقول الجواب عنه ان الحركة متى وقعت على الوجه المخصوص المعين وجب تعين هاتين النقطتين للقطبية لانه من المحال عقلا ان تقع الحركة على هذا الوجه الخاص الا ويتعين هاتان النقطتان للقطبية فان قالوا هب ان الامر كذلك الا انا نقول لم وقعت حركة الفلك على هذا الوجه الخاص المعين دون سائر الوجوه المحتملة فنقول هذا هو النقض الثاني ولنا في الجواب عنه مقامات المقام الاول انا قد دللنا على ان حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه ممكن وحدوثه ايضا قبل ذلك كان ممكنا اذ لو كان حدوثه قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته لكان الشيء الواحد قد انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال وايضا فحدوثه بعد ان حدث لا عنه ايضا ممكن يعني هذا الدليل ثبت ان الذا [illegible] حدوث العالم في ذلك الوقت وقبله وبعده ممكن وان ذلك الامكان ثابت في كل الاوقات على السوية واذا كان الامر كذلك كان اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين مع كونه مساويا لسائر الاوقات رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه محال فهذا تقرير الدليل المذكور واذا عرفت هذا فنقول النقض المذكور انما يتوجه على هذا الدليل اذا اقيم البرهان على ان جرم هذا الفلك المعين قابل للحركة على هذا الوجه

المعين وقابل لسائر الحركات المضادة لها وعلى هذا التقدير فانه يلزم ان يكون اختصاص جرم الفلك المعين بهذه الحركة المعينة رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح فعليكم ان تقيموا الدلالة على ان ذات الفلك المعين قابلة لجميع انواع الحركات المختلفة حتى يتوجه النقض ومعلوم ان هذه المقدمة ليست بينة لذاتها لان الحركة من المشرق الى المغرب مضادة للحركة من المغرب الى المشرق ومخالفة لها ولا يلزم من كون الشيء قابلا لصفة كونه قابلا لما يخالف تلك الصفة ويضادها لانه ثبت في العقل ان الماهيات المختلفة يجب استواؤها في اللوازم والاحكام فمن المحتمل ان يقال جرم هذا الفلك لا يقبل الا هذا النوع من الحركة وبهذا التقدير لم يكن اختصاص هذا الفلك المعين بهذه الحركة المعينة رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح بخلاف الدليل الذي ذكرناه لانا قلنا العالم لما حدث في ذلك الوقت فلو كان حدوثه قبل ذلك ممتنعا لزم ان يقال انه انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال اما هاهنا فجرم الفلك لم ينتقل من نوع من الحركة الى نوع اخر بل الى صارفة ليس الا هذا النوع فلم يبعد ان يقال الممكن ليس الا هذا النوع اما سائر الانواع فهي ممتنعة [illegible] فظهر الفرق بين البابين فان قالوا هذا الفرق الذي ذكرتم انما يتلخص لو ثبت ان الحركة الواقعة على هذا الوجه الخاص مخالفة بالماهية للحركة الواقعة على سائر الوجوه فما الدليل على ان الامر كذلك بل نقول الدليل على تساوي هذه الحركات في تمام الماهية وجهان الاول انه لا معنى للحركة الا الانتقال من جهة الى جهة والحركات باسرها متساوية في هذا المعنى فوجب كونها متساوية في تمام الماهية الثاني ان الاجسام متساوية في تمام الماهية وكلما صح على شيء فانه يصح على مثله ثم ان الفلك الاعظم متحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت متحرك من المغرب الى المشرق واذا ثبت تماثل الاجسام باسرها وجب ان يصح على كل واحد من هذين الفلكين ما حصل للاخر من الحركة وحينئذ يعود الالزام

هذا تمام تقرير هذا السؤال واعلم أن هذا الكلام ضعيف أما قولهم ما الدليل
على أن هذه الحركات مختلفة بالماهية قلنا الدليل لا يلزمنا في هذا المقام
وذلك لأنا قلنا اختصاص حدوث العالم بوقت معين يقتضي رجحان أحد
طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح فأنتم ادعيتم أن مثل هذا الإلزام لازم في صورة
الحركة فههنا لم يقيموا الدليل على أن قبول الفلك المعين لجميع أنواع الحركات
على السوية فإنه لا يتم إلزامكم فثبت أنكم أنتم المطالبون بتقرير هذا الدليل
بل نقول لو كانت الحركات متساوية بالنسبة إلى ذلك الفلك المعين
لكان اختصاصه بتلك الحركة المعينة دون سائر الحركات رجحانا لأحد
طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وأما الذي احتجوا به أولا على
أن هذه الحركات في تمام الماهية فضعيف لأنا نقول لم لا يجوز أن يقال
المفهوم الذي ذكرتموه من الحركة مفهوم جنسي ويدخل تحته أنواع كثيرة
ويكون كل نوع من أنواع الحركة ممتازا عن الآخر بفصل مقوم لماهيته
المخصوصة ألا ترى أن العقلاء اتفقوا على أن الحركة من المركز إلى المحيط مخالفة
بالماهية للحركة من المحيط إلى المركز مع كون كل واحدة منهما مشاركة للأخرى
في كونها انتقالا من حيز إلى حيز فكذا ههنا وأما الذي احتجوا به ثانيا من أن
الأجسام متساوية في تمام الماهية فوجب أن يصح على كل واحد منها ما صح
على الآخر فنقول هذا بناء على أن الأجسام متساوية في تمام الماهية
وهذه المقدمة ضعيفة وأيضا فلو سلمنا ذلك إلا أن مذهب الفلاسفة أن
الجسمية صورة حالة في مادة ومذهبهم أن مادة كل فلك مخالفة لمادة ٥
الفلك الآخر وإذا كان كذلك لم يلزم من كون أحد الفلكين قابلا لنوع مخصوص
من أنواع الحركة كونه قابلا لسائر الأنواع من الحركة ولأجل هذا الحرف زعموا
أن الخرق والالتئام ممتنعان على الأفلاك وأيضا فبتقدير أن يثبت تماثل
الأجسام لزم القول بأن كل ما يصح على هذه الأجسام السفلية فإنه يصح
أيضا على الأجرام الفلكية وحينئذ لا يتخلص الإلزام المذكور بتعيين النقطتين
القطبية وتعيين تلك الحركة المخصوصة بأن تكون أولى بالوقوع بل يعود الإلزام

في اختصاص جرمية ذلك الفلك بذلك الشكل المخصوص وبذلك الحيز
المخصوص وبتلك الصفات المخصوصة والله أعلم وأما البحث الثالث
وهو اختصاص موضع معين من أجزاء الفلك بحصول الكوكب فيه فههنا الإلزام
صعب مشكل والذي يمكن أن يقال فيه وجوه الأول أن الدليل الذي
ذكره الحكماء على كون الفلك بسيطا مختص بالفلك الأعظم الذي هو الفلك
المحدد للجهات أما سائر الأفلاك فلم يحصل لهم دليل على كونها بسيطة
وهذه الكواكب مركوزة في سائر الأفلاك وأما الفلك الأعظم فلم يثبت حصول
شيء من الكواكب فيه فالفلك الذي اختلفت طبائع جوانبه بسبب حصول
الكوكب في بعض جوانبه دون البعض لم يثبت بالدليل كونه بسيطا والفلك
الذي ثبت بالدليل كونه بسيطا لم يحصل فيه شيء من الكواكب فزال السؤال
الوجه الثاني في الفرق أن يقال إن القوم لا يقولون إن الفلك حصل
فيه ذلك التجويف ثم حصل الكوكب فيه لأن هذا يقتضي حصول الخرق
والالتئام على الفلك بل يقولون حصول الكوكب مقارن لحصول الفلك
فما كان الفلك حاصلا قبل حصول ذلك الكوكب حتى يقال ليس حصول
هذا الكوكب ههنا أولى من حصوله في موضع آخر ولما ثبت أن حصول
الكوكب وحصول الفلك معا فبعد ذلك يمتنع انتقال الكوكب من ذلك المواضع
لأن تجويزه يوجب تجويز الخرق والالتئام على الفلك وأنه محال فلهذا السبب
تعين لذلك الكوكب ذلك الموضع المعين من الفلك الوجه الثالث لا يبعد
أن يقال تركيب جرمية الفلك إنما صدر عن نفس أو عقل ويكون ذلك الشيء تابعا
للإرادات المختلفة بحسب الشرائط المختلفة أما المبدأ الأول فإنه لا يقبل
الصفات المتغيرة فظهر الفرق وأما البحث الرابع وهو اختلاف
جانبي الممثل الواحد بالغلظ والرقة فالأجوبة المذكورة في اختصاص الكوكب
بالجانب المعين من الفلك عائدة فيه ثم ههنا جواب آخر وهو أن
هذا السؤال إنما يتم لو كان كل واحد من جانبي الممثل مساويا للجانب الآخر
في الشرائط المعتبرة في حصول الغلظ والرقة وهذا ممنوع وذلك

لان الجانب الرقيق لو فرضناه غليظا لزم تداخل الاجسام والجانب
الغليظ لو فرضناه رقيقا لزم حصول الخلا وكل ذلك محال فثبت ان الشرايط
المعتبرة في حصول الغلظ والرقة مختلفة بحسب اختلاف الجانبين واما
النقض الخامس وهو قولهم السطح المحدب مخالف للسطح المقعر في الصفات
الكثيرة فنقول الطبيعة وان كانت واحدة الا ان الجانبين لما لها
تختلف بحسب اختلاف الشرايط فظاهر الكرة لا يقبل الا السطح المحدب
الواسع وباطنها لا يقبل الا السطح المقعر الصغير ولما اختلفت الشرايط
لا يبعد اختلاف الاثر واما النقض السادس وهو قوله الجزء الذي صار
في ثخن الفلك مشارك للجزء الحاصل في سطحه في تمام الماهية فنقول الجواب عنه
ان يقال هذا السوال غير لازم على مذهب الحكما وذلك لان عندهم جسم الفلك
متصل واحد وهو غير مركب من الاجزا اصلا بل هو في نفسه شي واحد كما انه عند
الحس شي واحد الا انه قد يعرض للجسم المتصل اسباب خارجية فيحصل بسبب
تلك الاسباب الخارجية اجزا بالفعل كالوهم واختلاف المحاذيات الا ان على
هذا التقدير فالجزء يعرض بعد حصول الكل فكان حصول صورة الكل لذلك الجسم
الذي هو الكل يمنع من انفصال بعض تلك الاجزا عن بعض لما ثبت ان الخرق
والالتيام على الافلاك محال فلهذا السبب امتنع ان يحصل الجزء المفترض
في عمق الفلك في سطحه وبالعكس واعلم ان تقرير الجواب حسن بنا على اصولهم
اما على مذهب من يثبت الاجزا التي لا تتجزى ويقول كل ما يقبل الانقسام
فهو في نفسه مركب من الاجزا فهذا الجواب لا يستقيم على قوله الا ان لصاحب
هذا القول ان يجيب عنه بجواب اخر فيقول السما مكونة من اجتماع هذه
الاجزا وكل واحد من تلك الاجزا انما اختص بموضعه المعين ووضعه المعين
بسبب ان وضعه السابق اعده لحصول الوضع اللاحق وهذا على ما يقوله
الفلاسفة المتاخرون في اختصاص كل واحد من اجزا العناصر بوضعه الخاص
وموضعه الخاص واما النقض السابع وهو القول باثبات احياز
خالية خارج العالم فالكلام فيه مشهور والبحث عنه طويل فان اصحاب

ارسطاطاليس ينكرون ذلك ويقولون انه ليس خارج العالم لا خلا
ولا ملا والكلام فيه سياتي في كتاب مفرد ان شا الله تعالى واما النقض
الثامن وهو تولد الاعضا المختلفة من النطفة المتشابهة الاجزا فنقول
لم لا يجوز ان يقال ان لله تعالى ملكا يصور من تلك النطفة تلك الاعضا المختلفة
بحسب المصلحة والحكمة وذلك الملك فاعل مختار وعلى هذا التقدير يسقط
السوال واما اصحاب ارسطاطاليس فقد اتفقوا على اسناد تصوير الاعضا
الى القوة المصورة الحالة في جرم النطفة ولا شك ان القول به في غاية
البعد على ما قررناه في كتاب القوى الطبيعية من علم النفس واما
النقض التاسع وهو قولهم لو كان المعلول من لوازم العلة لكان ارتفاع
المعلول يدل على ارتفاع العلة فجوابه انه يدل اما على ارتفاع العلة
او على ارتفاع ما كان شرطا لتاثير العلة في ايجاب المعلول وذلك الشرط
حادث اخر قبله واما النقض العاشر وهو النقض بالحوادث
اليومية فجوابه ما تقدم من ان العلة المؤثرة ازلية عامة الفيض ٥
العلة
الا ان صدور كل حادث معين عن تلك الازلية مشروط بذلك الحادث
الذي كان سابقا عليه اما قوله ان ذلك القديم ما كان علة لهذا المعلول
الحادث ثم صار علة له فهذه العلية صفة حادثة فلا بد لها من موثر
فنقول الذي يمكن ان يذكر في دفع هذا السوال ان علية الشي لغيره لا يمكن
ان يكون وصفا زايدا على ذات العلة وذات المعلول والا لكان ذلك الزايد
وصفا محتاجا الى الغير فيكون ممكنا لذاته فيفتقر الى علة فيكون علية العلة
لتلك العلية زايدة عليها ولزم التسلسل فهذا اقصى ما يمكن ان يقال
في دفع هذا السوال وقد مضى في باب اثبات واجب الوجود ابحاث
عميقة في ان كون الشي علة لغيره هل هو وصف زايد على ذات العلة ام لا
واعلم ان هذا القدر الذي ذكره الفلاسفة في الفرق بين تكوين كل العالم
الجسماني وبين تكوين الحوادث اليومية لو صح واستقام فانه لا يمكنهم مع ذلك
ان يحتجوا بالحجة التي ذكروها على قدم الاجسام وقدم السموات والارضين

فان قيل بل ان يقول لما تجوزتم ان تلك العلة القديمة يصدر عنها المعلولات المحدثة لاجل ان كل حادث مسبوق بحادث اخر وكان حصول الحادث المتقدم شرطا لفيضان الحادث المتاخر عن تلك العلة القديمة فلم لا يجوز ايضا ان يقال جملة الاجسام محدثة ولها اول ومبدا الا انه كان قد وجد في الازل عقل او نفس وكان ذلك الجوهر المجرد محلا للحوادث النفسانية والتغيرات الادراكية وكان كل واحد منها مسبوقا بالاخر لا الى اول ثم لما انتهت تلك التصورات المتعاقبة والادراكات المتلاحقة في جانبه لا يزال الى تصور خاص وتعقل خاص وكان حدوث ذلك التصور شرطا لفيضان وجود العالم الجسماني عن العلة القديمة فلا جرم حدث العالم الجسماني عن العلة القديمة في ذلك الوقت واذا كان هذا الاحتمال قائما محتملا لا يمكن الاستدلال بالحجة المذكورة على كون العالم الجسماني قديما فهذا سؤال واقع ولا يكاد يمكن دفعه وهذا اخر الكلام في تقرير هذه الحجة ومن الله التوفيق

الفصل الثاني في تقرير وجوه اخرى من الدلايل مفرعة على صفة فاعليه المبدا الاول

اعلم ان القوم ان يقولوا الصانع والفاعل من مقولة المضاف فالصانع مقول بالقياس الى المصنوع كما ان المصنوع مقول بالقياس الى الصانع والمضافان يوجدان معا فان كان المصنوع موجودا بالقوة كان الصانع صانعا بالقوة وان كان المصنوع موجودا بالفعل كان الصانع صانعا بالفعل اذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن العالم ازليا لما كان المصنوع موجودا بالفعل في الازل بل بالقوة ولو كان الامر كذلك لما كان الصانع صانعا بالفعل في الازل بل بالقوة ثم اذا وجد فيما لا يزال المصنوع بالفعل فقد صار الصانع فيما لا يزال صانعا بالفعل فثبت ان العالم لو كان محدثا لزم ان يقال الصانع كان صانعا بالقوة ثم صار صانعا بالفعل وكل ما كان بالقوة ثم صار بالفعل فلا بد له من مخرج يخرجه من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود لا يكون لذاته والا لكان بالفعل ابدا بل لا بد وان يكون ذلك لا بسبب الاحوال ان غيره نقله من القوة الى الفعل فلو كان العالم

محدثا لاحتاج الصانع الى شيء ينقله من كونه صانعا بالقوة الى كونه صانعا بالفعل وكل من كان كذلك كان محتاجا في لوازم ذاته الى الغير وكل من كان كذلك كان ممكنا لذاته وهذا على واجب الوجود محال فثبت ان هذا الشيء لا يكون مبدا اولا بل هو مفتقر الى مبدا اخر فثبت ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون صانعا بالفعل ابدا ومتى كان الامر كذلك كان الصنع موجودا ابدا ضرورة ان المضافين لا بد وان يوجدا معا والله اعلم

الحجة الثالثة للقوم قالوا المفهوم من كون واجب الوجود لذاته مؤثرا في الغير امر مغاير لذات واجب الوجود ولذات العالم ومتى كان الامر كذلك لزم دوام الاثر بدوام المؤثر بيان المقام الاول من وجوه الاول انه يمكننا ان نعقل ذات واجب الوجود وان نعقل ذات العالم مع الشك في انه هل واجب الوجود مؤثر في العالم ومع الشك في ان ذات العالم اثر لواجب الوجود والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم فمؤثرية واجب الوجود في العالم يجب ان يكون زائدا على ذات واجب الوجود وعلى ذات العالم الثاني انا اذا حكمنا باحدى الذاتين مؤثرة في الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما والموقوف على الشيء مغاير له فهذه المؤثرية والاثرية صفات مغايرات للذات

والثالث انا نصف ذات واجب الوجود بانها مؤثرة في وجود العالم والمحكوم به لا بد وان يكون مغايرا للمحكوم عليه فالمؤثرية صفة زائدة على ذات واجب الوجود

الرابع انا نقول ان ذات واجب الوجود او نقول ان قدرة واجب الوجود اثرت في وجود العالم بعد انها ما كانت مؤثرة فيه فتجدد صفة المؤثرية مع بقاء الذات في الحالين يدل على ان المؤثرية امر زائد على ذات المؤثر لا يقال لم لا يجوز ان يقال المراد من كون الذات مؤثرة في ذلك الاثر نفس حصول ذلك الاثر لا انا نقول هذا باطل لانا نقول انما وجد هذا الاثر لاجل ان هذا المؤثر اثر في وجوده فعللنا وجود الاثر بكون المؤثر مؤثرا فيه فلو كان المؤثر مؤثرا فيه نفس ذلك الاثر لكان هذا تعليلا لوجود ذلك الاثر بنفسه وبعينه لكن تعليل وجود الاثر بنفسه ممتنع من تعليله بغيره

167

قلت ان القول بان المؤثرية نعت للاثر يمنع من كون ذلك الاثر اثرا لذلك المؤثر
وما افضى ثبوته الى نفيه كان باطلا وايضا كون الله تعالى موجدا للعالم وخالقا
له صفة لذات الله وذات العالم ليست صفة لذات الله تعالى فثبت
ان مؤثرية المؤثر في الاثر مفهوم زائد على المؤثر وعلى ذات الاثر هذا
اما المقام الثاني وهو انه لما ثبت هذا لزم من قدم المؤثر قدم الاثر
والذي يدل عليه وهو ان هذه المؤثرية اما ان تكون حادثة او قديمة
لا جائز ان تكون حادثة والا لافتقرت الى محدث فيكون احداث تلك المؤثرية
مؤثرية اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان تلك المؤثرية قديمة
لكن كون الشيء مؤثرا في غيره صفة اضافية لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت
المضافين لان المؤثر مؤثر في الاثر كما ان الاثر اثر للمؤثر فلما ثبت ان المؤثرية
قديمة لزم من قدمها قدم الاثر وهو المطلوب فان قيل السؤال عليه
من وجهين الاول ان هذا اشكال بكون الله مبدا للحوادث اليومية الثاني
انه اذا كان كون الصانع صانعا بالفعل موقوفا على كون المصنوع مصنوعا
بالفعل فحينئذ يكون الصانع محتاجا الى وجود المصنوع والجواب
عن الاول ما تقدم ذكره في الحجة الاولى حيث ذكرنا ان حدوث كل حادث
مشروط بحدوث حادث قبله لا الى اول فيكون المبدا الموجب المؤثر
هو المبدا الاول الازلي القديم الا ان التخصيص والحدوث انما حصل بسبب
هذه الشرائط المتعاقبة والجواب عن السؤال الثاني ان ذات العلة
موجبة لذات المعلول ثم اذا حصلتا فان الذاتين حصلت بينهما اضافة
العلية والمعلولية فذات العلة مؤثرة في ذات المعلول بالاستقلال
ثم اذا وجدت ذات المعلول فحينئذ يكون هاتان الذاتان موجبتين
للاضافة المخصوصة اعني العلية والمعلولية هذا تمام تقرير هذا الوجه
واعلم ان مدار هذه الحجة على ان مؤثرية المؤثر في الاثر صفة زائدة ٥
على ذات المؤثر وذات الاثر وهذا مشكل لانه لو كان الامر كذلك لكانت
تلك المؤثرية صفة مفتقرة الى ذات المؤثر والمفتقر الى الغير ممكن لذاته
والممكن لذاته محتاج الى المؤثر فكانت مؤثرية المؤثر في حصول تلك
المؤثرية زائدة ولزم التسلسل وهو محال والله اعلم وقد يعبر
عن هذه الحجة بعبارة اخرى فيقال لو كان العالم حادثا لامتنع ان يدخل
في الوجود الا بايجاد الفاعل فنقول ايجاد الفاعل اما ان يكون عبارة
عن ذات الفاعل او عن ذات المفعول او عن امر ثالث فان كان الاول ذات
لزم من دوام ذات الفاعل دوام المفعول وان كان الثاني كان معناه ان
العالم يوجد بنفسه لانا لما قلنا ان العالم وجد بايجاد الفاعل ثم قلنا ان ايجاد
الفاعل للعالم هو نفس العالم كان معنى هذا الكلام ان العالم وجد بنفسه لكن
كونه كذلك يمنع من استناده الى الفاعل وذلك محال فبقي الثالث فنقول
لا شك ان الموجدية صفة ايجاد الفاعل فهي ان كانت حادثة افتقرت
الى ايجاد اخر وهو محال وان كانت قديمة لزم من قدمها قدم المفعول لان
كون الموجد موجدا حال بقاء المفعول على عدمه الاصلي محال
الحجة الثالثة لو كان العالم حادثا لكان حدوثه في الوقت المعين اما
ان يكون لمجرد كونه قادرا وليس كذلك بل لاجل ان الله تعالى اوجده
في ذلك الوقت والاول باطل لانه تعالى كان قادرا قبل حصول هذا الوقت
فكان يجب ان يحدث هذا الحادث قبل حدوث هذا الوقت بل كان يجب
ان يدوم الاثر بدوام كونه قادرا ولما كان قادريته ازلية لزم ان يكون
هذا الاثر ازليا وهو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يقال العالم
انما حدث في هذا الوقت لا لاجل ان الله تعالى قادر بل لاجل انه تعالى خلقه
في هذا الوقت المعين فنقول صدق هذا النفي والاثبات يوجب التغاير
لا محالة فوجب ان يكون المفهوم من كونه تعالى خالقا للعالم في هذا الوقت
المعين مغايرا للمفهوم من كونه تعالى قادرا والا لصار مورد النفي والاثبات
امرا واحدا وذلك محال وايضا يجب ان يكون المفهوم من كونه تعالى خالقا
للعالم مغايرا لنفس العالم وذلك لان سبب وجود العالم هو خالقية الله تعالى
له والمؤثر مغاير للاثر فثبت ان المفهوم من الخالقية امر مغاير للقادرية

وامر مغاير لذات المخلوق واذا ثبت هذا فنقول لما كان العالم انما حدث
في هذا الوقت لا قبله ولا بعده وجب ان يقال ان كونه تعالى خالقا له انما
حصل في هذا الوقت لا قبله ولا بعده لانه قبل حدوث العالم كان العالم باقيا
على عدمه الاصلي ومتى كان الاثر باقيا على عدمه الاصلي امتنع ان يصدق
على المؤثر كونه مؤثرا فيه فثبت انه لو كان العالم حادثا لكان كونه تعالى
خالقا للعالم صفة محدثة حادثة في ذات الله تعالى فنقول وهذا محال
لوجهين الاول ان الحادث اما ان يكون مفتقرا الى المقتضي او لا يكون كذلك
فان كان الاول لزم افتقار تلك الخالقية الحادثة الى خالقية اخرى ولزم
التسلسل وان كان الثاني وهو ان لا يفتقر الحادث الى الخالق فحينئذ يلزم ان
يستغني حدوث العالم في ذلك الوقت عن الخالق وذلك يقتضي نفي الخالق
فثبت ان القول بحدوث العالم يوجب نفي المؤثر ونفي الخالق وذلك محال فما ادى
اليه كان محالا الثاني ان حدوث الصفة في ذات الله يقتضي كون ذاته محلا
للحوادث وانه محال على ما بيناه بالبراهين القاطعة فكان هذا القول
محالا والله اعلم الحجة الرابعة قالوا لو كان العالم حادثا لكان الفاعل
الاول قد صار فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه لا يصير فاعلا على وجه الحكمة
الا عند تغير شيء ولا يكون ذلك التغير من قبله وهذا في حق الله تعالى محال فكان
يجب ان يمتنع ان يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا ولما كان هذا باطلا علمنا انه
كان فاعلا لم يزل فلنفسرها هنا الى تقرير هذا المقام الاول ان الفاعل الحكيم
يمتنع ان يصير فاعلا بعد ان كان غير فاعل الا عند تغير شيء ولا يكون ذلك التغير
من قبله والدليل عليه انا اذا فرضنا رجلا كان جالسا عندنا مدة طويلة
باختياره ثم انه قام عنا باختياره فهذا التبدل انما حصل لانه حصل تبدل
في حاله من الاحوال لا باختياره مثل انه قرب وصول الليل وقيام الرجل
عن ذلك المكان لذلك السبب او تذكر مهما كان قد نسيه او وصل اليه خبر كان
غافلا عنه فاذا لم يحدث اليه حادث يبقى هذا الرجل على الرأي الاول ممتنع
الى ضده امتنع ان يتبدل حاله في الفعل والترك ونقول هذا اما ان يكون

او لم يمتنع لكنه يكون سفيها فان الرجل اذا كان جالسا في داره مدة فبعث
سنده ولم يتحرك ولم يشتغل بمهم ولا باستنباط حال ثم قفز بعد ذلك دفعة
واحدة بجد عظيم واخذ يمشي ويشرع في الاعمال وفي نظم المهمات فاذا قيل
له وما السبب الذي اقتضى الانتقال من الفراغ المتقدم الى هذا الاشتغال
التام فاذا لم يذكر فيه سببا البتة كان ذلك اما ممتنعا في نفسه او كان محض السفه
والعبث فثبت بهذا ان الفاعل المختار الحكيم لا ينتقل من الترك الى الفعل الا
لسبب متغير ووجب ان يكون ذلك التغير لا من قبله اذ لو كان من قبله لعاد
السؤال الاول فيه وهو انه لم غيره في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده
اما اذا كان ذلك التغير ليس من قبله صح ذلك مثل انه لما انتهى النهار الى اخره
قام الرجل من مكانه وذهب الى الدار ولما قرب هجوم الشتاء اقدم الرجل
على تحصيل مهمات الشتاء فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان يحوج فاعلا لم يزل فانه
لا يصير فاعلا الا لتغير حصل لا من قبله وهذا في حق الفاعل الاول محال لان
جميع التغيرات انما حصل بتكوينه وايجاده فامتنع ان يكون تغيره من ترك
الفعل الى تحصيل الفعل لاجل تغير وقع لا من جهته فلو كان غير فاعل
في الازل وجب ان لا يصير فاعلا في لا يزال وحيث صار فاعلا في لا يزال
علمنا انه كان ايضا فاعلا في الازل ولا يقال الغرض من الايجاد ايصال
النفع الى الخلق لان هذا الغرض كان مطلوبا قبل ذلك فلم لم يشرع في الفعل
قبل ذلك ولا يقال ذلك الوقت انما اختص بالاحداث لانه اصلح للمكلفين
او لتعين بسبب الارادة لانا نقول ذلك الوقت الذي هو اصلح لاحداث
العالم من سائر الاوقات اما ان يحدث باحداث الله تعالى او لا باحداثه فان حدث
باحداث الله عاد السؤال في انه لم فعله ولم يفعل غيره وان كان لا
باحداث الله فهذا قول بان قبل احداث الله العالم كانت الاوقات
موجودة والتغيرات حاصلة فيصير احداث الله العالم في ذلك الوقت
جاريا مجرى ما اذا قصد الواحد منا الى السفر حال اعتدال الحر والبرد فانه
كان الداعي له الى تحصيل الربح موجودا قبل ذلك الا انه كان ينتظر حضور
الوقت الموافق لهذا العمل

فلما حضر الوقت الموافق احدث ذلك الفاعل ذلك الفعل فهذا يقتضي
ان تكون الاوقات والتغيرات متصلة لا باحداث الفاعل الاول وذلك
محال وتمام الكلام في ابطال هذه السؤالات قد تقدم فلا فائدة في
الاعادة وهاهنا آخر الوجوه المستنبطة من كونه تعالى فاعلا وموجدا
وبالله التوفيق **المقالة الثالثة** في الدلائل المستنبطة
من صفة القدرة قالت الفلاسفة القادر هو المؤثر الذي يكون عالما
بصدور اثره عنه ومن الناس من قال المؤثر اما ان يؤثر مع انه يمتنع
ان لا يؤثر او يؤثر مع انه لا يمتنع ان لا يؤثر والاول هو الموجب والثاني
هو القادر فعلى هذا القادر هو الذي يكون متمكنا من الفعل بدلا عن الترك
ومن الترك بدلا عن الفعل بحسب الدواعي المختلفة اذا ثبت هذا فنقول
اتفق الكل على انه لو كان تأثير الله تعالى في وجود الآثار على سبيل القسم
الاول لزم دوام الآثار بدوامه فنقول انه يمتنع ان يؤثر شيء في شيء
على سبيل القسم الثاني وهو التأثير على سبيل الصحة فتعين ان يكون على سبيل
القسم الاول وهو التأثير على سبيل الوجوب وحينئذ يحصل المقصود
فنقول الذي يدل على انه يمتنع كونه مؤثرا على سبيل الصحة وجوه
الحجة الاولى لو كان قادرا على الفعل بمعنى كونه متمكنا من الفعل والترك
على سبيل الصحة لكان اما ان يكون قادرا على الفعل حال بقاء الفعل او حال
حدوثه او حال عدمه والاقسام الثلثة باطلة فكان القول بكون القادر قادرا
على هذا التفسير باطلا اما صحة الحصر في الاقسام الثلثة فبديهي واما
قلنا انه يمتنع كونه قادرا حال بقاء الفعل وذلك لانه يقتضي ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل وهو محال واما قلنا انه يمتنع كونه قادرا على الفعل حال
حصول الفعل وذلك لان المراد من هذه القادرية المكنة من الفعل بدلا
عن الترك ومن الترك بدلا عن الفعل وحصول هذه المكنة حال حدوث
الفعل محال لان حال حدوث الفعل يمتنع كونه معدوما والا لزم حصول
الوجود والعدم دفعة واحدة وهو محال واذا كان عدم الفعل حال
حدوث ذلك الفعل محالا امتنع حصول المكنة من ترك الفعل حال
حدوث الفعل لان المكنة من الترك مشروط بكون ذلك الترك ممكنا في نفسه
ولما بينا ان حصول الترك محال حال حصوله كانت المكنة من الترك محالا
حال حصول الفعل واما قلنا انه يمتنع ان يكون قادرا على الفعل قبل
حدوث الفعل وذلك لان حال عدم الفعل يكون وجوده محالا واذا
كان وجوده محالا كانت القدرة على ايجاده في ذلك الوقت ايضا محالا
فثبت ان القدرة على الفعل والترك يمتنع حصولها في هذه الاحوال الثلثة
فوجب ان يكون القول بحصول هذه القدرة محالا فان قيل فهذا الذي
ذكرتم في ابطال القادر وارد بعينه في الموجب فيلزمكم نفي المؤثر الموجب
كما الزمتم نفي القادر وذلك يقتضي نفي المؤثر على الاطلاق وانه باطل
ثم نقول لم لا يجوز ان يقال القادر انما يقدر على الفعل قبل وجوده بمعنى
انه حال عدم الفعل يقدر على ان يوجد الفعل في الزمان الثاني منه والجواب
عن السؤال الاول ان نقول العلة الموجبة لوجود المعلول تكون موجودة
حال وجود المعلول وذلك لا امتناع فيه اما القادر بمعنى كونه متمكنا
من الفعل والترك فانه يمتنع ان يكون قادرا على الفعل حال وجود الفعل
لما بينا ان التمكن من الترك مشروط بما اذا كان الترك في نفسه ممكنا لكن
عدم الفعل حال حدوثه محال لان الفعل حال حدوثه موجود ووجوده
في تلك الحال ينافي عدمه في تلك الحال والا لزم كونه موجودا معدوما معا
وهو محال ثبت ان كون القادر متمكنا من الفعل ومن الترك حال وجود ذلك
الفعل محال اما كون المؤثر الموجب مؤثرا في وجود ذلك الاثر حال وجود
ذلك الاثر ليس محالا فظهر الفرق واما الجواب عن السؤال الثاني فهو
ان نقول اذا قلنا القادر حال عدم الفعل يقدر على ان يوجده في الزمان
الثاني فهذا الكلام محتمل وجهين الاول ان يقال القادر حال عدم الفعل
يقدر على ايجاد ذلك الفعل في ذلك الوقت الذي هو وقت عدمه والثاني
ان يقال ان القادر في حال عدم الفعل يقدر على ايجاد ذلك الفعل في الزمان
الثاني منه

بلغ

صفة القدرة

والاول باطل لان وجود الفعل حال عدمه ممتنع لعينه لاستحالة الاجتماع
بين العدم وبين الوجود معا واذا كان ممتنع الوجود كانت القدرة عليه
اولى بالامتناع والثاني ايضا باطل لان القدرة على ايقاع الفعل في الزمان
الثاني مشروط بحضور الزمان الثاني لكن حضور الزمان الثاني في الزمان الاول
ممتنع عقلا والموقوف على الممتنع ممتنع فيلزم ان يكون كون القادر قادرا
على ايقاع الفعل في الزمان الثاني في لا ممتنع عقلا وما كان كذلك امتنع
كونه مقدورا واذا ثبت ان كون القادر قادرا على الفعل بمعنى كونه متمكنا
من الفعل والترك اما ان يثبت حال بقاء الفعل او حال حدوثه او حال
عدمه وثبت ان الكل باطل كان القول باثبات القادرية بهذا التفسير محالا
الحجة الثانية انه لو كان قادرا بهذا التفسير لكانت هذه القادرية اما
ان تكون ثابتة في الازل او لا تكون والقسمان باطلان فيبطل القول بثبوت
القادرية انما قلنا انه يمتنع ثبوتها في الازل لان القادر هو الذي يمكنه
الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود والقدرة على الشيء مشروطة
بامكان وجود ذلك المقدور في نفسه لكن حقيقة الخروج من العدم الى
الوجود محال في الازل لان هذه الحقيقة تقتضي المسبوقية بالعدم وحقيقة
الازل تنافي المسبوقية بالعدم والجمع بينهما محال فثبت ان حصول الحدوث
في الازل محال لعينه وما كان محالا لعينه امتنع ان يكون مقدورا واذا امتنع
كونه مقدورا امتنع كون القادر قادرا عليه فثبت انه يمتنع ثبوت القادرية
في الازل وانما قلنا انه يمتنع ان تكون تلك القادرية صفة حادثة لانها
لو كانت حادثة لافتقر احداثها الى تقدم قادرية اخرى ولزم التسلسل
فثبت انه لو حصلت القدرة بمعنى المكنة من الفعل والترك لكانت اما ان تكون
ازلية واما ان تكون حادثة وثبت فساد كل واحد من هذين القسمين فكان
ثبوت الملزوم محالا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى في الازل كان
موصوفا بالقدرة على الايجاد الا ان تمام الازل يجري مجرى المانع من الايجاد
ولا يمتنع في العقل ان يكون القادر قادرا على الفعل الا انه يتعذر عليه الفعل

لمانع ثم نقول هذا ايضا لازم على الفلاسفة [illegible] لانه يلزم كونه
مؤثرا في وجود العالم في الازل مع ان العالم كان موجودا في الازل وذلك
يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والجواب عن الاول ان نقول المكنة من الفعل
والترك يمتنع حصولها الا حيث كان حصول الفعل ممكنا في نفسه فلما كان
حصول الفعل في الازل ممتنعا امتنع كون القادر قادرا عليه فبطل ان يقال
لم لا يجوز ان يقال القادرية كانت حاصلة في الازل الا انه يتعذر عليه الفعل لمانع
فنقول هذا باطل ويدل عليه وجوه الاول انه لما كانت المكنة حاصلة
في الازل فتعذر الفعل يمتنع ان يكون لعدم المقتضي بل لا بد وان يكون لوجود
المانع وعلى هذا التقدير يكون المانع من الايجاد ازليا وعندكم ان الازلي يمتنع
زواله فيلزم امتناع زوال ذلك المانع ولو كان الامر كذلك لما زال الامتناع [illegible]
الثاني انه لو حصل مانع يمنع من حصول ذلك الاثر فاما ان يكون ذلك المانع
بحيث يزول او لا يزول فان زال كان زواله مختصا بوقت معين لان كل ما كان
موجودا ثم صار معدوما جاز او لا عدمه لا بد وان يكون مختصا بوقت معين وعلى
هذا التقدير فالمكنة التامة من الايجاد والاحداث ما كانت حاصلة قبل ذلك
الوقت اذ لو حصلت مكنة الايجاد قبل ذلك الوقت لوقع ذلك الايجاد في
الازل لا ان هذا الكلام باطل لان الوقت المتقدم على ذلك الوقت بمدة متناهية
يكون خارجا عن الازل وواقعا في الابد فيلزم ان يقال ان بعد انقضاء الازل
بقي الله ممنوعا عن الايجاد والاحداث وذلك يبطل قولكم ان الفعل امتنع
لقيام المانع وهو حصول الازل واما القسم الثاني وهو ان يقال ان ذلك المانع
لا يزول البتة فنقول لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى لا يقدر على الايجاد
والاحداث البتة وذلك يبطل كونه تعالى خالقا للعالم وهو محال الوجه
الثالث في ابطال هذا السؤال ان نقول معنى الازل هو الذي حكمتم بكونه مانعا
للقادر من الفعل والتأثير اما ان يكون واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته
فان كان الاول امتنع زواله فوجب ان لا يحصل المكنة من الايجاد البتة وان كان الثاني
كان ممكن الارتفاع نظرا اليه من حيث انه هو اذ لو كان ممتنع الارتفاع من حيث هو هو

لصار واجباً لذاته وقد فرضناه ممكناً لذاته وإذا كان تمكن الارتفاع من حيث هو هو
مستقراً وارتفاعه كان القادر متمكناً من الإيجاد والإحداث دائماً ومن فرضنا
أن ذلك متى اتفق ثبت أن القول بأن الأزل مانع من حصول المكنة قول يفضي
إلى أقسام باطلة فوجب كونه باطلاً وأيضاً فحصول ذلك المانع لما كان ممكناً لذاته
وجب أن يكون لوجوده مؤثر وذلك المؤثر إما موجب بالذات أو فاعل بالاختيار
فإن كان الأول لزم من دوام ذلك الموجب دوام هذا المانع ويلزم من دوام
هذا المانع دوام الامتناع وإن كان الثاني فنقول كل ما كان فعلاً للفاعل المختار
لم يكن أزلياً فيلزم أن يقال إن مسمى الأزل لا يكون أزلياً وذلك محال الوجه الرابع
وهو أن حاصل ما ذكرتم يرجع إلى المكنة والقدرة على الإيجاد ما كانت حاصلة
في الأزل إلا أنكم تقولون إن عدم المكنة ليس لعدم المقتضي لكن لقيام المانع إلا
أنه على كلا التقديرين فقد سلمتم أن هذه المكنة غير حاصلة وذلك مساعدة
على المطلوب وأما السؤال الثاني وهو المعارضة بالموجب فساقط وذلك
لأن دوام المعلول لدوام العلة الموجبة أمر معقول عند الكل أما كون القادر
المختار موجداً بالقصد والاختيار لما كان موجوداً في الأزل فهو غير معقول
فظهر الفرق بين البابين والله أعلم الحجة الثالثة وهو أنه لما صح من القادر
الفعل بدلاً عن الترك وبالضد منه فإما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر
على مرجح أو لا يتوقف وهذه الحجة هي الحجة القوية للقوم وعليها تعويلهم
وقد شرحناها بالاستقصاء التام في باب القادر ولا بأس أن نعيدها بعبارات
أخرى فنقول أما القسم الأول وهو أنه لا يتوقف على انضمام المرجح إليه فهذا
باطل ويدل عليه وجهان الأول أنه لو حصل الرجحان لا لمرجح لكان قد ترجح
الممكن لا لمرجح وهو محال والثاني أنا لما جربنا أنفسنا وجدنا أنه ما لم يحصل في
القلب ميل إلى أحد الجانبين لم يترجح ذلك الطرف على الجانب الآخر ومتى كان
الميل إلى الحركة إلى الجانبين على السوية لم يصدر الفعل البتة عن الإنسان
بل يبقى متوقفاً في موضعه الذي هو فيه ساكناً متحيراً إلى أن يظهر المرجح
فحينئذ يحصل الرجحان فظهر بما ذكرنا أن القول بحصول رجحان أحد طرفي الجائز

على الآخر لا لمرجح قول باطل وأما القسم الثاني وهو أنه لا بد في حصول هذا الرجحان
من مرجح فنقول إذا حصلت المرجحات بأسرها وهي القدرة التامة والإرادة
الجازمة الخالية عن الفتور وحصل الوقت والآلة والمصلحة وزالت الموانع
بأسرها فمع حصول هذه المرجحات إما أن يكون الترك ممكناً أو غير ممكن
فإن كان ممكناً فمع حصول هذه المرجحات لا يمتنع أن يحصل الفعل تارة والترك
أخرى فاختصاص أحد الوقتين بالفعل والآخر بالترك إما أن يتوقف على مرجح أو لا يتوقف
فإن كان الأول لم يكن الحاصل قبل انضمام هذا المرجح إليه مرجحاً تاماً لكنا فرضناه
كذلك هذا خلف وأيضاً فعند انضمام هذا المرجح إليه إما أن يكون حصول
الفعل واجباً أو لا يكون فإن لم يكن واجباً عاد التقسيم الأول فيه وافتقر إلى
مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال وأما إن لم يتوقف على مرجح فقد
حصل الممكن المتساوي لا لمرجح وهو محال ولما بطلت هذه الأقسام ثبت أن
الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات وممتنع الحصول عند اختلال
قيد من القيود المعتبرة في حصول ذلك الرجحان إذا ثبت هذا فنقول القادر له
حالتان إحداهما أن يكون كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلاً والأخرى أن لا يكون
هذا المجموع حاصلاً أما الحالة الأولى فإنه يجب صدور الفعل عنه ويمتنع أن لا
يصدر وأما الحالة الثانية فإنه يمتنع صدور الفعل عنه ويجب عدمه وعلى
هذا التقدير فإنه لا يبقى فرق بين القادر وبين الموجب بل الفرق أن شرائط
التأثير في حق القادر سريعة التغير فإذا حصلت بعد أن كانت معدومة
صار القادر واجب التأثير وإذا زالت بعد أن كانت موجودة صار ممتنع التأثير
إلا أن هذا التغير إنما يعقل في حق من يكون مؤثريته موقوفة على شرائط
منفصلة عن ذاته أما الحق سبحانه فإن تأثيره فيما سواه غير موقوف على شرائط
منفصلة عن ذاته لأنه تعالى مبدأ الكل لما سواه فيمتنع أن يكون تأثيره فيما سواه
موقوفاً على شرط هو منفصل بل يجب أن يكون تأثيره في غيره لمحض ذاته ولوازم
ذاته ولما كان ذاته ولوازم ذاته ممتنع التغير كان تأثيره في غيره أيضاً ممتنع التغير
فهذا هو الكلام القوي في هذا الباب فإن فيه مشكل للمتكلمين وفي هذا المقام كلام آت

الاول قول من يقول ان صدور الفعل عن القادر موقوف على المرجح الا انه
مع ذلك المرجح لا يصل الى حد الوجوب بل يصير اولى بالوقوع ولاجل انه صار
اولى بالوقوع استغنى عن مرجح زائد ولاجل انه لا ينتهي الى حد الوجوب بقي
الفرق بين الموجب والقادر والقول الثاني ان صدور الفعل عن القادر
لا يتوقف على انضمام المرجح اليه وتقريره ما حكيناه عنهم من ان الجائع بين رغيفين
من خبز والعطشان بين قدحين يختار احدهما على الاخر لا لمرجح قالوا والذي يدل على صحة
ما ذكرناه ان الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة معلوم بالضرورة
فان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وبين كون الحجر
هابطا بالطبع وبين كون النار صاعدة بالطبع ولو توقف صدور الفعل عن
القادر على انضمام المرجح اليه يقدح في صحة هذا الفرق الذي عرفت صحته
بالبديهة وما افضى ثبوته الى فساد العلوم الضرورية كان باطلا فثبت ان القادر
يرجح احد طرفيه على الاخر لا لمرجح هذا حاصل كلام المتكلمين في هذا الباب
والجواب اما المذهب الاول فهو باطل ويدل عليه وجوه الاول ان
احد الطرفين حال ما كان مساويا للاخر كان ممتنع الوقوع فحال ما صار مرجوحا
اولى بالامتناع واذا صار احد الطرفين ممتنعا صار الاخر واجبا لانه لا خروج
عن النقيضين الثاني انه عند حصول ذلك القدر من الرجحان ان امتنع العدم
فهو المطلوب وان لم يمتنع فلنفرض معدوما تارة وموجودا اخرى مع
تمام ذلك القدر من الرجحان فحينئذ يكون اختصاص احد الوقتين بالوقوع ان
توقف على انضمام قيد اخر اليه قدح ذلك في قولنا ان كل ما كان حاصلا قبله كان
تمام المرجح وان لم يتوقف فقد ترجح الممكن المتساوي لا لمرجح الوجه الثالث
انه عند حصول مرجح الوجود يمتنع ان يحصل معه مرجح العدم فلو حصل
العدم في هذا الوقت لكان قد حصل الرجحان لا لمرجح وهو محال واذا امتنع
حصول العدم صار الوجود واجبا وهو المطلوب الوجه الرابع انه عند
حصول مرجح الوجود قد حصل رجحان الوجود فلو حصل في هذا الوقت
العدم لكان ذلك العدم راجحا فيلزم ان يكون حال حصول رجحان الوجود حصل

معه رجحان العدم وذلك محال واذا كان ذلك محالا علمنا انه عند حصول
رجحان الوجود يمتنع حصول العدم واذا امتنع عدمه وجب وجوده
فكان ذلك الداعي المرجح موجبا الوجه الخامس انه عند حصول مرجح
الوجود لا بد وان يحصل رجحان الوجود والا لم يكن ان يقال انه مرجح الوجود
ثم لم يكن مرجحا للوجود واذا ثبت هذا فلو فرضنا انه في هذه الحالة حصل العدم
فذلك العدم ما حصل من جهة الفاعل ولا بترجيحه بل حصل بمحض الاتفاق
وهذا يقدح في قولنا انه فعله بل كان هذا قولا بانه حصل لا لمؤثر اصلا
الوجه السادس ان كل عاقل يجد من نفسه انه ان شاء الفعل فعل
وان شاء الترك ترك وهذا يفيد العلم الضروري بان القادر اذا شاء الفعل
ولم يكن هناك مانع البتة فانه لا بد وان يفعل واذا شاء الترك ولم يكن هناك
مانع فانه لا بد ان يترك ونحن ما راينا في الدنيا عاقلا يقول اني اذا شئت
ان افعل لم افعل واذا شئت ان لا افعل فعلت فكان هذا دليلا قاطعا
على ان العقلاء بيداية عقولهم يعلمون ان مجموع القدرة مع الداعية الخالصة
يوجب الفعل وعند اختلال احدهذين القيدين يمتنع الفعل فثبت ان قول
من يقول الفعل عند الداعية الخالصة يصير اولى بالحصول ولا ينتهي الى حد
الوجوب كلام باطل واما المذهب الثاني وهو قول من يقول القادر
يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح فجوابه قد سبق على الاستقصاء في
الكلمات المتقدمة اما قوله لو لم يكن الامر كذلك لم يبق فرق بين القادر
المختار وبين الموجب بالذات فنقول اما الفرق الذي ذكرتموه فحاصله
يرجع الى ان الممكن المتساوي يترجح احد طرفيه على الاخر لا لمرجح وهذا
باطل من وجهين الاول انه باطل في بديهة العقل وايضا فتجويزه يفضي
الى سد باب الاستدلال بوجود الممكن المحدث على وجود المؤثر الثاني
هب انه يجوز الامر كذلك فحينئذ يكون حصول ذلك الرجحان حاصلا لا لذلك
القادر بل يكون ذلك بمحض الاتفاق وذلك يقتضي استغناء الفعل عن
الفاعل ووقوعه من غير سبب وكل قول يقتضي ثبوته الى بطلان الاصل

مطلب

٥

٥ كان باطلا فثبت أن تفسير القادر عن الموجب بهذا الوجه لا يقدح في كون الأثر
مفتقرا إلى المؤثر وأنه باطل فإن قالوا فإذا فسد هذا الفرق فما الفرق
عندكم بين البابين قلنا هذا الفرق حاصل في الشاهد من وجهين الأول
أن المؤثرات الطبيعية دائمة مستمرة غير متغيرة فالمؤثر في التسخين
يبقى موصوفا أبدا بالوجه الذي لأجله كان موجبا للتسخين ولا يتغير عنه وكذلك
القول فيما يؤثر في التبريد بخلاف الأحوال الاختيارية فإن الموجب للحركة
يمنة هو مجموع القدرة مع الداعي إلى تلك الحركة المخصوصة والموجب للحركة
يسرة هو مجموع القدرة مع حصول الداعي إلى الحركة يسرة وهذه الدواعي
سريعة التبدل والتغير فالقادر إذا حصل في قلبه داعية الحركة يمنة
صارت القدرة مع تلك الداعية موجبا للحركة يمنة ثم إن تلك الداعية تزول
سريعا ويحصل الداعية إلى الحركة يسرة فيصير الآن هذا المجموع موجبا
للحركة يسرة فالحاصل أن في الأمور الطبيعية ما لأجله صار موجبا للتسخين
يبقى ولا يتغير وأما في الأمور الاختيارية فتلك الاختيارات سريعة التبدل
والتغير فهذا هو أحد الفرقين بين المؤثر المختار وبين المؤثر الموجب وأما
الفرق الثاني فهو أن المؤثرات الطبيعية لا شعور لها بما يصدر عنها
وأما المؤثرات التي تؤثر بالاختيار فهي إنما تؤثر بواسطة العلم والشعور
فإنه ما لم يحصل تصور أن ذلك الفعل يفيد نفعا وخيرا لم يحصل الرغبة فيه
ولهذا السبب سمي هذا الفعل فعلا اختياريا وسمي هذا الفاعل فاعلا
مختارا فهذان الوجهان يوجبان الفرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل
المختار وأما في حق الله تعالى فالتغير عليه في ذاته وفي صفاته محال فلم يبق
الفرق المعتبر إلا الوجه الأخير والله أعلم الحجة الرابعة في بيان
أن القدرة بمعنى حصول المكنة من الفعل والترك بالسوية محال أن نقول
الشيء من مذهب المتكلمين أن التغير ممتنع في صفات الله تعالى وأن العدم
على القديم محال فإذا كانت إرادة الله تعالى متعلقة من الأزل إلى الأبد
بترجيح وجود الحادث المعين على عدمه وكانت قدرته من الأزل إلى الأبد متعلقة

في الشاهد

بإيجاد ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين وكان علمه متعلقا
بوقوع ذلك الحادث المعين في الوقت المعين إذا ثبت هذا فنقول إن مع
حصول هذه الصفات الثلاث واجتماعها على اقتضاء وقوع ذلك الحادث
إما أن يمكن أن لا يقع ذلك الفعل أو لا يمكن والأول باطل لأن ذلك يقدح في كون
هذه الصفات مؤثرة في وقوع ذلك الفعل ولأنه يلزم وقوع التغير في صفات الله
تعالى إذ الإرادة شيء آخر غير ما أراده في الأزل لزم زوال تلك الإرادة
الأزلية وحدوث إرادة أخرى وأيضا لزم أن ينقلب ذلك العلم جهلا
وكل ذلك محال فثبت أن تغير تلك الصفات ممتنع عقلا وأن عدم وقوع
ذلك الحادث في الوقت المعين الذي تعلقت الصفات الثلاث على اقتضاء
وقوعه فيه ممتنع عقلا وهذا يقدح في قولهم إن شرط القادر أن يكون
متمكنا من الفعل والترك بل على هذا التقدير يلزم أن يقال إنه تعالى يؤثر في
الأفعال على سبيل الوجوب لا على سبيل الإمكان المتردد بين الوجود
والعدم الحجة الخامسة في هذا الباب أن نقول لا شك أنه تعالى
عالم بجميع المعلومات فوجب أن يعلم أن الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني
وأن الشيء الفلاني لا يقع في الوقت الفلاني وخلاف المعلوم محال الوقوع
لأن عدم وقوع الشيء مع العلم بوقوعه ضدان والجمع بين الضدين محال
عقلا وإذا كان كذلك فما علم الله وقوعه كان واجب الوقوع وما علم عدمه
كان ممتنع الوقوع وهذا يقتضي أن يقال إنه تعالى يؤثر في بعض الماهيات
على سبيل الوجوب ويمتنع كونه مؤثرا في بعض الماهيات على سبيل الوجوب
فأما المكنة من الفعل والترك على سبيل السوية فهي ممتنعة الحصول
الحجة السادسة أن قالوا القول بكون المؤثر قادرا بالتفسير
الذي يذكرونه يفضي إلى التناقض فكان القول به باطلا إنما قلنا إنه يفضي إلى
التناقض وذلك لأن كون القادر قادرا على المقدور موقوف على تمييز
ذلك المقدور عن غيره لأنه لولا حصول هذا الامتياز وإلا امتنع القصد إلى إيجاد
بعض المقدورات دون بعض وهذا يقتضي أن يكون تعيين ماهية المقدور

١٥٧

وامتيازها عن غيرها سابقا على تعلق تلك القدرة بها وايضا المقدور اما ان يكون
مقدورا لكون وقوعه وحصوله بالقدرة وهذا يقتضي ان يكون تعينه
وتميزه عن غيره متاخرا عن تعلق تلك القدرة به واذا كان كذلك فهذا
يقتضي ان يكون تعين المقدور وتميزه عن غيره سابقا على تعلق تلك القدرة
به ومتاخرا عن تلك القدرة به وذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان
القول بثبوت القدرة محالا فان قيل لم لا يجوز ان يقال الماهية المقدور
متقدمة على تعلق القدرة به ووجوده متاخر عن تعلق القدرة به كما هو
مذهب القايلين بان المعدوم شي والثاني فهذا الذي اوردتموه في القادر
قايم بعينه في الموجب والجواب عن الاول انه اذا كانت الماهية
متقررة حال العدم وحال الوجود وكانت ممتنعة الفنا والتغير والتحول فيها
لم تكن الماهية مقدورة البتة لان المقدور اما الوجود واما جعل الماهية
موصوفة بالوجود وحينئذ يعود ما ذكرنا من ان هذا المعنى لكونه متعلق القدرة
يجب تقدمه على تعلق القدرة به ومن حيث انه اثر لتلك القدرة واقع بها
يجب تاخره عن القدرة وحينئذ يلزم المحال المذكور والجواب عن الثاني
ان الفرق بين الموجب والقادر ان القادر هو الذي يصح منه الايجاد وهذا
بدلا عن ذاك وبالضد فلولا امتياز بعض هذه الماهيات عن بعض قبل
دخولها في الوجود والا لما صح ان يقال انه يقدر على ايجاد هذا الا على
ذاك فهذا يقتضي ان يكون تعين تلك الماهيات متقدما على تعلق القدرة بها
ولما كان المقدور اثرا لتلك القدرة لزم كونها متاخرة عن تلك القدرة
اما الموجب فانه لا تاثير له الا وقوع الاثر به ولا يقتضي ان يكون تعين تلك
الماهيات سابقا على كونه مقتضيا لها فظهر الفرق الحجة السابعة
اذا قلنا القادر له ان يقدر على الفعل والترك لزم كون الترك مقدورا
وهذا محال لان الترك عبارة عن البقا على العدم الاصلي وكونه عدما ينافي
كونه مقدورا وكونه باقيا ينافي ايضا كونه مقدورا فالعدم الاصلي يمتنع كونه
مقدورا واذا ثبت هذا ظهر ان القادر لا قدرة له البتة على الترك

وليس له صلاحية الايجاد والثاني وعلى هذا التقدير فانه يبطل القادر
موجبا فان قيل لم لا يقول الترك عبارة عن البقا على العدم الاصلي
بل هو عبارة عن فعل ضده وعلى هذا التقدير فالترك يصح ان يكون مقدورا
والجواب ان هذا باطل لانا اذا قلنا الله تعالى قادر على ايجاد الجسم وعلى تركه
ثم فسرنا الترك بفعل الضد فهذا يقتضي ان يكون للجسم ضد فنقول انه تعالى
اما ان يكون قادرا على تركهما معا او لا يمكنه ذلك فان امكنه تركهما معا لم يكن
ترك جميع الاضداد امرا وجوديا باضداد لها والا لزم ان يكون عدم جميع
الاضداد الوجودية ضدا لها فيكون نفي الشي عين ثبوته وهو محال واما القسم
الثاني وهو ان القادر لا يمكنه ترك الضدين معا فنقول لما كان الباري تعالى
قادرا على فعل الاجسام في الازل لزم ان يقال انه يجب ان يكون اما فاعلا
للاجسام في الازل واما فاعلا لضد الاجسام وعلى هذا التقدير يلزم اما
قدم الاجسام او قدم ضد الاجسام وكل ذلك عندكم باطل الحجة
الثامنة ان تلك القادرية اما ان يكون حادثة او ازلية والاول باطل لانها لو
كانت حادثة لافتقر حدوثها الى سبق قادرية اخرى ولزم التسلسل والثاني
ايضا باطل لانها لما كانت متعلقة من الازل الى الابد بايجاد ذلك الحادث المعين
فاذا اوجد ذلك الحادث فان بقي ذلك التعلق فهو محال لانه يقتضي القدرة
على ايجاد ما هو موجود وهو محال وان لم يبق فحينئذ لزم زوال القديم وهو
ايضا محال فان قيل الله تعالى بعد ايجاد ذلك الحادث بقي قادرا كما كان
وبيانه من وجهين الاول انه يمكنه ايجاد عوالم اخرى بعد ايجاد ذلك
العالم فثبت ان القدرة باقية كما كانت والثاني انه تعالى بقي ايضا قادرا
على ايجاد هذا العالم من بعض الوجوه وذلك لانه قادر على ان يعدم
هذا العالم واذا اعدمه كان قادرا على ان يوجده مرة اخرى على سبيل
الاعادة فثبت انه تعالى بعد ايجاد هذا العالم بقي قادرا على ما كان
والجواب ان نقول ان محل الالزام شي مغاير لما ذكرتموه وهو انه تعالى
كان من الازل الى الابد قادرا على ايجاد هذا العالم بعينه فاذا اوجد هذا العالم

لم يكن قادرا على ايجاد هذا العالم بعينه والا لزم ان يكون قادرا على ايجاد
الموجود وهو محال واذا لم يكن قادرا على ايجاد هذا العالم مع انه كان من
الازل الى الابد وجب ايجاد هذا العالم كان قادرا على ايجاد هذا العالم بحسب
تلك بعدم القديم وزوال الازلي محال فاما انه تعالى بقي قادرا على ايجاد
عوالم اخرى غير هذا العالم فلا تعلق له بمحل الالزام اما قوله ثانيا انه تعالى
بقي قادرا على ايجاد هذا العالم بشرط ان يعدمه اولا ثم يعيده ثانيا فنقول
هذا ايضا بعيد من وجهين الاول انه اذا عدم وفني ولم يبق له ذات ولا خصوصية
فان عوده بعينه مما لا يقبله العقل الثاني هب انه يصح ذلك الا ان الله تعالى
كان في الازل قادرا على ايجاد هذا العالم من دون هذه الواسطة ثم انه بعد
ان اوجد هذا العالم ما بقيت تلك القادرية على الوجه المذكور وانما حدث
القادرية على الاعادة ثانيا بتوسط الاعدام اولا ثم بعد ذلك تحصل القدرة
على الاعادة ثانيا فالقادرية الثابتة في الازل مغايرة لهذه القادرية الحادثة
بهذه الواسطة وحاصل الكلام فيه يرجع الى الاعتراف بزوال تلك القادرية.
ثم اذا عاد نوع اخر من القادرية مغايرة للقادرية التي كانت موجودة قبل
ذلك وهذا لا يدفع الالزام المذكور الحجة التاسعة لا شك انه ما لم يوجد
المؤثر التام المستجمع لجميع جهات المؤثرية فانه لا يقع الفعل وذلك المؤثر
التام اما ان يكون هو ذات واجب الوجود فقط او ذاته مع امور اخرى
قديمة او ذاته مع امور اخرى حادثة فان كان الحق هو الاول والثاني لزم
من قدم ذلك المؤثرية قدم ذلك الاثر وذلك يقدح في كونه متمكنا من الفعل
والترك معا والثالث باطل لان حدوث الحادث موقوف على حصول المؤثر
التام في المؤثرية فلو كان حصول المؤثر التام في المؤثرية موقوفا على حدوث
الحادث لزم الدور وهو محال واعلم ان هذا التقسيم منحصر مضبوط سوا
قيل انه يعتبر في تلك المؤثرية حضور وقت او حصول مصلحة او زوال مانع
فان الكل داخل فيما ذكرناه والاجوبة التسعة المذكورة في الحجة الاولى يرجع
حاصلها الى توقف مؤثرية الله تعالى في وجود العالم على حصول شرط حادث

وقد دللنا على ان ذلك يوجب الدور فكانت تلك الاجوبة ساقطة بالكلية
الحجة العاشرة ان القدرة يمتنع ان يكون لها اثر في حصول المقدور
واذا كان الامر كذلك امتنع القول بثبوت القدرة اما بيان المقام الاول
فمن وجهين الاول ان القادر لما كان متمكنا من الفعل والترك امتنع ان يكون
مجرد القادرية مؤثرا في وقوع الفعل لان كونها قدرة يقتضي ان يكون نسبتها
الى الطرفين على السوية وكونها مؤثرة في وقوع بعينه يقتضي ان يكون نسبتها الفعل
الى طرف الوجود راجحة على نسبتها الى طرف العدم والجمع بين هذين القولين
جمع بين النقيضين وهو محال ثبت ان مجرد القادرية لا تاثير له في وقوع المقدور
الثاني انا اذا قلنا انه وجد هذا الشيء بعد ان كان معدوما فان العقل لا يجوز
ان يقول انما وجد هذا لان القادر كان قادرا عليه فانه تعالى وهو قادر على
سائر المقدورات مع انها لم يوجد فعلمنا ان هذا الذي وجد فهو انما وجد لا لكون
القادر قادرا عليه بل لاجل ان القادر اوجده وصنعه وخلقه واخرجه
من العدم الى الوجود وصدق هذا النفي والاثبات يدل على ان المؤثر في وجود الاثر
انما هو كون المؤثر مؤثرا فيه وموجدا له وان هذا المفهوم مغاير لمفهوم كونه
قادرا على الفعل فثبت بما ذكرنا ان القدرة يمتنع ان يكون لها اثر في وجود
المقدور واذا ثبت هذا امتنع ان يكون للقدرة اثر في الشيء وذلك لانه لما
ذكرنا ان الفاعلية والموجدية امر مغاير للقدرة وثبت ان المؤثر في وجود
الاثر هو الفاعلية والموجدية واذا كان كذلك امتنع ان يكون للقادرية اثر
فيه والا لزم ان يجتمع على الاثر الواحد سببان مستقلان وهو محال وايضا
فقد بينا ان القادرية ليس لها صلاحية التاثير البتة فثبت بما ذكرنا ان
القادرية لا اثر لها البتة في دخول الاثر في الوجود وحينئذ لا يكون القدرة
صالحة للتاثير البتة واما الصفة المسماة بالفعل والتكوين فانها ان كانت صالحة
لطرفي الفعل والترك كانت المباحث المذكورة في القدرة عائدة فيه وان كانت
متعينة لطرف الوجود وغير صالحة البتة لطرف العدم كان ذلك موجبا
بالذات لا قادرا متمكنا من الفعل والترك الحجة الحادية عشر ان المقتضي

حصول الفعل اما القدرة او اثر يصدر عن القدرة او لا القدرة ولا الاثر الصادر عنها والاول باطل والا لزم حصول المقدور في جميع زمان القدرة فيلزم كون المقدور ازليا لاجل كون القدرة ازلية والثاني ايضا باطل لان التقسيم المذكور عايد في تاثير القدرة في ذلك الاثر فان كان ذلك بواسطة اثر اخر لزم التسلسل وهو محال واما الثالث فانه يقتضي ان تكون القدرة وجميع اثارها غير موثرة في حدوث هذا الاثر وذلك يقدح في كون القدرة قدرة فان قالوا هذا المقدور انما وجد لان القادر خلقه واوجده لا لمجرد كونه قادرا قلنا هذا باطل لان المفهوم من قولنا خلقه اما ان يكون هو نفس القدرة او اثر صادر عنها او شي مغاير لهما فثبت ان هذا السوال غير وارد والله اعلم فهذا احد عشر وجها في تقرير ان القول بالقادر على التفسير الذي ذكروه محال

واذا ثبت هذا ظهر ان تاثيره تعالى في تكوين العالم وفي تكوين ساير اثاره انما كان لعين ذاته او للامور اللازمة لذاته وقد اتفق الكل على انه متى كان الامر كذلك فانه يلزم من قدمه قدم الاثار والافعال والنتايج ولهذا السبب فان المتكلمين لما اقاموا الدلالة على حدوث العالم قالوا لو كان الموثر في العالم موجبا بالذات لزم من قدمه قدم العالم وذلك يدل على انهم كانوا معترفين بانه كلما كان تاثيره في غيره لذاته لزم من دوامه دوام الاثر وايضا فاذا كان الموثر الموجب بالذات حاصلا مع انه كان متنعا عن الاثر مدة غير متناهية ثم حصل الاثر بعد ذلك من غير ان اختص ذلك الوقت بارادة معينة او بنوع اخر من الامور المقتضية للرجحان فحينئذ يكون ذلك الحدوث في ذلك الوقت حدوثا لا لموثر اصلا بل بمحض الاتفاق وذلك باطل فثبت انه يلزم من دوام الموجب بالذات دوام الاثر البتة والله اعلم ونختم هذه المقالة بخاتمة وهي ان الفلاسفة قالوا سلمنا ان القادر هو الذي ان شا ان يفعل فعل وان شا ان يترك ترك الا ان هذا لا يقتضي صدق قولنا انه تعالى شا الفعل تارة والترك اخرى ويدل عليه وجهان الوجه الاول ان قولنا ان شا الفعل فعل قضية شرطية وليس من شرط كون القضية الشرطية صادقة صدق جزئيها

فان الشرطية الصادقة قد تكون مركبة من جزئين صادقين كقولنا ان كان الانسان حيوانا كان جسما وقد تكون الصادقة مركبة من كاذبين كقولنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وقد تكون مركبة من مقدم كاذب وتالي صادق كقولنا ان كان الانسان حمارا كان حيوانا واما القسم الرابع وهو ان يكون المقدم صادقا والتالي كاذبا فهذا محال لان الحق لا يستلزم الباطل اذا ثبت هذا فنقول صدق قولنا انه ان شا الفعل فعل وان شا الترك ترك لا يتوقف على صدق قولنا انه شا الفعل ففعل وشا الترك فترك لما بينا ان صدق الشرطية قد يحصل مع كون المقدم والتالي كاذبين معا ومع كون المقدم وحده كاذبا فثبت انه لا يلزم من صحة ان القادر ما ذكروه فانه لا يلزم من كون الشي قادرا صدق انه شا الفعل تارة وشا الترك اخرى والوجه الثاني وهو ان حال كونه تاركا للفعل يستحيل ان يصدق عليه كونه فاعلا له وحال كونه فاعلا يستحيل ان يصدق عليه كونه تاركا له وفي الحالين يصدق عليه انه قادر على الفعل فثبت ان صدق كونه قادرا على الفعل لا يتوقف على صدق انه شا الفعل ففعله وشا الترك فتركه اذا ثبت هذا فنقول انه حق انه سبحانه ان شا الفعل فعل وان شا الترك ترك لكن لا يلزم منه ان يقال انه شا الترك فتركه بل نقول انه يصدق عليه انه ان شا الترك لتركه مع انه لا يصدق عليه البتة انه شا الترك والا لكانت تلك المشية محدثة ولافتقرت تلك المشية الى مشية اخرى حادثة ولكان الكلام في تلك المشية كما في الاول فيلزم ان يكون كل مشية حادثة مسبوقة بمشية اخرى حادثة لا الى اول ويلزم كون ذاته محلا للحوادث وكل ذلك محال والله اعلم

المقالة الرابعة في الدلايل المستنبطة من صفة الارادة قالت الفلاسفة الذي يعقل من الارادة هو انا اذا اعتقدنا في شي انه نافع ولذ نا صار هذا الاعتقاد موجبا حصول الميل الى تحصيل ذلك الشي ثم ان ذلك الميل مع ذلك الاعتقاد ينضمان الى القدرة الموجودة في العضلات وهي المسماة بالقوة المحركة فيصير مجموع هذه الاشيا

صفة الارادة

موجبا لحصول الفعل اذا ثبت هذا فنقول هذه الاحوال في حق واجب
الوجود لذاته محال اما نفسه ركون الفعل المعين بافعاله او ضارا به فهذا
انما يتصور في حق من يعقل في حقه الانتفاع بشيء والتضرر بشيء اخر وذلك
في حق واجب الوجود محال واما حصول ذلك الميل فهو ايضا محال لان
الميل الى جلب النافع انما يعقل في حق من يصح عليه النفع واذا ثبت هذا
فقد ظهر ان حصول الارادة في حق الله تعالى محال واما الذي يقوله المتكلمون
من ان الارادة صفة تقتضي رجحان احد المثلين على الاخر لا لمرجح اصلا فهذا ايضا
غير معقول البتة لان الرجحان بدون المرجح محال غير معقول فثبت بهذا انه
ليس عند العقل من لفظ الارادة معنى يمكن اثباته في حق الله فكان القول
به باطلا ثم قالوا لو كان العالم حادثا لوجب ان يقال انما حدث بقصد
الفاعل وبارادته والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان العالم لما
كان مستمر العدم من الازل الى ذلك الوقت المعين وذات الفاعل كانت موجودة
من الازل الى ذلك الوقت المعين مع انه في الازل ما كان لتلك الذات اثر في خروج
العالم من العدم الى الوجود فلو حصل العالم في ذلك الوقت من غير ان يكون
لذلك الفاعل قصد واختيار في ايقاعه لكان وقوع العالم في ذلك الوقت دون
ما قبله وما بعده رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال
وبيان انه يمتنع ان يكون حدوث العالم في ذلك الوقت المعين بسبب القصد
والاختيار وجوه الحجة الاولى ان ذلك القصد لو حصل لكان اما ان يكون
قديما او حادثا والقسمان باطلان فالقول بوجود القصد باطل انما قلنا انه
يمتنع كونه قديما لان الارادة القديمة لا معنى لها الا انه تعالى يريد في الازل
احداث العالم في وقت معين في لا يزال وهذه الارادة ليست هي نفس القصد
الى ايقاع الفعل في ذلك الوقت المعين عند حضور ذلك الوقت والدليل
عليه وجوه الاول انه من عزم على ان يفعل بكرة الغد فعلا معينا ثم جلس في بيت
مظلم لا يتميز فيه بين النهار وبين الليل واستمر على ذلك الجلوس الى ان دخل بكرة الغد
مع انه لا يعلم ان ذلك الوقت المعين قد حضر فانه بمجرد تلك الارادة الاولى

لا يصير قاصدا الى ايقاع ذلك الفعل في ذلك الوقت ولو كان العزم على ان يفعل
الفعل الفلاني في الوقت المستقبل هو نفس القصد الى ايقاع ذلك الفعل عند
حضور ذلك الوقت لوجب في هذه الصورة التي ذكرناها ان يصير قاصدا
الى ايقاع ذلك الفعل عند حضور ذلك الوقت سواء علم ان ذلك الوقت حضر
او لم يعلم ذلك ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان العزم على الفعل في الوقت المعين
من الاوقات المستقبلة ليس هو نفس القصد الى ايقاع ذلك الفعل في ذلك
الوقت بل الحق انه اذا عزم على ان يفعل الفعل الفلاني في وقت معين من الاوقات
المستقبلة ثم استمر ذلك العزم الاول الى ان حضر ذلك الوقت وعلم ذلك العازم
حضور ذلك الوقت فان بقاء العزم الاول مع العلم بحضور ذلك الوقت يوجبان
حدوث قصد متعلق بايقاع ذلك الفعل فثبت ان العزم المتقدم لا يكفي
في ايقاع الفعل في الوقت الذي يحضره بل لا بد من حدوث قصد متعلق
بايقاع ذلك الفعل الثاني ان العزم على الايجاد في الزمان المستقبل له ماهية
والقصد الى ايجاد الفعل في الحال له ماهية اخرى واحدى الماهيتين لا تساوي
الاخرى بدليل ان كل واحدة منهما تبقى الماهيتين لا تقوم مقام الاخرى فان العزم
على الايجاد في المستقبل يوجب تركه في الحال وفعله في المستقبل والقصد
الى الفعل في الحال يوجب الفعل في الحال والترك في المستقبل فهذان النوعان
من الارادة لوازمهما متنافية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف ماهيات
الملزومات واذا ثبت هذا كان القول بان العزم على الايجاد في المستقبل يصير
عين القصد الى الايجاد في الحال معناه ان حقيقة مخصوصة تصير هي بعينها عين
حقيقة اخرى تخالفها بالماهية والنوعية وذلك محال فهذا لبيان ان القول
بقدم تلك الارادة قول باطل واما قلنا انه يمتنع كونها حادثة وذلك لانها
لما كانت حادثة كان حدوثها مختصا بوقت معين مع جواز حصول ذلك
الحدوث قبله او بعده فوجب ان لا يحصل ذلك الاختصاص الا لارادة اخرى
والكلام فيها كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لو حصلت
تلك الارادة لكانت اما قديمة او حادثة وثبت فساد القسمين فيلزم الحكم
بامتناع حصول الارادة

لا يقال هذا معارض بالحوادث اليومية لانا نقول المعارضة
بالحوادث اليومية واردة على كل هذه الوجوه والجواب الممكن ما ذكرناه
في الطريقة الاولى والله اعلم الحجة السادسة ان نقول تعلق الارادة
القديمة بايقاع العالم في ذلك الوقت المخصوص المعين اما ان يكون من لوازم
ماهية تلك الارادة واما ان لا يكون والثاني باطل والا لافتقرت تلك الارادة
في حصول ذلك التعلق المخصوص الى سبب آخر ولزم التسلسل ولما بطل
هذا القسم تعين الحق وهو الاول فنقول اذا دخل العالم في الوجود في ذلك
الوقت المعين فبعد انقضاء ذلك الوقت وبعد دخول العالم في الوجود
امتنع ان تبقى الارادة متعلقة باحداث العالم في ذلك الوقت المعين
ويدل عليه وجهان الاول انه بعد دخوله في الوجود يمتنع ادخاله في الوجود
لان تكوين الكائن وايجاد الموجود محال والثاني ان ذلك الوقت لما انقضى
ومضى فبعد انقضائه لو بقيت الارادة متعلقة باحداث العالم في ذلك
الوقت كان ذلك قصدا الى ايقاع الفعل في الزمان الماضي وانه محال فثبت
ان العالم بعد دخوله في الوجود يمتنع بقاء الارادة الازلية متعلقة بادخال
عين ذلك العالم في عين ذلك الوقت في الوجود فوجب القول بزوال ذلك التعلق
وبطلانه لكنا بينا ان ذلك التعلق المخصوص من لوازم ماهية تلك الارادة وزوال
اللازم يدل على زوال الملزوم فثبت ان تلك الارادة واجبة العدم بعد دخول
ذلك المراد في الوجود وكل ما صح عدمه امتنع قدمه فهذا دليل قوي على ان
القول بان ارادة الله تعالى قديمة قول باطل واما انه يمتنع كونها حادثة
فلانها لو كانت حادثة لكانت اما ان تحدث في ذات الله تعالى او في ذات اخرى
او لا في محل والكل باطل بالوجوه المشهورة فكان القول به باطلا والله اعلم
الحجة السابعة ان كل من قصد الى احداث شيء فاما ان يكون ذلك الاحداث اولى به
في طبعه واعتقاده من تركه واما ان لا يكون فان كان الاول لزم كونه ناقصا
بذاته مستكملا بغيره وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال وان كان الثاني
فحينئذ لا يترجح قصد الاحداث على قصد الترك فيكون ذلك القصد الاحداث

من غير مرجح وحصول الرجحان حال حصول عدم الرجحان محال فثبت لزوم كونه
ناقصا لذاته مستكملا بغيره لا يقال لم لا يجوز ان يرجح الاحداث على تركه لنفع يعود اليه
اما اذا رجحه لنفع يعود الى الغير لم يلزم المحال المذكور وذلك لان ايصال الخير
والنفع الى الغير وعدم ايصاله اليه ان استويا بالنسبة اليه عاد المحال
المذكور وان كان احدهما اولى به فقد عاد ما ذكرناه من كونه ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو محال الحجة الرابعة لو قصد الى احداث العالم
لكان اما ان يكون ذلك القصد مختصا بوقت معين او غير مختص بوقت معين
اما الاول فكما اذا قصد الى احداث العالم في الوقت الفلاني واما الثاني فكما
اذا قصد الى احداث العالم ولم يقصد الى تخصيص احداثه بوقت معين
اما القسم الاول فهو باطل لان ذلك الوقت المعين اما ان يقال انه كان
حاضرا في الازل او ما كان حاضرا في الازل فان كان ذلك الوقت حاضرا
في الازل مع ان الله العالم قصد احداث العالم في هذا الوقت فحينئذ يلزم
حدوث العالم في الازل وعلى هذا التقدير يلزم كون العالم سرمديا واما
ان كان ذلك الوقت غير حاضر في الازل كان ذلك الوقت حادثا ولا بد له
من محدث وهو الله تعالى وحينئذ يعود التقسيم الاول وهو انه اما ان يقال
انه تعالى قصد احداث ذلك الوقت في وقت خاص او قصد احداثه
مطلقا فان كان الاول افتقر ذلك الوقت الى وقت آخر والكلام فيه
كما في الاول ويلزم التسلسل اما ان يحصل تلك الاوقات الغير المتناهية معا
وهو محال بالبديهة او على التعاقب وهو يوجب القول بحدوث
حوادث لا اول لها وهو المطلوب هذا كله اذا قلنا انه تعالى قصد احداث
العالم في وقت معين واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى قصد احداث
العالم من غير ان يخص احداثه بوقت معين بل قصد على وجه يكون موجودا
دائما ابدا فهذا يوجب القول بالقدم وذلك ينافي ثبوت الحدوث والله اعلم
الحجة الخامسة لو كان العالم حادثا لكان حدوثه بسبب ان الخالق
خصص احداثه بذلك الوقت المعين على ما تقدم تقرير هذه الشرطية الا ان
ذلك محال

لان ذلك الوقت اما ان يكون مساويا لسائر الاوقات في تمام الماهية او لا يكون فان كان الاول وجب كونها ايضا متساوية في جميع اللوازم لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية يجب استواؤها في جميع لوازم الماهية واذا كان الامر كذلك كانت نسبة تلك الارادة الى جميع اجزاء ذلك الوقت على السوية واذا وجب حصول هذا الاستواء كان ذلك منافيا للقول بان الارادة يجب تعلقها باحداث العالم في بعض تلك الاوقات دون البعض واما القسم الثاني وهو ان يقال الاجزاء المفترضة في ذلك الوقت مختلفة بالماهية متباينة بالحقيقة فنقول حصول تلك الاشياء اما ان يكون بانفسها وذواتها واما ان يكون باحداث الله تعالى والاول باطل لانه يقتضي حدوث الشيء لنفسه ولذاته من غير محدث وهو محال وايضا اذا فرضناها حادثة بانفسها وذواتها من غير محدث البتة ثم كانت ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الاخر لم يمتنع جعل كل واحد منها موجبا لاثر خاص وعلى هذا التقدير فانه لا يمتنع ان يكون الموثر في حدوث حوادث هذا العالم تلك الآنات المتلاصقة وتلك الاجزاء المتعاقبة وعلى هذا التقدير فانه يلزم نفي الصانع وذلك باطل واما القسم الثاني وهو ان يقال ان حدوث تلك الآنات المتلاصقة انما كان باحداث الله وبايجاده فحينئذ يعود السؤال الى انه لم خصص احداث كل واحد منها بكونه متقدما على الاخر او متاخرا عنه فان كان ذلك لاجل وقت اخر عاد الطلب فيه ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان القول بان الارادة اقتضت تخصيص احداث العالم بالوقت المعين يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا وبهذا الدليل يظهر ان الذي يقال انه تعالى وتقدس خصص احداث العالم بذلك الوقت لكون ذلك الوقت مشتملا على مصلحة خفية قول باطل لانا بينا ان الاوقات كلها متساوية في تمام الماهية

## المقالة الخامسة

في الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث وهي من وجوه

الحجة الاولى ان الايجاد احسان والاحسان افضل من ترك الاحسان فلو كان الباري تعالى غير موجد للعالم مدة غير متناهية لكان تاركا للافضل مدة غير متناهية ومرجحا للامر الاخس مدة غير متناهية وذلك محال فوجب كونه فاعلا من الازل الى الابد الحجة الثانية ان من كان له التصرف النافذ والملك العظيم والرفع والخفض والابرام والنقض افضل ممن لا يكون له شيء من ذلك فلو قلنا انه تعالى ما كان له في الازل ملك ولا ملكوت ولا تصرف ثم صار فيما لا يزال كذلك لزم ان يقال انه انتقل من النقص الى الكمال وذلك محال فان قالوا على الحجة الاولى ان ترك الاحسان انما لا يجوز لو كان الاحسان ممكنا في نفسه اما اذا كان ممتنعا في نفسه محالا في ذاته لم يلزم منه النقص والايجاد في الازل محال لانه عبارة عن الاخراج من العدم الى الوجود وذلك لا يعقل الا فيما يكون مسبوقا بالعدم والازل ينافي المسبوقية فكان الجمع بينهما محالا وهذا الكلام بعينه هو الجواب عن الحجة الثانية وايضا فالنقص انما يلزم لو لم يكن قادرا على تحصيل الملك والملكوت وهو تعالى في الازل كان قادرا على تحصيله فلم يلزم من عدم الملك والملكوت نقصان وايضا فكل واحد من هاتين الحجتين منقوض بحدوث الاشياء المعينة وحدوث الحوادث اليومية اجاب نوابغ عن السؤال الاول بان هذا الكلام انما يتم اذا اثبتنا في الازل مانعا من الايجاد والتكوين وقد بينا بالدلائل القاطعة ان ذلك باطل على انا نقول ان هذا المانع كان زائلا قبل ان خلق الله العالم بعشر مائة سنة فكان الالزام عائدا واما السؤال الثاني فباطل ايضا لان الازل عندهم مانع من صحة الفعل وعلى هذا التقدير لم يكن الله متمكنا من تحصيل الملك والملكوت في الازل ولا معنى للعجز والضعف الا ذلك وايضا فهذا يوجب العيب والضعف من وجه اخر وهو ان الامتناع من الاحسان في حق من كان قادرا على الاحسان ولا يضره ذلك الاحسان بوجه من الوجوه اقوى في العيب والنقصان منه في حق من لم يقدر عليه فاذا ثبت انه كان قادرا على الاحسان وما كان ذلك الاحسان سببا للضرر في حقه البتة فحينئذ يكون الامتناع عنه موجبا عليه النهاية ثم قرر هذا الكلام بوجه اخر فقال انه تعالى

اما ان يقال انه ما كان قادرا على الايجاد في الازل او يقال انه كان قادرا عليه الا انه لو فعله لصار ذلك سببا لعود نوع من انواع الضرر اليه او يقال كان قادرا على الايجاد في الازل وكان منزها عن عود الضرر اليه اما القسم الاول فانه يقتضي انتقال الخالق من العجز الى القدرة واما القسم الثاني فانه يقتضي انتقال الخالق من الضرر الى الراحة واما القسم الثالث فانه يقتضي البخل والنقص لانه لما كان قادرا على هذا الاحسان ومنزها كان [illegible] منه ضرر البتة فيكون الامتناع عنه محض البخل والنقص وكل ذلك على الاله الحكيم محال واما السؤال الثالث فجوابه ان عند القوم حدوث كل حادث متاخر مشروط بدخول الحادث المتقدم في الوجود بناء على القاعدة التي ذكرناها في سبب حدوث الحوادث اليومية واذا كان الامر كذلك لم يلزم من عدم ايجاد هذا الشخص المعين فيما لا يزال حدوث عيب ولا نقص والله اعلم الحجة

الثالثة علة وجود العالم جود الباري تعالى وجوده ازلي فعلة وجود العالم ازلية فيلزم كون العالم ازليا فان قالوا الجود هو الافادة والتفضيل فقولكم جود الباري تعالى ازلي معناه ان كونه موجدا للعالم ازلي وهذا عين المطلوب قلنا تحقيق هذا الكلام ان جملة ما يصدر عن الباري تعالى لا بد له من مؤثر فمجموع الامور المعتبرة في المصدرية ان كان حادثا لزم افتقاره الى مؤثر اخر ولزم التسلسل وان كان مجموع تلك الامور ازليا لزم ان يكون الاثار الصادرة من الباري ازلية وعلى هذا التقدير فهذا الكلام هو عين الحجة الاولى ويمكن تقريره من وجه اخر فيقال انه تعالى اراد ايجاد العالم لداعية الانتفاع او لداعية الاضرار او لا لواحدة من هاتين الداعيتين والثاني محال لان الايجاد لداعية الاضرار لا يليق بالمحسن الرحيم والثالث وهو الايجاد لا لداعية الانتفاع ولا لداعية الاضرار عبث ولما بطل هذان القسمان ثبت انه تعالى خلق الخلق لداعية الانتفاع ثم نقول هذه الداعية اما ان تكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة عاد التقسيم المذكور في حدوثها وان كانت قديمة فاما ان يقال حصل في الازل مانع يمنع من صدور هذا الاثر او لم يحصل والاول باطل لانه لو حصل لما زال لما ثبت ان الازلي لا يزول فثبت ان الداعي الى الاحسان كان حاصلا في الازل وان المانع منه كان مفقودا فهذا هو المراد من قول القدماء ان علة وجود العالم هو جود الباري وجوده ازلي فيكون وجود العالم ازليا الحجة الرابعة ان يقول لو قلنا انه تعالى احدث العالم في وقت معين لكان تخصيص الاحداث بذلك الوقت اما ان يكون لحكمة ومصلحة او لا لحكمة ومصلحة والاول باطل لان تلك المصلحة اما ان تكون عائدة الى الله او الى المخلوق والاول محال لوجوه الاول انه يلزم ان يقال انه تعالى في محل النفع والضرر والثاني انه يقتضي ان يكون الله محتاجا واذا كان الامر كذلك فتلك الحاجة اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وان كانت حادثة عاد الطلب في انه لم حدثت تلك الحاجة في ذلك الوقت دون ما قبله او بعده والثالث ان على هذا التقدير يكون اله العالم ناقصا بذاته محتاجا الى الاستكمال بالغير الرابع ان اله العالم قديم ازلي واجب لذاته فكان اكمل حالا من المحدثات وكون الاكمل مستكملا بالاخس الادون محال واما القسم الثاني وهو ان يقال انه تعالى انما احدث العالم لنفع عائد الى الغير فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الايجاد لو كان احسانا الى المخلوق لكان اما ان يكون احسانا اليه حال عدمه او حال وجوده والاول باطل لانه ما دام يكون معدوما كان الوجود غير واصل اليه فيمتنع كون الايجاد احسانا الى المعدوم والثاني ايضا باطل لان ايصال الوجود اليه بعد وجوده يقتضي ايجاد الموجود وانه محال لا يقال الايجاد انما يكون احسانا من حيث انه بعد دخوله في الوجود يستعد لان يصل اليه انواع اللذة والخير لانا نقول الكلام انما وقع في ان الايجاد ليس باحسان وما ذكرتموه لا يدفع ذلك فانكم سلمتم ان نفس الايجاد ليس احسانا وانما الاحسان ما يحصل بعد ذلك ونحن ما ادعينا الا ان ايجاد الخلق ليس باحسان الوجه الثاني في ابطال هذا القسم ان الذات متى لم تكن مشتهية للشيء ومحتاجة اليه لم يكن ايصال ذلك الشيء اليه انتفاعا له ولا احسانا اليه

فكل ما نعرفه احسانا الينا فانه مقتض تقدمه خلق الحاجة فينا وذلك ضرر
وحينئذ يتقابل قدر المنفعة الحاضرة بقدر المضرة السابقة وذلك
يخرجه عن كونه احسانا وقد تقدم في الباب الثالث تقرير هذا الكلام على
سبيل الاستقصاء الوجه الثالث في بيان انه لا يجوز ان يقال انه تعالى
خلق الخلق للاحسان الى المخلوق وذلك لان هذا الداعي اما ان يقال انه كان
حاصلا في الازل او ما كان حاصلا فان كان الاول لزم حصول الايجاد قبل حصوله
وهو محال والثاني يوجب كون تلك الداعية متجددة والكلام في اختصاص
حدوث تلك الداعية بذلك الوقت كالكلام في حدوث العالم بذلك الوقت
ولزم المصير الى ما لا نهاية له واما الاجوبة المذكورة عن هذا الكلام وهو
ان الله تعالى انما خصص احداث العالم بذلك الوقت لاشتمال ذلك الوقت على
مصلحة معينة فالكلام في افساده قد سبق على الاستقصاء والوجه الرابع
وهو ان ايصال النفع الى الغير وعدم ايصاله اليه اما ان يكون بالنسبة الى
الفاعل على السوية او لا يكون الامر كذلك فان كان الاول امتنع ان يكون غرض
الاحسان داعيا للفاعل الى الايجاد وان كان الثاني لزم ان يكون الفاعل
مستكملا بذلك الايجاد وقد ابطلناه الوجه الخامس هو ان الايجاد
يستلزم حصول الحاجة الى الماكول والمشروب وغيرهما فاذا اعطى الخالق
تعالى المحتاج اليه فقد حصل الاستغناء بالشيء اما اذا لم يوجد فقد حصل
الاستغناء عن الشيء لكن الاستغناء عن الشيء افضل من الاستغناء بالشيء بدليل
ان الاستغناء عن الشيء من صفات الله والاستغناء بالشيء من صفات العباد
وما كان صفة لله تعالى فهو اكمل مما كان صفة للعباد واذا ثبت هذا فالحاصل
عند العدم هو الاستغناء عن الشيء والحاصل عند الوجود الاستغناء بالشيء
وقد بينا ان الاول افضل من الثاني فيلزم ان فعل الايجاد يوجب تفويت
الاكمل ويوجب حصول الاخس الارذل واذا كان كذلك امتنع كون الايجاد
احسانا الى المخلوق الوجه السادس ان نقول ان الوجوه الخمسة السالفة
انما ذكرناها لو قدرنا ان كل ما اشتهاه الانسان واراده ومال طبعه اليه

يكون حاضرا وليس الامر كذلك لانا نرى ان احوال اهل الدنيا بالعكس
من ذلك فانا نرى ان اكثر الخلق يكونون في الدنيا في الهموم والغموم والاحزان
والمخاوف والمثالب والحرف والغرق والهدم والعمى والزمانة واما
في الاخرة فالاكثرون هم الكفار والفساق من اهل الملة يعوقون في العذاب
العظيم واله العالم كان عالما في الازل بكل هذه الاحوال فكيف يعقل ان يقال
انه تعالى خلقهم للاحسان مع انه كان يعلم ان الاكثرين منهم يكونون في الدنيا
في الالم والفقر والعمى وفي الاخرة في الدرك الاسفل من النار فان قالوا
انه تعالى مكن الكل من وجدان تلك السعادات العظيمة واما حصول الحرمان
فانما كان لاجل انهم قصروا في حق انفسهم قلنا لما كان اله العالم عالما علما
يقينيا انهم لا يستفيدون من الوجود والتكليف الا البلاء العظيم والشقاء
التام امتنع ان يقال انه تعالى اراد بهم الخير والنفع والصلاح ويدل عليه
وجوه الاول انهم لا يقدرون على خلاف معلوم الله تعالى والا لزم ان
يقال انهم قادرون على ان يجعلوا علم الله جهلا الثاني انا نعلم ان من بنى
رباطا في مفازة عظيمة وعلم يقينا انه مهما بنى ذلك الرباط صار ذلك الرباط
ماوى اللصوص والقتالين وقطاع الطريق ثم ان ذلك الذي بنى ذلك الرباط
مع جزمه بان الامر كذلك يقول كان غرضي منه دفع الشر وان يصير ذلك
الموضع مجمعا للاولياء والانبياء ولاقوام يسعون في امن الطرقات وازالة
الافات فان جميع العقلاء يقولون لما كنت عالما بان بناءه يوجب مزيد الافات
فانت في دعواك انك ما اردت به الا الخير كذاب ومن نوع هذا الباب فيه اطناب
وقد سبق ذكره في الكلام على الحسن والقبح مع المعتزلة الوجه الثالث
في دفع السوال ان القدرة الصالحة للكفر ان كانت متعينة للكفر فحينئذ
يكون خالق تلك القدرة والكافر الجاء له الى الكفر وان كانت صالحة للايمان
والكفر معا فرجحان احد الجانبين على الاخر ان لم يتوقف على المرجح لزم حصول
الرجحان لا لمرجح وهو محال وان توقف على مرجح فذلك المرجح ان كان
من العبد عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وان كان من الله فحينئذ يكون

مجموع القدرة مع ذلك المرجح موجبًا للكفر فيعودون هاهنا ذكرنا من انه تعالى
الجأ الكافر الى الكفر وذلك يبطل قولهم انه تعالى ما اراد به الا الخير
والصلاح فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع ان يقال انه تعالى خلق الخلق لغرض
نفسه او يقال انه خلقهم لغرض يعود اليهم واما القسم الثالث وهو ان يقال
انه تعالى خلقهم لا لغرض وحكمة اصلا فنقول هذا ايضا باطل لوجوه الاول
ان الفعل الخالي عن الحكمة سفاهة وهي غير لائقة بالحكيم الرحيم الثاني انه
اذا لم يمتنع ذلك فحينئذ لا يقبح من الله تعالى شيء اصلا فوجب ان يحسن منه ان
يعاقب الانبياء والرسل باعظم انواع العقاب وان يحسن منه ادخال الدهرية
في اعلى درجات الجنة وان لا يحصل الوثوق بوعده ووعيده وان لا يميز
طاعته عن معصيته وكل ذلك يبطل الالهية فثبت انه تعالى لو كان محدثًا
للعالم بعد ان لم يكن لكان اما ان يكون ذلك الاحداث لمصلحة وحكمة واما ان
لا يكون كذلك وثبت فساد القسمين فوجب فساد القول بكونه محدثًا
للعالم بعد ان لم يكن وقد يحتجون بهذه الحجة على انه لا يجوز ان يكون
مريدًا لاحداث العالم لانه لو كان مريدًا لكانت تلك الارادة اما ان تكون
تابعة لحكمة ومصلحة واما ان لا تكون كذلك والقسمان باطلان فالقول
بثبوت الارادة باطل الحجة الخامسة لو كان العالم حادثًا لوجب
ان يكون للخالق داعي الى ايجاده وتكوينه فنقول تلك الداعية اما ان تكون
قديمة او حادثة فان كانت حادثة عاد البحث في كيفية حدوثها وان كانت
قديمة فاما ان تكون مشروطة بشرط او لا تكون فان كانت مشروطة بشرط
فذلك الشرط اما ان يكون حادثًا او لا يكون فان كان ذلك الشرط حادثًا
لزم الدور لانه لا تتم الداعية المؤثرة في الاحداث الا عند حدوث
ذلك الشرط ولا يحدث ذلك الشرط الا اذا تمت تلك الداعية المؤثرة وذلك
يوجب الدور واما ان كان ذلك الشرط قديمًا او قلنا ان تلك الداعية القديمة
غير مشروطة بشرط فالكلام في هذين القسمين واحد وذلك لانه اما ان يقال
حصل في الازل المانع او لم يحصل والاول باطل لان ذلك المانع ان كان واجبًا

لذاته امتنع زواله فوجب ان لا يزول ذلك الامتناع وان كان ممكنًا لذاته
افتقر الى مؤثر ويعود التقسيم فيه ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى موجب
واجب لذاته ويلزم من امتناع زوال ذلك امتناع زوال ذلك المانع
وقد بان بطلانه فثبت ان الداعية القديمة الى الايجاد حاصلة في الازل
وان الموانع باسرها كانت زائلة ومتى كان الامر كذلك كان الفعل واجب
الحصول والله اعلم الحجة السادسة كونه تعالى محدثًا للعالم ومكونه و
غير محدث له اما ان يتساويا في كل الوجوه او يكون الاحداث افضل مطلقًا
او يكون الترك افضل مطلقًا او يقال الفعل افضل في بعض الاوقات والترك
افضل في البعض اما القسم الاول وهو ان يقال استوى الطرفان واعتدل
الجانبان من غير رجحان فهذا باطل لوجوه الاول انه يقتضي رجحان احد
طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وان جاز ذلك فلم لا يجوز رجحان وجود العالم
على عدمه لا لمرجح والثاني وهو ان الايجاد يرجح جانب الوجود وحصول
الترجيح حال حصول الاستواء محال والثالث ان الذي يكون فعله وتركه
متساويين في كل الجهات كان فعله عبثًا وكان فاعله سفيهًا ولا يكون حكيمًا
ولا يكون فعله احسانًا واجمع العقلاء على انه يجب تنزيه اله العالم عن مثل
هذه الصفة واما القسم الثاني وهو ان يقال الفعل افضل من الترك فنقول
فعلى هذا التقدير يلزم ان يقال انه تعالى كان تاركًا للجانب الافضل مدة
غير متناهية ثم انتقل من الافضل الى الاخس وذلك باطل واما القسم
الثالث وهو ان يقال الترك افضل من الفعل مطلقًا فنقول يلزم ان يقال
ان خالق العالم حين انتقل من الاشرف الى الاخس وذلك ايضا باطل واما
القسم الرابع وهو ان يقال كان الترك افضل في بعض الاوقات ثم صار
الفعل افضل من الترك في سائر الاوقات فنقول هذا ايضا باطل لان
هذا التبدل ان وقع لذاته فليجز تبدل العدم بالوجود لذاته وهو باطل
وان وقع لفاعل مختار عاد التقسيم الاول وهو ان الخالق لما
خصص اولوية الترك بالاوقات السابقة واولوية الفعل بالاوقات
الحاضرة

مكرر

لان الاولى بالاوقات السابقة عدم تلك الاولوية والاولى بهذه الاوقات
الحاضرة اولوية الفعل وحينئذ يعود التقسيم الاول فيه وذلك يوجب
الذهاب الى ما لا نهاية له والله اعلم الحجة السابعة الايجاد
فتح لباب الآفات وذلك لا يليق بالفاعل الحكيم بيان الاول انه عند حصول
الوجود يحصل الخوف من زوال الوجود ويحصل الخوف من زوال مصالح
الوجود ويحصل الخوف من حصول الآلام والخوف الم وضرر اما في حال
العدم فما كان شيء منه اصلا لان حصول الالم مشروط بحصول الوجود
والحياة فعند عدم الوجود امتنع حصول الضرر والخوف فثبت انه عند
حصول الوجود يحصل الضرر وعند العدم لا ضرر فكان هذا الوجود
شرا من العدم والعدم خيرا منه والحكيم لا يفعل الشر فان قالوا
السؤال عليه من وجوه الاول ان الشر عبارة عن العدم الا ترى ان من قتل
انسانا فذلك القتل شر وليس هو شرا لان الآلة كانت قطاعة ولا
لاجل ان القاتل كان قادرا على استعمال تلك الآلة القطاعة بالقوة
القوية ولا لاجل ان عنق المقتول كان قابلا للتقطيع فكل ذلك خيرات
بل انما كان شرا لانه زالت الحياة عن المحل القابل للحياة وهذا الزوال
عدم فثبت ان الشر ليس الا العدم فكيف يقال الوجود شر الثاني
سلمنا ان الوجود قد يكون موصوفا بكونه شرا الا انه وان حصل عند الوجود
انواع الخوف والالم فقد حصل ايضا انواع السرور واللذة فنقول
اما الجواب عن السؤال الاول فهو انا نقول مراد جميع العقلاء من الشر
والمفسدة والبلاء حصول الالم والغم ولا شك ان الالم معنى وجودي فثبت ان
هذا الكلام الذي ذكرتموه في السؤال لفظي محض واقول لما كان هذا الكلام
منقولا عن اكابر الحكماء وجب حمله على محمل صحيح فنقول الشر اما ان يقع في
الذات او في الصفات او في الافعال اما الشر في الذات فليس الا العدم وكذا
القول في الصفات فان العمى والصمم والبكم شرور وهي مفهومات عدمية
لان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا وكذا القول في البواقي

واما الشر في الافعال فمعناه الايلام ولا شك انه معنى موجود فعلى هذا يجب
ان يقال الشر في الذات والصفات امر عدمي واما في الافعال فالاشبه ان
الشر فيها معنى موجود واما السؤال الثاني فالجواب عنه من وجوه الاول
ان لذات هذا العالم اضعف بكثير من آلام هذا العالم والتجربة تدل عليه فان اللذة
الانسانية [illegible] شهوة البطن وشهوة الفرج ونحن نعلم بالضرورة ان الم القولنج
وساير الامراض الشديدة اصعب بكثير من لذة الاكل والوقاع والثاني
ان عند البقاء على العدم [illegible] ولا الالم وعند الوجود يحصل كل
انواع الآلام ولا شك ان السلامة من الالم افضل من الوقوع في الالم والثالث
ان ما نسميه لذة في هذا العالم فهو في الحقيقة عبارة عن دفع الالم فان لذة الاكل
عبارة عن دفع الم الجوع ولذلك فكلما كان الجوع اقوى كان الاكل الذ
بعض من يتمسك بامثال هذه الكلمات انه تعالى خلق القاتل والمقتول
والظالم والمظلوم وعلم ان هذا يقتل ذاك الآخر ثم توعد القاتل بان قال
متى قتلت ذلك الآخر عذبتك بالنار فلو لم يخلقهما لكان قد سلم المقتول
من عذاب الدنيا والقاتل من عذاب الآخرة فثبت ان الخلق فتح لباب
الآفات وذلك لا يليق بالصانع الحكيم واما [illegible] اثبات ان اله العالم موجب وليس
حكيم ولا رحيم ولا ناظر لعباده ولا محسن اليهم فذلك باطل باجماع العقلاء
المعتبرين فلم يبق الا ان يقال انه تعالى موجب العالم انه موجب بالذات والماهية
لوجود العالم وذلك يوجب دوام العالم بدوام وجوده والله اعلم
الحجة الثامنة الايجاد اما ان يكون من باب الاحسان او من باب
الاضرار او لا هذا ولا ذاك والثاني لا يليق بارحم الراحمين والثالث عبث
وهو لا يليق بالحكيم فتعين الاول فنقول ترك الاحسان اما ان يكون للعجز او الجهل
او البخل والكل على الله محال فوجب ان يكون الاحسان صادرا من الله ابدا وهذا الكلام
في الحقيقة انما يتبين ان الداعي الى الاحسان اذا كانت الشرائط كانت
حاصلة والازالة والموانع كانت زائلة موجب الفعل وهذه الحجة [illegible] الرجوع
الى ما ذكرناه فهذا جملة الوجوه المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث
والله اعلم

لا يحصل اللذة ثم

المقالة السادسة في الدلائل المستنبطة من صفة العلم

وهي من وجوه الحجة الاولى لو كان العالم حادثا لما حدث الا اذا قصد
الفاعل الى تكوينه وهذا القصد يمتنع حصوله الا اذا كان عالما بانه كان
معدوما وانه يحاول ان يجعله موجودا واذا كان كذلك فقد كان عند
عدمه عالما بانه معدوم وعند وجوده يصير عالما بانه موجود فثبت انه
لو كان العالم حادثا لوجب كونه عالما بالجزئيات والتالي باطل فالمقدم مثله انما قلنا ان ذلك محال
لوجوه الاول انه تعالى لما علم ان العالم معدوم فعند ما يصير موجودا
ان بقي علمه بانه معدوم فهو جهل وهو على الله محال وان لم يبق فهو تغير
وهو على الله محال والثاني ان العالم بالجزئيات لا بد وان يكون جسما وجسمانيا
وهذا في حق الله تعالى محال فيمتنع كونه عالما بالجزئيات الثالث ان العلم
بان الشيء الفلاني موجود وبان الشيء الفلاني معدوم نوع العلوم فلو كان
واجب الاتصاف بالعلم بالجزئيات وقد ثبت ان العلم بالجزئيات موقوف على
وقوع تلك الجزئيات على تلك الوجوه المخصوصة فحينئذ ذاته يمتنع وجودها
الا عند حصول تلك العلوم ثم ان تلك العلوم موقوفة التحقق على حصول تلك ٥
المعلومات الخارجية والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء
فيلزم ان تكون ذاته موقوفة على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم
ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهو محال واعلم ان هذه
الوجوه الثلثة في نفي علمه تعالى بالجزئيات قد سبق ذكرها بالاستقصاء مع الاجوبة
الوافية الحجة الرابعة من الوجوه المبنية على العلم ان نقول اما
ان يكون الحق هو انه سبحانه غير عالم بالجزئيات واما ان يكون الحق هو انه تعالى عالم
بالجزئيات وعلى التقديرين فانه يجب كونه موجبا بالذات ثم يلزم من دوامه
دوام المعلولات اما اذا كان الحق هو القسم الاول وهو انه غير عالم
بالجزئيات فعلى هذا التقدير يمتنع كونه قاصدا الى ايجاد العالم لان هذا القصد
انما يمكن حصوله لو كان عالما بانه معدوم ثم انه يريد ان يجعله موجودا فعلى تقدير
ان لا يكون عالما بالجزئيات امتنع حصول هذا العلم فامتنع حصول القصد المذكور

فامتنع منه ان يقصد الى ايجاده واحداثه وتكوينه واما اذا كان الحق هو
القسم الثاني وهو انه تعالى عالم بالجزئيات فنقول فهذا يقتضي كونه تعالى موجبا
بالذات وذلك يوجب دوام العالم بدوامه وانما قلنا ان كونه تعالى عالما
بالجزئيات يقتضي كونه موجبا بالذات لانه لما كان عالما بالجزئيات كان عالما بان
الشيء الفلاني يقع في الوقت الفلاني على الصفة الفلانية وان الشيء الفلاني
لا يقع البتة وما علم الله وقوعه كان واجب الوقوع لان عدم وقوعه
يستلزم ان ينقلب علم الله جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال فعدم
وقوعه محال فوقوعه واجب ولهذا الدليل ايضا ما علم الله عدم وقوعه
كان ممتنع الوقوع ايضا والشيء الذي يكون واجب الوجود او يكون ممتنع الوقوع
لم يكن القادر متمكنا من فعله وتركه وذلك يقدح في كونه تعالى قادرا او يقتضي
كونه موجبا بالذات واذا ثبت كونه عالما بالجزئيات يقتضي كونه تعالى موجبا
بالذات وثبت انه متى كان موجبا بالذات لزم من دوام الموجب دوام الاثر
وذلك هو المطلوب ولهذا الكلام تقرير اخر وهو ان يقال العالم ممكن الوجود
لذاته وقد بينا انه من حيث انه معلوم الوقوع وجب ان يكون واجب الوقوع
والعلم لا يقلب ماهية المعلوم ولا يغيره فهذا الوجوب ما جاء من العلم
بل جاء من سبب اخر فهذا الوجوب يدل على ان سببا اخر اقتضى صيرورة
العالم واجب الوقوع لانه لما دل كونه معلوم الوقوع على كونه
واجب الوقوع وثبت ان المؤثر في هذا الوجوب ليس هو صفة العلم
وجب ان يكون المؤثر فيه صفة اخرى فثبت انه تعالى موجب لوجود العالم
لعين ذاته المخصوصة او صفة اخرى من صفاته وعلى التقديرين فالتقريب
معلوم فثبت انه تعالى اما ان يكون عالما بالجزئيات واما ان لا يكون وعلى التقديرين
فانه يلزم ان يكون موجبا بالذات ومتى كان الامر كذلك لزم من دوام الموجب
دوام المعلول الحجة الثالثة من الوجوه المبنية على العلم ان نقول
هذه الماهيات كانت معلومة لله في الازل بالاتفاق وكل ما كان معلوما فانه لا بد
وان يكون ذلك المعلوم متميزا عما عداه بخاصيته المخصوصة وماهيته المخصوصة

ومتى حصل هذا الامتياز بين الماهيات وجب كونها ثابتة لان النفي المحض
والعدم الصرف لا يحصل فيه الامتياز والاختلاف فثبت ان هذه الماهيات
كانت موجودة في الازل فنقول انها اما ان تكون موجودة في ذات العالم
او كانت موجودة وجودا مباينا عن ذات من كان عالما بها والاول
باطل لان العلم بالسواد والبياض والاستقامة والاستدارة لو كان موقوفا
على حصول هذه الماهيات في ذات العالم بها لزم ان يكون ذلك العالم اسود
ابيض مستقيما مستديرا لانه لا معنى للاسود والابيض الا الذي حصل فيه
السواد والبياض الا ان ذلك محال لوجهين الاول انه يوجب اجتماع
الضدين في المحل الواحد وهو محال والثاني ان من كان اسود ابيض مستقيما
مستديرا كان جسما وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال فثبت ان هذه
الماهيات موجودة خارجا عن ذات الله ولما ثبت ان العلم بهذه الماهيات
موقوف على وجود هذه المعلومات وثبت ان العلم بها حاصل في الازل وجب
القطع بحصول هذه المعلومات في الازل وهو المطلوب فان قيل
لا نسلم ان العلم بالشيء موقوف على كون ذلك المعلوم موجودا والدليل عليه
انا اذا علمنا ان شريك الاله ممتنع فهذا الحكم لا يمكن حصوله الا بعد تصور
ان شريك الاله ما هو فلو كان حصول هذا التصور موقوفا على حصول
المتصور لزم ان يكون شريك الاله موجودا وعلى هذا التقدير يلزم من الحكم
على شريك الاله بكونه ممتنعا الحكم عليه بكونه واجب الحصول وذلك متناقض
ثم نقول لا نزاع ان الله تعالى كان عالما بحقائق الاشياء في الازل لكن لم قلتم ان
العلم بالشيء يستدعي كون المعلوم متميزا عن غيره في علم ذلك العالم الا ترى
انا اذا علمنا ان لنا في هذا البلد اختا من الرضاع مع انا لا نعلمها بعينها
فها هنا العلم بهذا المعلوم حاصل مع ان هذا المعلوم ليس متميزا عن غيره
في علم ذلك العالم فثبت ان العلم بالشيء لا يقتضي كون المعلوم متميزا عن
غيره في علم ذلك العالم ثم نقول سلمنا انه لا بد وان يكون المعلوم متميزا عن
غيره في علم العالم فلم قلتم ان ذلك الامتياز يجب حصوله حال حصول العلم

ولم لا يجوز ان يقال انه يكفي في حصول العلم في الحال حصول ذلك التميز اما
في الحال او في المستقبل وبيانه انه تعالى عالم بحقائق الجواهر والاعراض
في الازل ثم ان الجواهر والاعراض وان لم تكن حاصلة في الازل ولا متميزا بعضها
عن بعض في الازل الا انها ستوجد فيما لا يزال ثم انها اذا صارت موجودة
وحاصلة كان بعضها متميزا عن البعض فلم قلتم ان هذا القدر من الامتياز لا يكفي
في حصول العلم الازلي بكون هذه الماهيات متباينة متميزة ثم نقول
سلمنا انه لا بد من كون تلك المعلومات متمايزة في الحال فلم قلتم ان حصول الامتياز
في الحال يستدعي كونها موجودة وما الدليل عليه بل نقول الدليل على
ان الامتياز والاختلاف قد يحصل في العدم المحض والسلب الصرف وجوه
الاول ان عدم الملزوم لا يوجب عدم اللازم لكن عدم اللازم يقتضي
عدم الملزوم فكل واحد من هذين العدمين ممتاز عن الاخر بخاصية حقيقية
ونوعية والثاني ان عدم الضد عن المحل يصحح حلول الضد الاخر في
ذلك المحل وعدم ما لا يكون ضدا لا يفيد هذا الحكم الثالث انا اذا قلنا النقيضان
لا يجتمعان ولا يرتفعان فقد حكمنا بكون السلب منافيا للايجاب فلولا ان
للسلب منافيا للايجاب من حيث انه سلب خصوصية وامتيازا عن الايجاب
والا لما صح الحكم بكونه منافيا للايجاب ثم نقول سلمنا ان العلم بالمعلوم
يستدعي كون ذلك المعلوم ثابتا لكن لم قلتم ان كل ثابت فانه لا بد وان يكون
موجودا اما علمتم ان جماعة من العقلاء قالوا المعدوم مع كونه معدوما
قد يكون شيئا وثابتا وعنوا به ان الماهيات حال عرائها عن الوجود
قد تكون متقررة في كونها ماهيات فما الدليل على فساد هذه المقالة ثم
نقول لم لا يجوز ان تكون هذه المعلومات حاصلة في ذات العالم ومرتسمة
فيها وهذا هو قول من يقول لا معنى للعلم الا حصول صورة المعلوم في
ذات العالم اما قوله يلزم ان يكون العالم بالاستدارة والاستقامة
والحرارة والبرودة مستديرا مستقيما حارا باردا فنقول هذا غلط
وذلك لانا لا نقول العالم بالحرارة تحصل في ذاته عين الحرارة بل نقول تحصل
في ذاته

مثال الحرارة وشكلها وصورتها ورسمها كما أنا إذا نظرنا في المرآة فإنه
يحصل فيها مثال المرئي وشكله وصورته لا عينه ذاته ثم نقول سلمنا
أنه لا بد وأن يكون ذلك المعلوم موجودًا في الخارج فلم لا يجوز أن يقال إنه
حصل في الخارج من كل ماهية صورة كلية مجردة قائمة بنفسها وهذا
هو الذي نقل عن الإلهي أفلاطون أنه كان يثبت لكل ماهية مثالًا كليًا
قائمًا بالنفس مجردًا عن التغيرات وعلى هذا التقدير فإنه يكفي في حصول
العلم بالماهيات حصول هذه المثل في الخارج ولا حاجة إلى القول بإثبات
هذه الأعيان في الخارج ثم نقول هب أنا لا نقول كان العالم موجودًا
مع الله في الأزل إلا أنه لا نزاع في أن هذه الحوادث اليومية ما كانت موجودة
في الأزل مع أنه سبحانه كان في الأزل عالمًا بها فكل ما ذكرتموه في الجواب
عن هذه الحوادث اليومية فهو جوابنا عن العلم بكلية العالم والله أعلم
والجواب أما النقض بالمحالات فالجواب عنه من وجهين الأول
أنا لا ندعي أن كل ما كان معلومًا وجب أن يكون موجودًا بل ندعي أن المعلوم لا يكون
معلومًا إلا إذا كان في نفسه واقعًا على الوجه الذي باعتباره كان معلومًا
فإن كان المعلوم عدمًا وجب أن يكون ذلك المعلوم في نفسه عدمًا وإن كان وجودًا
وجب أن يكون في نفسه وجودًا إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان العلم مطابقًا
للمعلوم فحينئذ يكون جهلًا لا علمًا إذا ثبت هذا فنقول إذا علمنا أن
شريك الإله ممتنع فههنا المعلوم هو كون شريك الإله ممتنعًا فوجب أن يكون
شريك الإله ممتنعًا في نفسه حتى يكون العلم المتعلق به علمًا مطابقًا للمعلوم
وكذلك إذا علمنا أن السواد ما هو وأن البياض ما هو وأن الفلك ما هو وأن
العالم ما هو فهذا العلم لا يكون علمًا إلا إذا كان السواد في نفسه سوادًا
وكان البياض في نفسه بياضًا وكان الفلك في نفسه فلكًا وكان العالم في نفسه
عالمًا إذ لو لم يكن كذلك لما كانت الصورة الذهنية مطابقة للأمر الخارجي
وذلك القدح في كون تلك الصورة علمًا ويوجب كونها جهلًا إذا ثبت هذا
فنقول حصول هذا الامتياز في النفي المحض والعدم الصرف محال فهذه المعلومات

المتميزة أمور موجودة ولما لم تكن موجودة في الأذهان وجب كونها موجودة
في الأعيان وذلك يدل على أن قدم العلم بالأشياء يدل على قدم تلك المعلومات
الوجه الثاني في الجواب أنا نقول الحكم على الشيء بالوجوب تارة وبالإمكان
ثانيًا وبالامتناع ثالثًا اعتبارات ذهنية لا حصول لها في الأعيان بل
في الأذهان بخلاف ما إذا عقلنا أن الفلك ما هو وأن العالم ما هو فإن هذه
المعلومات موجودات في الأعيان وليست اعتبارات ذهنية فظهر
الفرق بين البابين قوله لم قلتم إن المعلوم يجب كونه متميزًا عن غيره
قلت هذه المقدمة بديهية لأن العالم بالشيء إذا لم يميز بين ذلك المعلوم وبين
غيره كان غافلًا عنه من حيث إنه هو ومن كان كذلك امتنع كونه عالمًا بذلك الشيء
أما إذا علمنا أن لنا أختًا من الرضاع في هذه البلدة وإن كنا لا نعرفها بعينها
فهذا لا يصلح أن يكون نقضًا على ما ذكرناه وذلك لأن ههنا المعلوم وجود
شخص من الأشخاص الإنسانية موصوف بكونه أختًا من الرضاع فهذا القدر
هو المعلوم وهذا المعلوم متميز عن سائر المعلومات فأما أن ذلك الشخص
من هو فغير معلوم فظهر أن القدر الذي هو معلوم فهو متميز والذي هو
غير متميز فهو غير معلوم قوله لم لا يكفي في حصول العلم الأزلي حصول
الامتياز في المعلومات فيما لا يزال قلت هذا ظاهر الفساد لأن العلم يجب
أن يكون مطابقًا للمعلوم وإلا كان جهلًا وعلى هذا التقدير فيمتنع كون العلم عالمًا
بامتياز ذلك المعلوم عن غيره إلا إذا كان ذلك المعلوم ممتازًا عن غيره ولما كان
كون المعلوم ممتازًا عن غيره شرطًا لتعلق العلم بامتيازه عن غيره وثبت
أن الشرط متقدم على المشروط في الرتبة امتنع أن يكون حصول الامتياز
في المعلومات متأخرًا عن تعلق العلم بهذا الامتياز فإن قالوا إنه تعالى
لا يعلم في الأزل أن السواد متميز عن البياض في الحال بل يعلم أن السواد
إذا وجد فيما لا يزال فإنه عند وجوده يكون متميزًا عن البياض عند وجوده
وعلى هذا التقدير فيسقط الإشكال فنقول هذا لا يدفع الإشكال لأن
العلم بأن السواد سيوجد فيما لا يزال حكم على السواد والحكم على الماهية المخصوصة

مشروط بكون المحكوم عليه متصورا الا ان التصديق مسبوق بالتصور لا محاله
فيجب ان الحكم على السواد بانه موجود مسبوق بتصور ماهية السواد لكن
تصور هذه الماهية لا يتم الا بعد العلم بامتيازها عن ما هيه عما سواها فلو كان
حصول هذا الامتياز موقوفا على دخولها في الوجود لزم الدور وهو محال
اما قوله في السوال الرابع لم قلتم ان حصول الامتياز في النفي المحض محال
قلت هذا السوال مدفوع من وجهين الاول انه لا معنى لكون هذه
الحقيقة ممتازة عن تلك الحقيقة الاخرى الا ان هذه الحقيقة في نفسها
ليست مثل الحقيقة الاخرى فاذا لم يكن ذلك الشي في نفسه حقيقة من الحقائق
ومخالفة لسائر الحقائق لم يكن الامتياز حاصلا واما السلب المحض والنفي الصرف
فهو الذي لا يكون في نفسه حقيقة ولا ماهية اصلا فثبت ان كونه نفيا محضا
ينافي حصول الامتياز الثاني هب انه يعقل حصول الامتياز والاختلاف في النفي
المحض والسلب الصرف الا انا نعلم بالبديهة ان حقيقة العالم والفلك والانسان
والفرس ليست سلوبا محضة واعداما صرفة بل هذه الحقائق حقائق متعينة
وماهيات متمايزة وكل واحد منها لها الحقيقة الاخرى تعينها وتميزها
والعلم بان الامر كذلك علم ضروري فزال هذا السوال واما السوال الخامس
وهو قولهم لم لا يجوز ان يقال ان هذه الحقائق معدومة ومع انها معدومة فهي
اشيا وحقائق فنقول هذا ايضا مدفوع من وجهين الاول ان القائلين
بان المعدوم شي لا يقولون الفلك من حيث انه فلك ثابت في العدم والجبل من حيث
انه جبل ثابت في العدم وانما يقولون ذلك في الماهيات البسيطة كالسواد ٥
كالسواد والبياض والجوهر والثاني انكم لما سلمتم ان هذه الماهيات ثابتة
في نفسها خارج الاذهان فلا معنى للوجود الا ذلك والذي يدل على ما قلناه
ان هذه الماهيات يمتنع ان تكون ثابتة في انفسها متقررة في حقائقها
فانها مشاركة في كونها متقررة متحصلة خارج الذهن ومختلفة بخصوصياتها
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم ان يكون كونها ثابتة في انفسها
متقررة في حقائقها امرا زائدا على ماهية كل واحد منها من الحقيقة المخصوصة

فثبت ان هذه الماهيات يمتنع ان يقال انها متقررة في انفسها وانها
لا بد وان تكون موصوفة بصفة الوجود واما السوال السادس وهو
قوله لم لا يجوز ان تكون هذه المعلومات صورا ذهنية فالجواب ما ذكرنا
انه لو كان كذلك لكان العالم بالاستقامة والاستدارة مستقيما مستديرا
وهو محال اما قوله المرتسم في الذهن صورة المعلوم ومثاله قلنا هذا باطل
وذلك لان المعلوم هو تمام تلك الماهية فاذا دللنا على ان ذلك المعلوم لا بد
وان يكون موجودا ثم قلنا انه اما ان يكون موجودا في الذهن او في الخارج
ممتنع ان يبطل كونه في الخارج وجب ان يكون موجودا في الذهن فحينئذ
يجب ان تكون تلك الماهية بتمامها حاصلة في الذهن وحينئذ يعود الالزام
واما السوال السابع وهو اثبات المثل الافلاطونية فالجواب عنه
ان العالم اذا علم كون الجسم ممتدا في الجهات حاصلا فيها قابلا للحركة والسكون
موصوفا بالشكل واللون فالمعلوم بهذا العلم هو الذي يكون موصوفا بهذه
الصفات فهذا الذي سميتموه بالمثل الافلاطونية هو هل الموصوف بهذه الصفات
ام لا فان كان موصوفا بهذه الصفات كان جسما موصوفا بالحركة والسكون
وذلك هو المطلوب وان لم يكن كذلك بل كان موجودا مجردا عن هذه الصفات
لم يكن هذا الموجود هو ذلك المعلوم وكلامنا ليس الا وان ذلك المعلوم يجب ان
يكون موجودا واما السوال الثامن وهو نقض هذا الدليل بالحوادث اليومية
فنقول ان جمهور الفلاسفة ينكرون وجود هذا العلم المتغير الزماني فلا يكون
هذا النقض واردا عليهم واما اذا سلمنا حصول هذا العلم الا انا نقول
الفرق ظاهر وذلك لان الذي ادعيناه هو ان تصور الماهيات مشروط
بحصول تلك الماهيات فوجب من قدم العلم بهذه الماهيات قدم هذه الماهيات
فالحكم بان الماهية الفلانية ستحصل غدا انه لا يتوقف على حصول تلك الماهية في الحال
والا لزم التناقض فظهر الفرق والله اعلم المقالة السابعة
في الوجوه المستنبطة من العلة الماهية وهي كون العالم ممكن الوجود لذاته
وهي امور الحجة الاولى لو كان العالم حادثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون

واجبا لذاته او ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته والاول يقدح في كونه محدثا والثاني
يقتضي انه انقلب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال والثالث
يقتضي انه كان قبل حدوثه ممكن الوجود لذاته فنقول هذا الامكان اما
ان يكون صفة راجعة الى الذات المخصوصة واما ان يقال انه لا معنى لهذا الامكان
الا مجرد ان القادر قادر على ايجاده وتكوينه والثاني باطل لان القادر يمكنه ايجاد
الممكنات ولا يمكنه ايجاد الممتنعات فلولا امتياز الممكن عن الممتنع بامر عائد
اليه والا لما كان كون القادر قادرا على ايجاد الممكن اولى من كونه قادرا
على ايجاد الممتنع فثبت ان كون الممكن ممكنا عبارة عن صفة عائدة اليه فنقول
هذه الصفة اما ان تكون سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الشي اما ان يكون ممتنع
الثبوت او ممكن الثبوت بالامكان العام والامتناع عدم محض اذ لو كان صفة
ثبوتية لكان الموصوف بتلك الصفة اولى ان يكون ثابتا فيلزم ان يكون ممتنع الثبوت
لذاته واجب الثبوت لذاته وهو محال واذا ثبت انه لا واسطة بين الامتناع
وبين الامكان العام وثبت ان الامتناع ليس صفة ثابتة وجب ان يكون الامكان
العام صفة ثابتة ضرورة انه لا بد وان يكون احد النقيضين امرا ثابتا فثبت
ان الامكان امر عائد الى الممكن مغاير لكون القادر متمكنا من ايجاده وثبت انه صفة
ثبوتية وثبت انها سابقة على وجود المحدث فتلك الصفة لا بد لها من محل موجود
وذلك المحل الموجود هو هيولى ذلك المحدث ومادته فانه لا معنى للهيولى الا الذي
حصل فيه امكان حدوث تلك الصورة فثبت ان كل محدث فانه مسبوق
بهيولى ومادة فنقول تلك الهيولى والمادة اما ان تكون متحيزا او لا تكون
كذلك فان كان متحيزا فهو الجسم فهيولى الجسم جسم والهيولى قديمة فالجسم قديم
وان لم يكن متحيزا فنقول هذا باطل من وجهين الاول انه يلزم ان يكون البعد
والامتداد حالا في محل لا حصول له في الحيز والجهة اصلا وذلك محال والثاني
ان هذه الهيولى لو صح القول به فان الفلاسفة قالوا الدليل على انه يمتنع
خلوها عن الجسمية وحينئذ يلزم من قدم الهيولى قدم الجسم فهذا تمام القول
في تقرير هذه الشبهة واعلم ان الكلام على هذه الحجة ان يقال لا نسلم ان

الامكان صفة موجودة ويدل عليه وجوه الاول لو كان الامكان موجودا
لكانت صفة للممكن وصفة الشي مفتقرة اليه والمفتقر الى الممكن ممكن فيلزم ان
يكون للامكان امكان اخر لا الى نهاية وهو محال الثاني وهو ان المحدث
مسبوق بامكان الوجود فذلك الامكان لو كان صفة موجودة لكان اما ان
يكون قائما به او بغيره والاول محال لانه يلزم قيام الموجود بالمعدوم
والثاني محال لان امكان الشي صفة قائمة به وصفة الشي يجب ان تكون حاصلة
فيه ويمتنع حصولها في غيره الثالث ان كون الممكن ممكنا سابق على كونه
موجودا لانه ممكن لذاته وموجود لغيره وما بالذات قبل ما بالغير فاتصاف
الماهية بالامكان سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان صفة موجودة
لزم ان يكون اتصاف الشي بوجود غيره سابقا على كونه في نفسه موجودا
الرابع انه لا معنى للامكان الا قابلية الوجود ولو كانت قابلية الوجود
صفة موجودة لكانت قابلية تلك القابلية زائدة عليها ولزم التسلسل
الخامس ان تلك الهيولى ممكنة لذاتها فيلزم افتقار امكانها الى هيولى اخرى
لا الى نهاية وانه محال اجيب عنه بان الاحتياج الى الهيولى انما يحصل للمحدث
وذلك لانه لما كان محدثا امتنع قيام امكانه به فلا بد من شي اخر ليكون محلا
لامكانه اما القديم فانه لوجوده يكفي ان يكون محلا لامكانه فلا حاجة به الى الهيولى
فاجيب عن هذا الجواب بان ثبوت الامكان للممكن واجب لذاته ووجوده
شرط لكونه موصوفا بهذا الامكان الموجود وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته
فهو اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم كون الهيولى واجبة لذاتها واعلم
ان في المقدمة نوعا من الترديد ذكره وهو ان الجسمية يمتنع حلولها في محل
فالجسم ذات قائمة بنفسها فلو كان ممكنا لكان محل امكانه اما ان يكون نفس
ذاته او شيا اخر يكون له كالهيولى والاول محال لان الممكن ممكن لذاته لا لغيره
وكون ذاته موجودة شرط لكونها قابلة لذلك الامكان وما كان شرطا
لما يكون واجب الثبوت لذاته فهو اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم ان
يقال الممكن لذاته واجب لذاته وهو محال والثاني ايضا محال لان على هذا التقدير

تكون الجسمية مفتقرة الى الهيولى وقد دللنا على ان ذلك محال وايضا فمفتقر و
ان تكون مفتقرة الى الهيولى فتلك الهيولى ان كانت بعينه افتقرت الى هيولى اخرى
ولزم ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال وان اختصت بالافتقار الى هيولى معينة عن
هيولى اخرى فحينئذ يسقط هذا الاحتمال واعلم ان هذه الشبهة قوية لو ثبت
ان الامكان صفة موجودة الا ان الكلام فيه ما تقدم الحجة الثالثة العالم
ممكن الوجود في الازل فوجب ان يكون واجب الحصول في الازل اما بيان المقام الاول
فهو انه لو كذب قولنا انه ما كان ممتنع الوجود لذاته في الازل لصدق نقيضه
وهو انه كان ممتنع الوجود في الازل فيلزم ان يقال انه انقلب من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي وقد بينا بالدلائل الكثيرة ان ذلك محال فثبت بما ذكرنا ان العالم
ما كان ممتنع الوجود في الازل بل كان صحيح الوجود في الازل واما بيان انه متى كان
كذلك لزم ان يكون موجودا في الازل فلان كل ما لا يكون موجودا في الازل
استحال عقلا ان يصير عدمه ازليا فان غير الازلي ممتنع عقلا ان ينقلب ازليا
وهذا الكلام يستدعي مزيد تقرير فنقول الذي لا يكون حاصلا قسمان احدهما
الذي لا يكون حاصلا مع انه يمكن ان يصير حاصلا وذلك مثل الجسم الذي لا يكون
متحركا فانه قد يصير بعد ذلك متحركا والقسم الثاني الذي لا يكون حاصلا مع انه
يمتنع ان يصير حاصلا وهذا مثل الشيء الذي يصدق عليه انه ما كان ازليا فان
ذلك الشيء يمتنع ان يصير ازليا لان الذي لا يكون ازليا معناه انه ما كان موجودا
فيما مضى والازلي هو الذي كان موجودا فيما مضى فلو قلنا ان الشيء الذي ما كان
موجودا في الازل ينقلب فيصير موجودا في الازل كان معنى هذا الكلام ان
الذي كان معدوما في الزمان الماضي صار الان موجودا في الزمان الماضي
وذلك يقتضي ايقاع التصرف في الزمان الماضي وهو محال فثبت بهذا التقرير
ان الذي ما كان موجودا في الازل يمتنع ان يصير بعد ذلك موجودا في الازل
وهذا ينعكس انعكاس النقيض وهو ان الذي لا يمتنع كونه موجودا في الازل ٥
فانه يجب ان يقال انه كان موجودا في الازل فلما دللنا على ان العالم لا يمتنع
ان يكون موجودا في الازل ودللنا على ان كل ما لا يمتنع ان يكون موجودا

في الازل وجب ان يكون موجودا في الازل وجب القول بانه كان موجودا
في الازل وهذا معنى قول المحققين ان الازلي كل ما صح في حقه وجب فان قالوا
فهذا التقرير الذي ذكرتم قائم بعينه في كل واحد من الصور والاعراض
الحادثة فيلزم كونها باسرها ازلية فنقول الفرق ظاهر بين البابين
٥ وذلك لان امكان كل واحد من هذه الحوادث مشروط بوجود الحادث
الذي كان سابقا عليه فلما كانت هذه الامكانات مشروطة بهذه الشرائط
المخصوصة لا جرم امتنع حصول هذه الامكانات بدون هذه الشرائط
فثبت ان امكان وجود كل حادث انما حصل في ذلك الوقت المقدر المعين
وذلك يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول وذلك يوجب
عين ما ذهبنا اليه فهذا تقرير هذه الحجة وقد يقررونها من وجه اخر وهو
انهم قالوا الخصم يدعي ان كون العالم موجودا في الازل محال ممتنع فلما اقمنا
الدليل على فساد ذلك القول فقد بطل قولهم فيما ادعاه هذا الامتناع وفسد
كل ما يحتجون به ويعولون عليه في اثبات هذا الامتناع الحجة الثالثة
ان قالوا انا نبين ان العلوم على قسمين ضرورية بديهية لا يرتاب العقل فيها
ولا يفتقر في اثباتها الى دليل وحجة ونظرية وهي التي يكون محتاجة الى الدليل
والنظر والذي يدل على ان الامر كذلك انا لا نشك في انا نعلم امرا من الامور و
من الاشياء فنقول ذلك العلم اما ان يكون نظريا او بديهيا فان كان الاول افتقر
ذلك العلم النظري الى العلم بعلوم اخرى عليها والكلام فيها كما في الاول ويلزم
اما الدور واما التسلسل وهما محالان فوجب الاعتراف بوجود علوم
بديهية ضرورية يجب الاعتراف بها لا لاجل حجة وبينة ودليل بل يجب
الاعتراف بها لاعيانها ولذواتها اذا ثبت هذا فنقول اذا اردنا
ان نعرف ان تلك العلوم البديهية ما هي وكيف هي قلنا انا اذا عرضنا قضية
من القضايا على العقول السليمة والطباع المستقيمة فان رايناها جازمة بها
مطبقة متفقة على الاعتراف بها من غير شك ولا شبهة ومن غير حاجة جزم العاقل
فيها الى ذكر دليل وحجة فذاك هو العلم البديهي الضروري الاولي وكون

بامثال هذه القضايا غنيا عن ذكر الحجة والبينة والدليل اذا عرفت هذه المقدمة
فنقول صريح العقل يشهد بان الشيء لا يحدث الا عن مادة سابقة عليه
وذلك يوجب قدم المادة ولا مادة الا الجسم ومجموع هذه المقدمات الثلثة
توجب قدم الجسم اما بيان المقدمة الاولى وهو ان الشيء لا يحدث الا عن مادة
سابقة فتقريره من وجوه الاول انا اذا شاهدنا انسانا شيخا جاز صريح
العقل بحكم بانه ما حدث الان مع صفة الشيخوخة دفعة واحدة بل انه تولد
عن الابوين وكان جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم صار الان شيخا ولو ان الانسان
يشك في هذه الحالة وخطر بباله انه لعله حدث الان دفعة واحدة مع
صفة الشيخوخة فان كل احد يقضي عليه بالجنون والعته وايضا اذا شاهدنا
قصرا مشيدا وبناء رفيعا ثم جوز مجوز حدوثه دفعة واحدة من غير
سابقة وجود التراب والخشب والحجر واللبن حكموا عليه بالجنون وفي
امثلة هذا الباب كثيرة وكلها تدل على ان صريح العقل حاكم بان الشيء لا يحدث
الا من مادة سابقة الثاني انا اذا راينا صحرا خالية عن جميع وجوه العمارات
ثم راينا انه حصل فيها قصر مشيد وبناء رفيع وانهار جارية وبساتين عامرة فههنا
يقضي العقل باشياء احدها ان يقال من الذي بناه ومن الذي تولى هذه العمارات
وهذا يدل على ان صريح العقل حاكم بانه لا بد للبناء من الباني وثانيها ان يقال
من اي موضع اجريت هذه الانهار ومن اي مكان نقلت هذه الاحجار
والخشب والالات التي منها تمت هذه العمارات ولو ان قائلا قال انها
انما تكونت بنفسها لا من امر غير يقتضي حصول هذه الاجسام لقضوا عليه
بالجنون وذلك يدل على ان صريح العقل حاكم بافتقار الحادث الى مادة سابقة
عليه وثالثها ان يقال متى حدث هذا البناء وفي اي وقت حصل ولو ان قائلا
قال انه حدث لا في وقت ولا في زمان لقضوا عليه بالجنون وذلك يدل على
ان صريح العقل حاكم بانه لا يتقرر الحدوث الا في وقت وزمان اذا عرفت هذا
حكم
فنقول صريح العقل اما ان يكون مقبولا او لا يكون فان كان مقبولا وجب كونه
مقبولا في الكل فكما وجب الحكم بافتقار الحادث الى الفاعل وجب الحكم بافتقاره
الى المادة والمدة

وان لم يكن مقبولا وجب ان لا يكون مقبولا اصلا فاما ان يقبل في البعض
دون البعض فهو متناقض الوجه الثالث في بيان افتقار الحادث
الى المادة هو انه لو كان التخليق من العدم المحض والنفي الصرف ممكنا لكان
هذا النوع من التخليق اكمل وافضل من التخليق بواسطة تغيير المادة في
الاحوال والصفات وترك الافضل الى ما لا يليق بالحكيم العليم فلو قلنا انه تعالى
خلق جميع الاجسام لا عن مادة لوجب ان يحصل تكون هذه الاشياء التي نشاهدها
على هذا الوجه وحيث لم يوجد الله علمنا ان التكوين عن العدم المحض محال
والذي يقرره ان من اراد بناء قصر او دار فانه لا يشتغل باعداد اللبن والجذوع
والمسامير لو كان يمكنه ايجاد القصر والدار دفعة واحدة ولما لم نشاهد
الله تكوين شيء مما شاهدناه عن العدم المحض علمنا ان ذلك في نفسه محال
ممتنع فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان كل محدث فلا بد له من مادة سابقة
واما المقدمة الثانية فهي قولنا انه يجب ان تكون تلك المادة قديمة والدليل
عليه انها لو كانت حادثة لافتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل واما
المقدمة الثالثة وهي ان تلك المادة القديمة ليست الا الجسم والدليل عليه
ان نقول لا شك ان الحامل للصور والاعراض المحسوسة هو الجسم فالجسم
اما ان يكون قائما بنفسه او يكون له محل والاول هو المقصود والثاني باطل
لان محل الجسم ان كان مختصا بالحيز كان محل الجسم جسما اخر وهو محال وان لم يكن
مختصا بالحيز فالجسم المختص بالحيز يمتنع حلوله في موجود غير مختص بالحيز والعلم به
بديهي وهذا تمام تقرير هذه المقدمات فان قيل لا نسلم ان الحادث لا يحدث
الا عن مادة سابقة والذي يدل على بطلان هذه المقدمة وجوه الاول ان حدوث
الشيء من شيء اخر محال لان الشيء الاول ان كان باقيا فلم يحدث عنه شيء اخر
وان لم يبق وحدث شيء اخر فهذا الشيء حدث عن العدم وذلك لان الاول قد عدم
فلم يحدث شيء عن شيء فظهر ان حدوث الشيء عن شيء اخر محال باطل
الثاني لا شك ان الجسم اذا تحرك بعد سكونه فلا يمكن ان يقال حدثت هذه الحركة
عن حركة اخرى سابقة عليها وذلك ظاهر ولا عن السكون السابق لان الحركة

منافية للسكون والشي لا يكون عين ما ينافيه فثبت ان هذه الحركة حدثت لا عن شي بل عن محض العدم الثالث انكم لما استبعدتم حدوث الشي عن العدم المحض فكذلك يستبعد حدوث الجسم عن شي غير متحيز وعندكم الهيولى جوهر غير متحيز الرابع ان هذه المادة محل التغيرات وكل ما كان كذلك فهو حادث على ما سياتي تقريره فهذه المادة حادثة فلو افتقر الحادث الى المادة لزم التسلسل وهو محال فثبت بهذه الوجوه الاربعة فساد قول من يقول الحادث لا يحدث الا عن مادة سابقة السوال الثاني هب ان حدوث الشي عن المادة السابقة معقول فلم قلتم ان الامر كذلك وتقريره انكم اما ان تقولوا ان هذه المقدمة ضرورية او نظرية لا جائز كونها ضرورية لان جميع المسلمين القايلين بحدوث الاجسام اتفقوا على انها حادثة عن محض العدم ولو كان افتقار الحادث الى المادة السابقة معلوما بالضرورة لامتنع اختلاف العقلا فيه وايضا فلو جاز لكم ادعا البديهة في قولكم لكان لخصومكم ادعا البديهة في قولهم فقد ظهر بهذا الكلام فساد ادعا الضرورة فيه واما الدليل فانتم ما ذكرتم دليلا في ان كل محدث فلا بد له من مادة فقد سقط هذا الكلام ولنتكلم الان على الوجوه التي ذكرتموها فنقول اما الوجه الاول من الوجوه الثلثة التي ذكرتموها فجوابه انه لا نزاع في ان من شاهد في ان هذا الشخص الذي يشاهده الان لعله حدث الان على هذا الوجه فانه يقضى عليه بالجنون الا ان هذا انما يدل على كوننا قاطعين بان هذا المعنى لم يقع الان فلم قلتم انه يدل على كوننا قاطعين بانه يمتنع وقوعه وتقريره ان الوقوع غير وجواز الوقوع غير فنحن قاطعون بعدم الوقوع فاما ادعا كوننا قاطعين بامتناع الوقوع على هذا الوجه فهذا ممنوع فما الدليل عليه واما الوجه الثاني فلا نسلم ان حكم العقلا بافتقار البناء الى الباني مثل حكمهم بافتقار السالي الى المادة والمدة والدليل عليه ان جمهور المتكلمين قاطعون بافتقار البناء الى الباني وقاطعون بعدم افتقاره الى المادة والمدة واما الوجه الثالث فنقول انه تعالى فاعل مختار وله ان يفعل ما يشا كما يشا فلعله خلق الاجسام ابتدا لا عن مادة اصلا ثم انه تعالى يخلق الحيوان والنبات

عن مواد سابقة عليها وايضا فلعل تخليق النبات والحيوان على هذا الوجه اصلح للمكلفين فلهذا السبب اختار الله تخليق هذه الاشيا في هذا العالم على هذا الوجه والجواب اما قوله ان حدوث الشي لا من الشي غير معقول قلنا المراد من هذه المقدمة هو انه لا بد من ذات سابقة على حدوث الشي يحصل فيها استعداد حدوثه سوا كانت تلك الذات قبل حدوث هذه الصفة موصوفة بصفة اخرى او لم يكن كذلك وظاهر ان هذا المعنى معقول وغير باطل في بديهة العقل بل كان بديهة العقل شاهدة بصحة هذا المعنى فانه لا بد من سبق وجود الحديد حتى يحصل فيه استعداد قبول الصورة السيفية ولا بد من سبق وجود الذهب حتى يحصل فيه استعداد قبول الصورة الخاتمية ولا بد من سبق الطين حتى يحصل فيه استعداد حصول الصورة الكوزية اما قوله ثانيا ان هذا المعنى منقوض بحدوث الاعراض فنقول هذا ضعيف لان الاعتماد في تقرير هذه الحجة على حكم بديهة العقل ولنا ان نعترف بكيفية ذلك الحكم فنقول انا اذا عرضنا على العقل انه هل حدثت هذه الدار ابتدا من غير سبق وجود التراب والخشب والحجر فانا نجد جميع العقلا جازمين بامتناعه مستبعدين لوقوعه اما اذا عرضنا على العقل انه هل يجوز ان يجمع هذه الاجسام ويحدث فيها الهيئة المخصوصة التي للدار فانا وجدناهم قاطعين بجواز ذلك واذا كان التعويل في تقرير هذه الحجة على حكم البديهة العقلية ثم وجدنا البديهة العقلية حكمت بالفرق بين الصورتين فقد زال السوال واما قوله ثالثا الهيولى ليس لها حجم ولا مقدار وما كان كذلك امتنع حدوث الجسم عنه فنقول هذا انما يلزم على من يقول ان هيولى الاجسام جوهر مجرد ليس له حجم ولا تحيز اما من يقول هيولى الاجسام هي الاجزا التي لا تتجزى وهي التي يسميها القدما بالهباات فالسوال زايل لانه تقرر في عقل كل احد ان هذا الفضا انما تركب عن اجسام كل واحد منها في نفسه شي صغير الا انه لما انضم البعض الى البعض حصل الجسم الكبير اما قوله رابعا

هذه الهيولى لا تخلو عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذه
الاعراض حادثة وما لا ينفك عن الحادث فهو حادث فيستبين الجواب
عنه من باب دلايل القايلين بحدوث الاجسام اما قوله خامسا دعوى
البديهة في محل الخلاف باطلة فنقول قد دللنا على انه لا بد من الاعتراف
بوجوه العلوم البديهية ودللنا على انه لا يمكن كون العلم بديهيا الا الامور
التي تحكم بصحتها جميع العقول السليمة وقد بينا ان القول بان هذا القصر
العالي انما حدث الان من غير سابقة وجود الاحجار والخشب واللبن
قول يدفعه صريح العقل ويقضي على قايله بالجنون فثبت ان هذه المقدمة
من المقدمات البديهية الضرورية اما قوله سادسا لم لا يجوز ان يقال
انا وان قطعنا بعدم الوقوع الا انا مع ذلك نحكم بجواز الوقوع فنقول
هذا باطل لان الشي اذا كان جايز الوجود وجايز العدم ولا يلزم من فرض
وجوده ولا من فرض عدمه محال فالعقل وحده لا يمكنه في هذا الموضع
بان يجزم بان احد الطرفين لا محالة واقع لان حكم العقل هاهنا استوا
الطرفين والحكم بوقوع احد الطرفين لا محالة جزم بحصول الرجحان
والجمع بين الاستوا وبين الرجحان محال فثبت ان العقل لما تقرر عنده
هذا الاستوا امتنع ان يحكم بالرجحان الا لدليل منفصل وهو الدليل
السمعي وعلى هذا التقدير يكون العلم بحصول ذلك الرجحان مستندا الى الدليل
السمعي فوجب ان يكون الجاهل بذلك الدليل السمعي جاهلا بذلك الرجحان ومعلوم
انه ليس كذلك لان الملحد والموحد كلهم قاطعون بامتناع حصول القصر
لا عن المادة السابقة واما قوله سابعا ان المتكلمين حكموا بافتقار
البنا الى الباني وحكموا باستغنا البنا عن المادة والمدة فنقول انه لا عبرة
في تمييز البديهيات عن النظريات بقول المتكلمين وذلك لانهم عند الالزامات
القوية قد اعتادوا التزام المحالات وارتكاب المنكرات الا ترى ان الجبرية
لما الزموا على المعتزلة ان القادر لما كان قادرا على الضدين امتنع رجحان
احد الطرفين على الاخر الا لمرجح وحينئذ يلزم الجبر فالمعتزلة خوفا من

هذا الالزام جوزوا رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح مع ان
العقلا المحققين اتفقوا على ان هذه المقدمة بديهية ولهذا الباب نظاير كثيرة
بل القول المعتبر في تمييز البديهيات عن النظريات بالعقلا الذين بقوا على
الفطرة الاصلية والسلامة الخلقية وما مارسوا الجدلات ولم يالفوا
التزام المنكرات والمحالات في مواقف المناظرات ومعلوم ان جميع عقلا
الدنيا اذا كانوا بالصفة المذكورة ثم عرضنا عليهم انه هل يجوز حدوث
انسان شيخ دفعة واحدة من غير ان كان مسبوقا بالابوين ومن غير ان كان
مسبوقا بالطفولية والشباب فانهم يقطعون بامتناعه واذا عرضنا
عليهم قول من يقول ان هذه الانهار جرت في هذه المفازة من غير ان يقال
انها سالت اليها من مواضع اخر بل انما جرت في هذه المفازة على سبيل ان تكون
هذه المياه حدثت في هذه المواضع ابتدا فان العقلا باسرهم يقطعون
بكون هذا القول كذبا باطلا وبان قايل هذا القول صار مجنونا وهذا يدل على ان
هذه المقدمة من اقوى البديهيات واما ان المتكلمين يجوزونه فليس الامر كذلك
لان المتكلم لو سالته عن هذه الوقايع لا في وقت المناظرة بل في وقت سلامة
عقله لاقر بذلك ولقضى على من ينكره بالجنون والعته فثبت ان الامر كما ذكرناه
واما قوله على الوجه الثالث ان الله تعالى فاعل مختار يفعل ما يشا ويحكم
ما يريد فنقول اما القول بانه لا مرجح لاحد الطرفين على الاخر فهذا يقتضي
ان يكون وقوع احد الجانبين اتفاقيا محضا والامور الاتفاقية اما ان تكون
ممتنعة الوقوع او ان كانت ممكنة الوقوع الا انها لا تكون دايمة ولا اكثرية
وقوله اذ لعله انما كان لانه اصلح للعباد ففي غاية الضعف لان حدوث الحيوان
والنبات والمعادن لما كان موقوفا في مجاري العادات على احوال
المواد والفصول الاربعة وتغير احوال الكواكب صار ذلك سببا لوقوع
الشك العظيم في ان المؤثر في حدوث هذه الاشيا هو الطبايع لا القادر
المختار اما لو فرضنا انها كانت تحدث من غير هذه الوسايط كانت
العقول حاكمة بانه لا تعلق للطبايع بها البتة بل المؤثر فيها هو الفاعل

فثبت ان هذه الطريقة اصلح للمكلفين وايضا فتعليل افعال الله تعالى
بمصالح العباد قد ابطلناه في الفصول السالفة والله اعلم بالصواب

## المقالة الثامنة في الوجوه المستنبطة من الحركة

والتغير والحدوث ومنها وجوه الحجة الاولى قالوا لو كان
العالم حادثا لكانت الحوادث منتهية الى الحادث الاول فذلك الحادث
الاول اما ان لا يكون له سبب حادث واما ان يكون والقسمان باطلان فالقول
بانتهاء الحوادث الى الحادث الاول محال اما قلنا انه يمتنع ان لا يكون للحادث ٥
الاول سبب حادث لوجهين الاول ان بديهة العقل وفطرة النفس
شاهدة بان كل حادث فلا بد له من سبب حادث بدليل ان كل من احس
بحدوث حادث فانه يطلب له سببا ويقول ما الذي حدث حتى حدث
هذا الاثر ولو قال قائل انه حدث هذا الاثر لا لسبب اصلا او لسبب
كان موجودا قبل ذلك بمدة طويلة فان كل العقلاء يكذبونه ويضحكون منه ويقولون
انه اما ان يكون كاذبا او مجنونا ولا بد لهذا الحكم من سبب حادث فثبت
ان افتقار الحكم الحادث الى السبب الحادث حكم ضروري في العقول بديهي
في النفوس فكان القول بان الحكم الحادث غني عن السبب الحادث قولا
باطلا فان قالوا اليس ان العقلاء يجوزون اسناد الحكم الحادث الى سبب
كان موجودا قبل ذلك الوقت فانهم قد يقولون ان هذا الذي حدث الان
انما حدث عن ذلك الحقد القديم والعداوة القديمة فهذا يدل على انهم يجوزون
اسناد الحكم الحادث الى سبب كان موجودا قبله بزمان طويل فنقول
والجواب عنه ان من يقول هذا الكلام لا بد وان يعترف بان تلك العداوة
القديمة كانت موجبة لهذه المضار الحادثة الا ان ظهور هذه الاثار عن
تلك العداوة القديمة كانت موقوفة على شرائط ما حدثت الا الان مثل
القدرة على الاظهار ومثل زوال الموانع فاما ان يقولوا ان تلك العداوة
القديمة كانت توجب هذه الاحوال ثم كانت الشرائط باسرها حاصلة
والموانع باسرها كانت زائلة ثم ان ذلك الاثر لم يحصل مدة طويلة ثم حدث الان

لا لتغير شرط ولا زوال مانع فذلك ممتنع في بداية العقول فثبت انه
قد تقرر في العقول الصحيحة ان كل حكم حادث فلا بد له من سبب حادث
الثاني انه لو تقرر ان لا يكون للحادث الاول سبب حادث لكان ذلك
اما لاجل ان ذلك الحادث الاول لا سبب له اصلا او لان له سبب
لكنه غير حادث اما الاول فباطل بالاتفاق واما الثاني فباطل ايضا
لان ذلك الشيء لما كان حاصلا قبل ذلك حال ما كان هذا الاثر
معدوما وحصل الان ايضا مقارنا بالوجود حكم صريح العقل بانه لا يصلح ٥
لان يكون سببا له وانه لا بد لهذا الحادث من سبب اخر ومثاله ان زيدا
صار محموما في هذا اليوم فان قلنا ان سبب حدوث حماه هو كون السما
فوقنا والارض تحتنا فهذا معلوم الفساد بالبديهة لانه لما كان كون
السما فوقنا والارض تحتنا حاصلا قبل حدوث هذه الحمى بسنين كثيرة
ولم يكن له اثر في حدوث هذه الحمى فاسناد حدوث هذه الحمى الى ذلك
يكون مدفوعا في بديهة العقل فثبت ان اسناد الاثر الحادث الى المؤثر
الدائم معلوم الامتناع بالبديهة واما القسم الثاني وهو ان الحادث الاول
يفتقر الى سبب حادث فهذا ايضا باطل من وجوه الاول ان على هذا التقدير ٥
يكون سببه متقدما عليه فلا يكون الحادث الاول حادثا اولا هذا خلف
الثاني ان على هذا التقدير يحصل اسناد كل حادث الى حادث اخر فهذه
الاسباب والمسببات التي لا نهاية لها اما ان توجد دفعة واحدة
او يكون كل متاخر مستندا الى ما كان متقدما عليه لا الى اول والقسم
الاول باطل لوجوه الاول ان القول بوجود اسباب ومسببات لا نهاية
لها دفعة واحدة قول باطل على ما سنذكره في هذا الكتاب تقريره والثاني
ان على هذا التقدير يكون مجموع تلك الاشيا انما حدث في ذلك الوقت المعين
السؤال في ان حدوث ذلك المجموع في ذلك الوقت المعين لا بد له من سبب
حادث وذلك باطل لان ذلك السبب لكونه سببا لمجموع الحوادث يجب
ان يكون مغايرا لذلك المجموع ولكونه حادثا يكون داخلا في مجموع الحوادث

فيكون الشيء الواحد داخلا في ذلك المجموع وخارجا عنه وهو محال
والثالث ان الحس يدل على ان اجزاء الحركة ما حصلت على الاجتماع دفعة
واحدة والاشخاص التي دخلت في الوجود باسرها لم توجد مجتمعة
في هذا الزمان المعين ولما ثبت ان كل حادث فلا بد من استناده الى حادث
اخر لا الى نهاية وثبت ان تلك الاسباب والمسببات التي لا نهاية لها
لم توجد دفعة وجب ان يقال ان كل واحد منها استند الى ما قبله لا الى
اول وذلك هو المطلوب فان قالوا فعلى هذا التقدير يلزم ان المعدوم
علة الموجود قلنا ليس الامر كذلك بل العلة المؤثرة في وجود المعلول
هو الموجود القديم الدائم وكل واحد من هذه الحوادث فانه شرط
لكون ذلك القديم مؤثرا في وجود الحادث المتاخر على ما سبق تقريره
الحجة الثانية ان نقول لو كان الجسم حادثا لكان حدوثه اما ان
يكون عين ذاته او زائدا عليه والقسمان باطلان فالقول بحدوثه باطل انما
قلنا انه يمتنع ان يكون حدوثه نفس ذاته لوجهين الاول ان المراد من الحدوث
خروجه من العدم الى الوجود والجسم حال بقائه ليس حادثا بهذا التفسير
فلو كان حدوثه عين ذاته لزم ان الحدوث عرض في الزمان الثاني فوجب
ان لا يبقى ذاته في الزمان الثاني فهذا يقتضي ان يكون الجسم ممتنع البقاء وذلك
باطل والثاني انه لو كان حدوثه عين ذاته لكان العلم بذاته علما بحدوثه
وذلك يوجب ان يكون العلم بحدوثه ضروريا كما ان العلم بوجوده ضروري
واما قلنا انه يمتنع ان يكون حدوثه زائدا عليه لانه يلزم ان يكون حدوث
ذلك الحدوث زائدا عليه ولزم التسلسل فان قيل لم لا يجوز ان يقال حدوث
الجسم عين ذاته ولا يلزم كون الجسم حادثا حال [illegible] فهذا وارد
في الصفات والاعراض ايضا فهذا وارد عليكم في قدم الاجسام
على ما سيأتي تقريره في باب دلائل القائلين بالحدوث والجواب عن الاول
انه قد اتفق العقلاء المعتبرون على ان الاجسام باقية دائمة واما الثاني
فكثير من الخلق التزموا ان انتقال الاعراض محال واما الثالث فهو ان قدم الجسم

لما كان عين ذاته لم يمتنع ان يقال انه قديم في كل الاوقات اما لو قلنا
ان حدوثه عين ذاته لزم ان يكون حادثا في كل الاوقات وذلك
ينافي كونه باقيا مستمر الوجود فظهر الفرق الحجة الثالثة اعلم
ان المتقدمين كانوا يقولون ما شاهدنا ليلا الا وقبله نهار ولا نهارا
الا وقبله ليل فوجب ان يكون الامر كذلك والمتكلمون شنعوا عليهم وقالوا
هذا جمع بين الشاهد والغائب بمحض التحكم وانه باطل واعلم ان القوم لهم
هاهنا مقامان المقام الاول انا لا نتمسك بهذا الدليل في اثبات القطع
والجزم بهذا القول بل في اثبات ان هذا القول هو الاولى والاقرب والاخلق
بالعقول والمقام الثاني ان نتمسك بهذا الطريق في اثبات القطع والجزم
اما المقام الاول فتقريره ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان وقام
دليل منفصل على وقوع التغير قضينا به والا فالواجب هو الحكم ببقائه
على ما كان فيفتقر هاهنا الى بيان امرين الى بيان ان الاصل في كل امر بقاؤه
على ما كان ثم الى بيان انه لما كان الامر كذلك لزم القول بثبوت هذا المطلوب
اما المقام الاول وهو بيان ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فيدل عليه
وجوه الاول ان الباقي حال بقائه غني عن المؤثر والا لزم تكوين الكائن
والحادث حال حدوثه مفتقر الى المؤثر وهو متفق عليه والغني عن المؤثر
راجح الوجود بالنسبة الى المحتاج الى المؤثر لان الغني ان لم يكن راجح الوجود
لزم ان يكون اما مساويا او مرجوحا وعلى التقديرين فكان يلزم افتقاره
الى المرجح مع انا فرضناه غنيا عن المؤثر هذا خلف واما المحتاج الى
المؤثر فانه لا يكون راجح الوجود اذ لو كان راجح الوجود لكان رجحانه يغنيه
عن المؤثر فيلزم ان يكون المحتاج الى المؤثر غنيا عنه هذا خلف واذا ثبت
كون الباقي راجحا على الحادث في نفس الامر وجب ان يكون كذلك في الظن
الصادق حتى يكون الظن مطابقا للمظنون الثاني ان الحادث يفتقر حدوثه
الى امور ثلاثة الى حدوث ذلك الشيء والى حدوث ذلك الزمان والى حدوث
حصوله في ذلك الزمان واما الباقي فانه لا يفتقر الى حدوث ذاته

انما يفتقر الى حدوث امر من الحوادث ذلك الزمان والى حدوث حصوله في ذلك الزمان والمفتقر الى امور ثلثة مرجوح بالنسبة الى ما يكون يكتفي باحد تلك الامور ولقائل ان يقول لو كان الحدوث مفتقرا الى هذه الثلثة لافتقر حدوث كل واحد منها الى ثلثة اخرى الى ما لا نهاية له ولو كان ظن التغير معادلا لظن البقا لما فهم احد شيئا من كلام احد لانه لما كان احتمال تغير تلك الالفاظ الدالة على الموضوعات السابقة معادلة لزوال تلك الدلالة لم يتسارع الفهم الى جانب البقا بل يبقى متردد او حيث بلزم ان لا يحصل الفهم وحيث حصل علمنا ان ذلك انما كان لاجل ان اعتقاد البقا على ما كان راجح على اعتقاد الزوال عما كان الرابع ان من خرج عن بلده وكان قد شاهد بعض جوانب تلك البلدة معمورا والجانب الاخر خرابا فانه بعد خروجه عن تلك البلدة وغيبته عنها بمدة مديدة فانه يقطع بان الجانب الذي كان معمورا وان الجانب الذي راه خرابا انه بقي خرابا ولا يرجع عن هذا الحكم الا لدليل منفصل وذلك يدل على ان البديهة حاكمة بان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان الخامس انه اذا خرج من بلده فانه يكتب الى اقاربه واصدقائه وما ذاك الا لان ظن البقاء راجح على ظن الزوال فثبت بهذه الوجوه ان الاصل في كل امر بقاؤه على ما كان وثبت ان التغير لا يكون الا لدليل منفصل اذا ثبت هذا فنقول الاصل في هذه الاجسام الموصوفة بهذه التركيبات المخصوصة والصفات المخصوصة انها كانت موجودة هكذا فان قام دليل قاهر من الخارج على انها كانت معدومة ثم صارت موجودة قضينا به والا وجب القضاء بانها كانت على هذه الحالة والصفة ابدا من غير تغير حالها اصلا ان القول بالدوام ثابت ومتاكد بحكم الاصل ولا حاجة فيه الى دليل منفصل وانما المحتاج الى الدليل المنفصل هو القول بالتغير والحدوث المقام الثاني في تقرير هذه الحجة ان نقول قد بينا ان بديهة العقل تستبعد حدوث الانسان لا عن الوالدين وتستبعد حدوث نهار لا يسبقه ليل ولا نهار وبينا ان اطباق كل العقلاء على هذا الاستبعاد

يدل على ان وقوع هذه الاحوال على هذه الوجوه المخصوصة لابد وان يكون من الواجبات لانه لو لم يكن في انفسها من الواجبات لا متنع ان يحصل الجزم بتعين احد الطرفين للوقوع وبتعين الطرف الثاني لعدم الوقوع وذلك ما قد سبق تقريره والافادة والاعادة وبالله التوفيق

المقالة التاسعة في الوجوه المستنبطة من هذا الباب من الزمان فالحجة الاولى ان يقال الباري والعالم اما ان يقال انهما وجدا معا او يقال العالم متاخر عن الباري بمدة متناهية او متاخر عنه بمدة غير متناهية والقسم الاول والثاني باطل فتعين الثالث انما قلنا ان القسم الاول باطل اذ لو كان الباري والعالم معا لزم ان يكونا معا قديمين او ان يكونا معا محدثين وانما قلنا ان القسم الثاني باطل لان المتقدم على المحدث بمدة متناهية يكون محدثا فيلزم حدوث الباري فتعين الثالث وهو ان يقال الباري متقدم على العالم بمدة غير متناهية فهذا يوجب القول بان تلك المدة التي بسببها تقدم الباري على العالم تقدما لا نهاية له تكون قديمة فهذا يوجب قدم المدة ويمكن ذكر هذا الكلام في تقرير قدم المدة بحيث لا يحتاج فيه الى ذكر قدم العالم فيقال لا شك ان الباري متقدم على الحوادث الحادثة في هذا اليوم فاما ان يكون تقدمه عليها بمدة متناهية او بمدة غير متناهية والاول يوجب حدوث الباري والثاني يوجب قدم المدة

فان قيل هذا بنا على ان تقدم الباري على العالم او على هذا الحادث المعين بمدة حتى يقال بعد ذلك ان تلك المدة اما ان يكون متناهية او غير متناهية وذلك باطل فانه لا يجوز ان يقال الباري تعالى متقدم على العالم بالمدة والدليل على بطلان هذا القول وهو الاول ان تقدم الامس على اليوم ليس بالزمان والمدة والا لزم وقوع المدة في مدة اخرى الى ما لا نهاية له واذا عقل ان يكون تقدم الامس على اليوم لا بالمدة فلم لا يعقل ان يكون تقدم وجود الباري على وجود العالم الا بالمدة الثاني ان المدة عبارة عن ذوات منقضية متتالية فكل واحد من تلك الاوقات قد كان معدوما ثم صار موجودا

وكل ما كان كذلك فهو ممكن وكل ممكن فله محدث فلمجموع الزمان محدث
هو فاعل مختار والفاعل المختار لابد وان يكون متقدما على مفعوله
فيكون الباري متقدما في الوجود على وجود المدة والزمان وتقدمه
على المدة يمتنع ان يكون بالمدة والا لزم كون المدة موجودة حال
كونها معدومة وذلك محال الثالث ان ماهية المدة متعلقة بالتغير
بالتغير من حال الى حال والتغير ماهيته تقتضي المسبوقية بالحال المنتقل
عنه فماهية المدة تقتضي المسبوقية بالغير وماهية الازل تنافي
المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال الرابع ان الآن الحاضر ما كان
موجودا قبل حضوره وسيعدم بعد دخوله في الوجود وكل ما كان
كذلك فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فانه لا يمتنع ان يفنى ولا يوجد مثله
عقيبه اذا ثبت هذا فنقول ان بتقدير ان يفنى هذا الآن الحاضر ولا يوجد
بعده آن آخر فانه يكون المدة منقطعة وفانية ومع هذا التقدير فانه يكون
عدم الزمان متأخرا عن وجوده لا بالزمان والا لزم عدمه عند وجوده
وذلك محال فقد عقلنا حصول التقدم والتأخر لا بسبب الزمان
والمدة الخامس ان المدة والزمان اما ان يكون في نفسه وذاته من الامور
الدائمة الباقية او يكون من الامور الحادثة المتبدلة فان كان الاول فنقول
هذه المدة امر دائم الوجود واما ليس بسبب مدة اخرى والا لزم
التسلسل فقد عقلنا دواما لا بسبب المدة واذا عقلنا ذلك فلم لا يعقل
الدوام والاستمرار في سائر الاشياء من غير حاجة الى فرض زمان ومدة
وان كان الثاني فحينئذ يكون كل واحد من اجزاء الزمان سابقا على غيره او
متأخرا عنه وذلك التقدم والتأخر ليس بسبب المدة والا لزم التسلسل
واذا عقل ذلك فلم لا يعقل حصول التقدم والتأخر في سائر الاشياء لا لاجل
المدة والزمان السادس ان المدة لا يعقل حصولها الا حيث يحصل
فيه الماضي والحاضر والمستقبل فالذي يكون مستقبلا يصير بعده
حالا ثم يصير الحال ماضيا وهذا لا يحصل الا حيث حصل فيه التغير والتبدل

والباري تعالى منزه عن التغير والتبدل فامتنع ان يحصل تحت الزمان
فامتنع ان يكون تقدمه على العالم بالمدة والزمان فثبت بهذه الوجوه
الستة انه لا يجب ان يكون تقدم الباري على العالم بالزمان والمدة والله اعلم
والجواب ان هذه الاشكالات باسرها انما تتوجه على من يقول
الزمان عبارة عن مقدار الحركة وانه حالة متقضية سيالة ويحصل فيها
آنات متعاقبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل الحق ان المدة في ذاتها جوهر
باق فان قارنته شيء من الحوادث فهناك حصل الدوام الواحد والاستمرار
الواحد من غير فرض تبدل احوال ومن غير حصول تغير صفة وذلك هو
المسمى بالدهر والازل والسرمد واما ان قارنه حدوث الحوادث
المتعاقبة المتلاصقة فحينئذ يحصل هناك بسبب حصول تلك الحوادث
المتعاقبة مع وجوده تغيرات في نسب ذلك الشيء وفي اضافاته الخارجية
عن ماهيته فلهذا السبب يظن في ذات المدة انه امر سيال متقض وليس
الامر كذلك وانما السيلان والتقضي حصلا في نسب ذلك الشيء واضافاته
العارضة لجوهره وعلى هذا المذهب فالاسولة باسرها ساقطة واعلم
ان اصحاب ارسطاطاليس يحكمون على قدم الزمان ثم لما كان من مذهبهم ان الزمان
مقدار الحركة لا جرم امكنهم ان يستدلوا بقدم الزمان على قدم الحركة وبقدم
الحركة على قدم الجسم اما اذا قلنا المدة والزمان جوهر قائم بنفسه وانه
ليس من لواحق الحركة فحينئذ لا يمكن الاستدلال بقدم المدة على قدم الحركة
والجسم فلتكن هذه الدقيقة معلومة ثم نرجع الى بيان الجواب عن السوالات
المذكورة اما قوله لا نسلم ان تقدم الباري تعالى على العالم يكون بالمدة قلنا
الدليل عليه هو ان الباري تعالى لما كان موجودا في الازل وما كان العالم موجودا في
الازل لزم القطع بكون الباري تعالى متقدما على العالم ثم نقول لا شك ان الباري
تعالى كان موجودا قبل حدوث العالم بمقدار الف سنة وكان ايضا موجودا
قبل حدوث العالم بمقدار الفي سنة ولا شك ان التقدم الحاصل على اول العالم
بمقدار الفي سنة ازيد مقدارا من التقدم الحاصل على اول العالم بالف سنة

وهذه الزيادة ليست بمجرد فرضنا واعتبارنا لان كلاما لا حصول له الا بحسب الفرض والاعتبار كان واجب التغير بحسب تغير الفرض والاعتبار ونحن نعلم بالبديهة ان القدر الذي به تحصل التقدم على اول العالم بمقدار الف سنة ضعف القدر الذي به تحصل التقدم على اول العالم بالف سنة ولا معنى للمدة والزمان الا هذا المقدار القابل للمساواة والمفاوتة فثبت انه لو كان العالم محدثا لكان البارى متقدما عليه بمدة غير متناهية اما قوله ثالثا ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض الاخر لا بالمدة فلم لا يجوز مثله في تقدم ذات البارى على اول العالم قلنا انما صح قولنا ان هذا الجزء من الزمان متاخر عن الجزء الاول لانا نقول هذا الجزء ما كان موجودا مع الجزء الاول الا ان هذا المعنى انما يصح اذا كان الجزء الاول موجودا اما لو قلنا انه ما حصل من الاول شيء من اجزاء المدة والزمان امتنع القول بكون العالم متاخرا عن البارى فظهر الفرق اما قوله ثانيا مجموع الزمان له فاعل مختار والفاعل المختار متقدم على فعله والمتقدم على الزمان لا يكون تقدمه بالزمان قلنا المؤثر متقدم على الاثر تقدما بالتاثير والعلية واما ثبوت تقدمه بوجه اخر سوى هذا الوجه فممنوع اما قوله رابعا ماهية الزمان والحركة تقتضي المسبوقية بالعدم والازلية تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال قلنا سنجيب عن هذا الكلام في باب دلائل ان للحركات اولا وبداية اما قوله رابعا يمكن ان يفنى الان الحاضر ولا يوجد عقيبه الجزء فانه ينقطع الزمان قلنا ليس كل ما كان عدمه من حيث هو هو جائزا كان عدمه مطلقا جائزا فانما امتنع عدمه لامتناع علته اما قوله خامسا الزمان اما ان يكون دائما او منقضيا قلنا اما مذهب افلاطون فهو انه دائم في ذاته وجوهره ومتبدل بحسب النسبة واما مذهب ارسطوطاليس فهو انه منقضي في ذاته وعلى التقديرين فالجواب قد سلف اما قوله سادسا ان البارى تعالى يمتنع ان يكون زمانيا

قلنا قد دللنا على انه لما كان البارى تعالى ازليا وكان العالم حادثا وجب القطع بكونه تعالى متقدما على العالم بالمدة والله اعلم

الحجة التاسعة المدة والزمان اما ان يقال لا اول له ولا اخر له او يقال له اول واخر او يقال حصل له احدهما دون الثاني والاول هو المطلوب واما الثاني فنقول على هذا التقدير يكون المدة مسبوقة بعدم لا اول له وستصير ملحوقة بعدم لا اخر له فهذان العدمان قد اشتركا في كون كل واحد منهما عدما وامتاز احدهما عن الاخر بكون احدهما متقدما على هذا الوجود ويكون الاخر متاخرا عن هذا الوجود وما به المشاركة غير ما به الممايزة فهذا التقدم والتاخر اللذان بهما امتاز احد العدمين عن الثاني لا بد وان يكونا مغايرين للعدم الذي هو القدر المشترك بين العدمين ولا معنى للمدة والزمان الا الامر الذي به امتاز احد المثلين عن الاخر في معنى التقدم والتاخر ومفهوم القبلية والبعدية ثم من المعلوم ان احد العدمين موصوف بالقبلية والتقدم وصفا لا اول له والعدم الثاني موصوف بالبعدية والتاخر وصفا لا اخر له فهذا يقتضي القطع بكون المدة والزمان حاصلين حصولا لا اول له ولا اخر له فثبت ان اثبات الاولية والاخرية للمدة يوجب نفي الاولية والاخرية عنها وذلك محال فثبت ان اثبات الاول والاخر للمدة محال

الحجة العاشرة لو كان العالم حادثا لكان اما ان يكون وقت العدم متميزا عن وقت الوجود او لا يحصل هذا الامتياز فان كان الاول فقد حصل قبل حدوث العالم اوقات مختلفة حتى يتميز وقت العدم عن وقت الوجود وهذا يقتضي قدم المدة والزمان واما القسم الثاني فهو باطل لانا اذا لم نخصص العدم بوقت والوجود بوقت اخر فانه لا يمكننا ان نعقل الحكم بانه معدوم تارة وموجود اخرى وكيف لا يكون كذلك وصريح العقل يشهد بان الحادث انما حصل وجوده بعد عدمه وهذه البعدية لا تحصل الا اذا كان وقت العدم متميزا عن وقت الوجود

الحجة الحادية عشرة ان المدة لو كانت حادثة لما حصل حدوثها

الا باحداث الفاعل وعلى هذا التقدير فنقول ان الله تعالى اما ان يقصد الى
احداث تلك المدة بشرط ان يخصص ذلك الاحداث بوقت معين او لا
بهذا الشرط والاول محال لان الكلام في هذا الوقت كالكلام في الاول
ويلزم التسلسل ثم ذلك التسلسل ان وقع دفعة واحدة فهو محال
وان وقع على ان يكون كل جزء منه مسبوقا بغيره لا الى اول فهو
المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يقال الله تعالى قصد احداث الوقت
والزمان لا بشرط ان يوقع ذلك الاحداث في زمان معين بل قصد احداث
الوقت والزمان من غير هذا الشرط فعلى هذا التقدير وجب ان لا يتاخر
وقوع الاثر عن ذلك القصد فلما كان القصد الى تكوين المدة والزمان
ازليا وجب كون المدة والزمان ازليا وهو المطلوب الحجة الخامسة
ان صريح العقل يشهد بان كل حادث فلا بد وان يحصل قبله اما عدم واما وجود
فعلى هذا فكل حادث فقد حصل قبله قبل اخر لا الى اول ولا معنى
للمدة والزمان الا ذلك فالمدة لا اول لها الحجة السادسة كل محدث
فانه مسبوق بعدمه وكل ما كان مسبوقا بعدمه كان عدمه سابقا عليه
وكون ذلك العدم سابقا عليه ليس نفس العدم لان العدم السابق والعدم
اللاحق يتشاركان في كون كل واحد منهما عدما ويتخالفان في التقدم والتاخر
فمفهوم التقدم والتاخر امر زائد على العدم المحض فهما وصفان ثبوتيان
٥ سابقان ولا بد من شيء يلحقه هذه القبلية والبعدية لذاته قطعا للتسلسل
وذلك الشيء هو الزمان فقبل كل محدث زمان لا اول له وهو المطلوب
ولقائل ان يقول لا نسلم ان تقدم الشيء على غيره صفة ثبوتية ويدل عليه وجوه
الاول انا نصف عدم الشيء بكونه متقدما على غيره ووصف العدم يمتنع
ان يكون موجودا والا لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال الثاني
ان التقدم والتاخر لو كانا صفتين موجودتين لكانت تلك الصفة متاخرة
ايضا عن غيرها فيلزم ان يكون لتلك الصفة صفة اخرى الى غير النهاية
دفعة واحدة وهو محال الثالث لو كان التقدم والتاخر صفتين موجودتين

لكانا من مقولة المضاف والمضافان يوجدان معا فالتقدم والتاخر
يوجدان معا فيلزم كون المتقدم والمتاخر معا وهو محال واذا ثبت هذا
ان التقدم والتاخر ليسا صفتين موجودتين لم يلزم افتقارهما الى محل
موجود ذاتي بواعثه بانه لا حاجة بنا في هذا الدليل الى بيان كون التقدم
والتاخر صفتين موجودتين بل يكفي اثبات مطلوبنا مع قطع النظر عن هذه
المقدمة وتقريره ان التقدم والتاخر لا يعقل حصولهما الا عند سيلان حالة
والا عند تغير من صفة الى صفة فانه لو لم يحدث امر من الامور ولم يتغير حالة
من الاحوال لم يحصل هناك شيء يحكم عليه بانه صار ماضيا ولا على شيء بكونه
مستقبلا وذلك لان الماضي هو الذي كان موجودا ثم زال الان والمستقبل
هو الذي يتوقع حضوره وهو الان لم يحضر فالماضي والمستقبل والحال لا يعقل
مفهوماتها الا عند وجود بعد عدم او عدم بعد وجود فلما ثبت حصول
معنى القبلية والبعدية قبل اول الزمان علمنا ان حدوث الحوادث كان
حاصلا قبل ذلك الاول وهذا يناقض كون ذلك الاول اولا الحجة السابعة
لا شك انه يصدق على ذات الله تعالى انه كان موجودا في الازل وانه سيكون
موجودا في الابد فهل يتميز في حقه مفهوم انه كان موجودا في الازل عن
مفهوم انه سيكون في لا يزال او لا يتميز والقسم الثاني باطل في بديهة العقل
لانه لو لم يتميز احد المفهومين عن الثاني لكان المفهوم من هذين الكلامين مفهوما
واحدا ولكان التعبير عنه بهذين اللفظين محض التكرير في العبارة وبديهة
العقل حاكمة بانه ليس كذلك فان المفهوم من قولنا كان في الازل اشارة
الى الماضي والمفهوم من قولنا سيكون في لا يزال اشارة الى المستقبل
ولو غيرنا العبارة قلنا انه كان في المستقبل وسيكون في الماضي فان صريح
العقل يشهد بفساده فعلمنا ان التغاير بين هذين المفهومين حاصل في بديهة
العقل اذا ثبت هذا فنقول ذات الله تعالى محكوم عليه بالوجود والحصول
مع كل واحد من هذين المفهومين لكن كل واحد من هذين المفهومين غير محكوم
عليه بالحصول مع المفهوم الاخر وذلك يوجب كون كل واحد من هذين المفهومين

مغايرا لذات الله تعالى ولعدم العالم وايضا فهما مغايران للمفهوم من كون العالم معدوما
فان المفهوم من العدم يمكن تعقله مع الازل تارة ومع الابد اخرى فثبت
ان المفهوم من الازل وان المفهوم من الابد امر مغاير لذات الله تعالى
ولعدم العالم بل المفهوم من الازل دوام لا اول له في طرف الماضي
والمفهوم من الابد دوام لا اخر له في المستقبل وهذان الامران مغايران
لذات الله تعالى ولعدم العالم ولا معنى للمدة والدهر والسرمد الا
ذلك فثبت ان اول الدهر والمدة الحجة الثامنة لو كان العالم
حادثا بالصرف فقولنا انه تعالى كان موجودا مع عدم العالم والمفهوم من
قولنا كان اما ان يكون هو وجود الباري وعدم العالم فقط او المفهوم
منه هذان الامران بشرط حصول صفة خاصة والاول باطل لان قولنا
سيكون الباري موجودا مع عدم العالم قد حصل فيه وجود الباري وعدم
العالم مع انه لم يحصل فيه ما هو المفهوم من قولنا كان الباري مع عدم العالم
فثبت ان قولنا كان الباري مع عدم العالم اشارة الى وجود الباري وعدم
العالم بشرط حصول صفة خاصة ولا شك ان ذلك الشرط وتلك الصفة امر دايم
من الازل الى الان ولا معنى للمدة والزمان الا ذلك الحجة التاسعة ان
صريح العقل يشهد بانه لا مفهوم من كون الشي محدثا الا ان يقول ان ذلك الشي
ما كان موجودا في الوقت المتقدم ثم صار موجودا فلو حكمنا على الزمان بكونه
محدثا لكان معنى كونه محدثا انه ما كان موجودا في الوقت المتقدم ثم صار موجودا
وهذا يقتضي ان الوقت والزمان كان موجودا قبل ان كان موجودا وهو
محال لان كل ما افضى فرض عدمه الى فرض وجوده كان فرض عدمه محالا
وهذا الدليل كما يقرر في جانب الاول فهو بعينه قائم ايضا في جانب الاخر
فالمدة يمتنع ان يحصل لها اول واخر فان قالوا لا نسلم ان المعقول من
الحدوث هو انه ما كان موجودا في الوقت المتقدم ثم صار موجودا بل
نقول المعقول من الحدوث انه ما كان موجودا ثم صار موجودا من غير
حاجة الى تقدير مدة وفرض زمان والدليل على صحة ما ذكرنا انه لو كان

الامر كما ذكرتم لزم ان يفتقر حدوث كل واحد من اجزاء الزمان
الى زمان اخر الى غير النهاية وهو محال والجواب ان قول القايل انه ما كان
موجودا ثم صار موجودا اصرح في اثبات الزمان لان قولنا كان لفظ يدل
على الماضي ولا يتصور العقل من الماضي الا امرا من الامور كان حاضرا ثم انقضى
وايضا لفظ ثم يدل على حصول شي بعد حصول شي اخر وكل هذه الالفاظ
تدل على ان العقل لا يمكنه ان يتصور معنى الحدوث البتة الا بعد فرض مدة مستمرة
وزمان دايم جار فان قالوا هذا تمسك بمجرد الالفاظ فنقول ليس الامر كذلك بل
هذا تنبيه على ان العقل لا يمكنه ان يتلفظ بلفظ ولا ان يشير الى معنى معقول
الا ويفرض حدوثه في زمان ويفرض عدمه السابق في زمان ويدل ذلك على ان
الاقرار بدوام المدة ووجودها من الازل الى الابد مركوز في بداية العقول
واما قوله كان يلزم افتقار حدوث كل واحد من اجزاء الزمان الى زمان اخر
الى غير النهاية فنقول وهكذا نقول لانه لولا ان الجز السابق كان موجودا
والا امتنع ان يحكم على الجز المتاخر بكونه حادثا متاخرا الحجة العاشرة
لو كان العالم محدثا فوجود عالم اخر قبل هذا العالم بحيث ينتهي اخره
الى اول هذا العالم بعشرة ادوار اما ان يكون ممكنا او لا يكون والثاني يقتضي اما
اما انتقال العالم من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او انتقال الخالق
من العجز الى القدرة وكلاهما محالان والاول يقتضي حصول الامكان ثم نقول
وكان ايضا يمكن خلق عالم اخر ينتهي الى اول هذا العالم بعشرين دورة
والدليل عليه ايضا عين ما تقدم ثم نقول هذان الامران المفروضان يتقدر
وقوعهما اما ان يبتديا معا وينتهيا معا الى اول هذا العالم واما ان يقال
انهما يتقدر وقوعهما لابد ان يكون ابتدا وجود احدهما سابقا على ابتدا
وجود الاخر والاول باطل والا لزم كون الزايد مساويا للناقص وهو
محال والثاني يوجب القول بوجود المدة والزمان لانه كان قد حصل قبل
وجود العالم امكان يتسع لعشرة دورات ولا يتسع لعشرين دورة
وامكان اخر يتسع لعشرين دورة ولا يمتلي بعشرة دورات وكان

هذا الامكان العائد مقدر الوجود قبل الامكان الاول ولا معنى للمدة والزمان
الا ذلك وهذا يقتضي ان لا يكون للمدة والزمان اول وهو المطلوب والله اعلم
الحجة الحادية عشر وهو ان من الازل الى اول خلق العالم اقل من الازل
الى وقت الطوفان وايضا من الازل الى وقت الطوفان اقل من الازل
الى هذا اليوم الذي نحن فيه وكلما ازداد يوم وحدث زمان صار من الازل
الى ذلك الوقت ازيد من الازل الى الوقت الذي كان قبله اذا ثبت هذا فنقول
ان من الازل الى الان امر يقبل الزيادة والنقصان وكلما كان كذلك فهو موجود
لان العدم المحض والسلب الصرف لا يمكن وصفه بكونه زائدا او ناقصا اذا ثبت
هذا فنقول القابل لهذه الزيادة والنقصان اما ان يكون هو ذات الله تعالى
او العدم المحض او شيء ثالث والاول باطل لان ذات الله تعالى منزه عن قبول
الزيادة والنقصان واما العدم المحض فقد ذكرنا انه لا يقبل الوصف بالزيادة
والنقصان فلا بد من الاعتراف بوجود امر اخر مغاير لذات الله تعالى
وللعدم المحض وذلك الامر هو الذي يقبل هذه الزيادة والنقصان وذلك
هو المدة او شيء يقع في المدة وعلى التقديرين فالمطلوب حاصل والله اعلم
الحجة الثانية عشر انا لا نعقل حدوث شيء ولا دوام شيء الا مع فرض
الوقت والزمان فانا لا نعقل من الحادث الا انه الذي حدث في وقت
بعد ان كان معدوما في الوقت السابق عليه ولا نعقل الشيء من الدائم الازلي
الا انه الذي لا يعرض وجوده حاصلا في وقت الا وقد كان موجودا قبل ذلك
فاذا كنا لا نعقل معنى الحدوث ومعنى البقاء الا مع فرض الاوقات اما
بهذه العبارات المذكورة او بعبارات اخرى تفيد ايضا معاني الاوقات
فحينئذ ظهر انه لا يمكننا ان نعقل معنى الحدوث ومعنى الدوام الا مع تقدير
وجود الاوقات واذا ثبت هذا ظهر ان القول بحدوث المدة والوقت
محال لانا اذا حكمنا بحدوثها وثبت ان الحدوث لا يمكن تعقله الا مع فرض
الوقت لزم انا متى فرضنا عدم الوقت فانه يلزمنا من فرض عدمه فرض وجوده
وذلك يقتضي ان يكون فرض عدمه محالا فهذه الوجوه الاثني عشر في هذا الباب

لا وجود له البتة وما لا وجود له البتة امتنع الحكم عليه بقبول الزيادة
والنقصان انما قلنا ان مجموع الامور الماضية لا وجود له البتة لانه
لو حصل لهذا المجموع وجود لكان اما ان يكون موجودا في الاعيان
او في الاذهان والاول باطل لان مجموع الادوار الماضية لا يحصل البتة
في شيء من الاوقات الماضية والحاضرة والمستقبلة بل الموجود منه ابدا
دورة واحدة فقط والثاني ايضا باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار امور ٥
لا نهاية لها على التفصيل واذا كان كذلك امتنع ان يحضر في الذهن
صور الادوار التي لا نهاية لها على التفصيل فثبت ان مجموع الامور
الماضية لا وجود له البتة لا في الاعيان ولا في الاذهان وانما قلنا ان
ما كان كذلك امتنع الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان وذلك
لان كون الشيء قابلا لشيء اخر فرع على كون ذلك القابل موجودا في نفسه
لان حصول شيء لاخر فرع على حصوله في نفسه فاذا لم يكن لهذا المجموع
حصول البتة استحال ان يحصل له غيره فامتنع كونه قابلا للزيادة
والنقصان فهذا هو السؤال الذي عليه اعتماد الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا
سلمنا ان ذلك المجموع يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فلم
قلتم ان كل ما كان كذلك فهو متناهي ولم لا يجوز ان يقال ان كل واحد
منهما يذهب الى غير النهاية فلا ينتهي واحد منهما الى الانقطاع مع انه يكون
احدهما مشتملا على ما لم يحصل في الاخر وما الدليل على انه لا يجوز ان يكون
الامر كذلك سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على انه يمتنع وجود ما لا نهاية
له الا انا نقول ما ذكرتم منقوض بامور الاول انكم تقولون ان الله تعالى
عالم بما لا نهاية له من المعلومات ولا شك ان الاضافة الى احد تلك المعلومات
مغايرة للاضافة الى المعلوم الاخر لان كون العالم عالما بذلك المعلوم
المعين اضافة مخصوصة بين العالم وبين ذلك المعلوم وكون ذلك العالم
عالما بمعلوم اخر اضافة اخرى بين ذلك العالم وبين المعلوم الاخر
والدليل على تغاير هذه الاضافات انه يصح ان نعلم كون العالم عالما

٣٧٧

بهذا المعلوم هي النسبة في كون ذلك العالم عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم
مغاير لغير المعلوم فثبت أن كون العالم عالما بهذا المعلوم مغاير
لكونه عالما بذلك المعلوم الآخر وإذا ثبت هذا فكونه تعالى عالما
بمعلومات لا نهاية لها يقتضي حصول إضافات لا نهاية لها في ذاته
وذلك نقض صريح على قولكم أن وجود أعداد لا نهاية لها محال
لا يقال هذه الإضافات أمور لا حصول لها في الأعيان فزال الإشكال
لأنا نقول نحن لا نريد بهذه الإضافة إلا كونه تعالى عالما بهذا المعلوم
وبذلك المعلوم فإن زعمتم أن انضياف علمه إلى هذا المعلوم وإلى
ذلك المعلوم غير حاصل في نفس الأمر فهذا نفي لكونه تعالى عالما بهذه
المعلومات وإن سلمتم أن تلك الإضافات حاصلة في نفس الأمر فقد
لزم السؤال لا محالة النقض الثاني أن نقول إنه تعالى لما كان عالما
بجميع المعلومات فإذا علم شيئا وجب أن يعلم كونه عالما بذلك الشيء
وأن يعلم كونه عالما بكونه عالما بذلك الشيء وهكذا إلى ما لا نهاية له فقد
حصل في هذا المعلوم الواحد مراتب لا نهاية لها من المعلومات ولما
كانت معلومات الله تعالى غير متناهية وثبت أن لله تعالى بحسب كل واحد
من المعلومات علوما لا نهاية لها فحينئذ يلزم أن يقال إنه حصل له تعالى
علوم لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وذلك يبطل
قولكم إن الأعداد التي لا نهاية لها يمتنع دخولها في الوجود لا يقال
العلم بالعلم بالشيء نفس العلم بذلك الشيء وأيضا فغير ممتنع أن هذه
المراتب التي لا نهاية لها لا تحصل بالفعل بل بالقوة لأنا نقول أما الكلام
الأول فضعيف لأن المعلوم والعلم شيئان متغايران فكان العلم بأحدهما
مغايرا للآخر فكان العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بذلك العلم وأما الكلام
الثاني فضعيف لأنه تعالى لو كان عالما بتلك المراتب لا بالفعل بل بالقوة
فحينئذ يلزم تحصيل الله علمه وأيضا يلزم كون الله محلا للحوادث
لأن كل ما كان بالقوة فإنه لا يمتنع خروجه إلى الفعل النقض الثالث

أنه تعالى يمكن إيجاد جميع الممكنات ولا شك أن أنواع الممكنات غير متناهية
ولا شك أن إمكان إيجاد واحد من تلك الأنواع مغاير لإمكان إيجاد النوع
الآخر بدليل أنه يصح العلم بأحد الإمكانين مع الجهل بالإمكان الآخر وحينئذ
يعود السؤال المذكور في العلم النقض الرابع كل أمر فهو إما واجب
الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته والأقسام الثلاثة
داخلة في المعلومية وأما المقدور فيختص بالممكن فمراتب المقدورات
أقل من مراتب المعلومات مع أنه لا نهاية لمعلومات الله ولمقدوراته
النقض الخامس أن كل واحدة تفرض فإنها نصف الاثنين وثلث الثلاثة
وربع الأربعة وهكذا إلى ما لا نهاية له فهذه النسب التي لا نهاية لها
حاصلة لا يقال النسب والإضافات لا وجود لها في الأعيان بل هي اعتبارات
ذهنية لا ثبوت لها في نفس الأمر لأنا نقول كل ما لا حصول له إلا بحسب فرض
الذهن واعتبار العقل فإنه لا يكون واجب الحصول في نفس الأمر وكون
الواحدة نصفا للاثنين وثلثا للثلاثة وربعا للأربعة أمور واجبة الثبوت
لازمة التحقق ممتنعة التبدل والتغير فكيف يقال إنه لا حصول لها إلا
بحسب فرض الذهن واعتبار العقل النقض السادس أن تضعيف الألف
مرارا لا نهاية لها أقل من تضعيف الألفين مرارا لا نهاية لها فهاهنا
قد حصلت الزيادة والنقصان مع عدم النهاية لا يقال إن مراتب
الأعداد لا وجود لها البتة بل هي من الاعتبارات الذهنية لأنا نقول
هذه المراتب معينة في أنفسها ثبوتا واجب التقرر ممتنع التغير فإن الاثنين
يمتنع أن يكون ثلاثة والثلاثة مسبوقة بالاثنين وهذا التقويم والتقوم ممتنع
التغير والتبدل فكيف يقال هذه المراتب أمور فرضية اعتبارية
النقض السابع نحن نعلم بالضرورة أن امتداد دوام ذات الله
من الأزل إلى هذا اليوم أطول من امتداد دوامه من الأزل إلى يوم الطوفان
وحينئذ يعود كل ما ذكرتم من الوجوه فيه فإن كانت تلك الوجوه
توجب إثبات أول للأحوال الماضية لزم كونها موجبة إثبات أول لوجود الله
تعالى وإنه فاسد

النقض الثامن ان صحة حدوث الحوادث من الازل الى وقت الطوفان
اقل من امتداده من الازل الى هذا اليوم فيلزم اثبات اول لهذه
الصحة وذلك محال لوجهين الاول انه يلزم ان يقال انه كان قبل ذلك
المبدا ممتنعا لعينه ثم انقلب بعده ممكنا لعينه وانه محال
والثاني وهو ان كل وقت نفرض كونه اولا لامكان حدوث الحوادث
فان ذلك الامكان كان حاصلا قبل ذلك الاول فانه لو حصل ذلك الحادث
قبل ذلك الاول بقدر يوم او يومين فانه بسبب هذا القدر لا يصير ازليا
فثبت بهذا ان فرض اول وبداية لصحة حدوث الحوادث محال
النقض التاسع ان نعارض جانب الازل بجانب الابد فنقول لا شك
ان امكان حدوث الحوادث من يوم الطوفان الى اخر الابد اكثر من صحتها
من هذا اليوم الى اخر الابد فان اطبقنا طرف هذين الامتدادين من
هذا الجانب فان امتد ابدا من الجانب الاخر من غير ان يظهر التفاوت
لزم ان يكون الزائد مساويا للناقص وهو محال وان ظهر التفاوت من ذلك
الجانب لزم انتهاء صحة حدوث الحوادث من جانب الابد الى اخر ونهاية
وذلك باطل بالاتفاق النقض العاشر انا نقول اعتبار احوال
الموجودات توجب التزام التسلسلات والتزام القول بوجود موجودات
لا نهاية لاعدادها ولا غاية لاحادها ونحن نشير الى بعض تلك الصور
فالاول ان الامكان صفة ثابتة للممكن وتلك الصفة الثابتة ليست واجبة
الوجود لذاتها فهي ممكنة فيكون امكان الامكان زائدا عليه ولزم التسلسل
الثاني ان كون الواجب واجبا صفة ثابتة لذات الواجب ثم ذلك
الوجوب لا يعقل ان يكون ممكنا والا لما بقي الواجب واجبا بل وجب
كونه واجبا فيكون وجوبه زائدا عليه ولزم التسلسل الثالث
ان المفهوم من الانسان مغاير للمفهوم من كونه هذا الانسان فاذا ثبت ان كون
تعين كل شخص زائدا على هيئته ثم التعين ايضا ماهية مشتركة فيها بين
احاد التعينات فوجب ان يكون تعين التعين زائدا عليه ولزم التسلسل
تعين

الرابع ان المفهوم من كون الشيء موثرا في الاثر مغاير لذات الموثر
ولذات الاثر بدليل انه يصح تعقل ذاتيهما مع الذهول عن كون هذا
موثرا في ذلك وكون ذاك اثرا لهذا والمعلوم مغاير لغير المعلوم فكون
هذا موثرا في ذاك مغاير لذات هذا ولذات ذاك ثم ذلك التغاير صفة
لذات ذلك الموثر ومعه الشيء مفتقرة الى ذلك الموصوف والمفتقر
الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته لا بد له من موثر فموثرية الموثر
في حصول تلك الموثرية زائدة عليها فلزم التسلسل الخامس كون الجسم
موصوفا بالسواد مفهوم مغاير لذات الجسم ولذات السواد بدليل
انه يصح تعقل ذات كل واحد منهما مع الذهول عن كون احدهما موصوفا
بالاخر فموصوفية الجسم بالسواد صفة مغايرة لذات الجسم ولذات
ذلك السواد وعلى هذا التقدير فموصوفية الجسم بتلك الموصوفية ايضا
زائدة عليه ولزم التسلسل السادس اذا قلنا الزوجية لازمة
للاربعة فالمفهوم من اللزوم مغاير للمفهوم من كونه اربعة ومن كونه
زوجا بدليل ان مفهوم اللزوم قد يحصل في سائر المواضع فان الفردية
لازمة للثلاثة وايضا فاللزوم نسبة مخصوصة بين الاربعة وبين الزوجية
والنسبة بين الامرين مغايرة لهما فهذا اللزوم امر مغاير لذات اللازم
ولذات الملزوم ثم ان ذلك المغاير لازم لهما والا بطل اللزوم فيكون
لزوم ذلك اللزوم زائدا عليه ولزم التسلسل السابع
المفهوم من كون السواد مخالفا للحركة غير المفهوم من كونه سوادا
وحركة لان المفهوم من المخالفة حاصلة في غيرهما نحو الصور مثل
السواد والحموضة ثم ان المفهوم من هذه المخالفة لا بد وان يكون مخالفة
لسائر الماهيات فيلزم منه التسلسل الثامن المفهوم من كون الماهية
انسانا وفرسا وسوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونها واحدة بدليل
ان الانسان قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا كما ان الواحد قد يكون انسانا
وقد لا يكون واذا كانت الوحدة مغايرة لتلك الماهية المخصوصة

نعند دخول ماهية الوحدة في الوجود لابد ان يكون واحدة فيلزم
التسلسل الثاني سبع الاضافات المخصوصة نحو الفوقية والتحتية
والبنوة والمالكية والمملوكية اعراض حالة في محالها ثم ان كونها
حالة في تلك المحال اضافات بين تلك الاضافات وبين تلك المحال
فيلزم ان يكون للاضافة اضافة اخرى ولزم التسلسل العاشر
ان عندكم الجسم حادث محدوثه ليس بنفسه والا لزم كونه حادثا
في الزمان الثاني وذلك محال لان حدوثه في الزمان الثاني يقتضي ان يقال
ان الموجود قد وجد مرة اخرى وهو محال واذا ثبت هذا فذلك
الحدوث لابد ان يكون حادثا بحدوث الحدوث زايد عليه ولزم
التسلسل واعلم ان في هذه الامثلة كثرة وفيما ذكرناه كفاية في
المقصود لانه اذا كان لا سبيل الى اثبات هذه المعاني الا بالتزام هذه
التسلسلات وبالاعتراف بدخول ما لا نهاية له في الوجود علمنا
ان انكار هذا الاصل يوجب نفي الحقايق والمعاني ويوجب الدخول
في السفسطة وذلك محال فعلمنا انه لابد من الاعتراف بدخول ما لا
نهاية له في الوجود وذلك يبطل ما ذكرتموه لا يقال جملة هذه
الصور التي ذكرتموها امور اضافية نسبية والاضافات والنسب
لا وجود لها في الاعيان وانما هي امور يعتبرها العقل ويفرضها الذهن
فقط وعلى هذا التقدير فالسوال زايل لانا نقول هذا الكلام في
غاية الضعف وذلك لانا نقول ذات المؤثر هل هي مؤثرة في الاثر في نفس
الامر او ليس كذلك بل هذه المؤثرية غير حاصلة في نفس الامر وانما
يفرضها العقل ويعتبرها الذهن فقط فان كان الاول فهذه المؤثرية
حاصلة في نفس الامر وحينئذ يلزم التسلسل على ما قررناه وان كان
الثاني كان حاصل هذا الكلام ان في نفس الامر ليس المؤثر مؤثرا في الاثر
وليس الذات موصوفا بالصفة وليس السواد مثلا للسواد ولا
ضدا للبياض ولا مخالفا للحركة وذلك دخول في السفسطة وفي الجهالة

فعلمنا ان الحق اما التزام محض السفسطة واما التزام التسلسلات
والاعتراف بدخول ما لا نهاية له في الوجود وذلك هو المطلوب
فهذا هو تقرير وجه السوال على الدليل المذكور ثم نختم الكلام في هذه السوالات
بكلام اخر وهو انا نقول دليل الشفع والوتر في غاية الخساسة
وذلك لان العدد الذي يوصف بكونه شفعا او وترا هو العدد المتناهي
فاما بتقدير كون العدد غير متناهي فانه يمتنع وصفه بكونه شفعا
او وترا وعلى هذا لا يمكن وصف العدد بكونه شفعا او وترا الا اذا
كان متناهيا فان اثبتم كونه متناهيا على كونه شفعا او وترا فذلك
يوجب الدور وهذا ايضا هو الاعتراض على قوله ان كل عدد فانه
نصفه اقل من كله وذلك لان العدد الذي له نصف فهو العدد المتناهي
فاما بتقدير كون العدد غير متناهي فانه يمتنع ان يفرض له نصف فان اثبتم
كونه متناهيا بالبنا على اثبات النصف له وذلك يوجب الدور فهذا
تمام الكلام في تقرير السوال والله اعلم والجواب
اما السوال الاول وهو قولهم الحركة الفلكية شي واحد متصل وليس لها
اعداد وابعاض فنقول الثاني في الجواب عنه وجوه الاول ان اجزا الحركة
بعضها ماض وبعضها مستقبل وهما معدومان في الحال والجز الماضي
هو الذي وجد وفني بعد وجوده والجز المستقبل هو الذي لم يوجد بعد سيصير
موجودا واذا اختلفت خواص الاجزا المفروضة في تلك الحركة اختلافا
على سبيل الوجوب وجب الاعتراف بحصول الاجزا والابعاض الثاني
ان الحركة ماهيتها التغير من حال الى حال ولا شك ان الحال المنتقل عنها
مغايرة للحال المنتقل اليها وذلك يوجب التغاير والتعدد الثالث
ان في كل دورة يحصل للكوكب طلوع من المشرق ووصول الى نصف النهار
وغروب في المغرب ولا شك ان هذه الاحوال متغايرة متعاقبة متعددة
وحينئذ يحصل الغرض واما السوال الثاني وهو قوله مجموع الحوادث
لا وجود له البتة وما لا وجود له يمتنع الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان

فيقول لنا في الجواب عنه وجوه الاول ان قولنا مجموع الحوادث
قد وجد اعم من قولنا مجموع الحوادث قد وجد بصفة الاجتماع والدليل
عليه ان القايل اذا قال رايت جملة اهل البلد فانه يصح ان يقال له ارايت
جملتهم بصفة الاجتماع او لا بصفة الاجتماع وذلك يدل على ان المفهوم
من رويتي بجملتهم اعم من المفهوم من رويته جملتهم بصفة الاجتماع فكذلك
قولنا جملة الحوادث الماضية قد وجدت اعم من قولنا ان جملة الحوادث
الماضية قد وجدت بصفة الاجتماع وانتم انما ابطلتم هذا المفهوم الخاص
والظاهر انه لا يلزم من كذب الخاص كذب العام فلم قلت انه لا يلزم من كذب قولنا
جملة الحوادث الماضية وجدت بصفة الاجتماع كذب قولنا جملة الحوادث
الماضية قد وجدت بل نقول الدليل على ان جملة الحوادث قد وجدت
انه يصدق قولنا ان جملة الحوادث قد وجدت بصفة الافتراق والتعاقب
وقولنا جملة الحوادث قد وجدت جزء من قولنا جملة الحوادث قد وجدت
بصفة الافتراق ومتى صدق المركب فقد صدق اجزاؤه لا محالة فوجب
ان يصدق قولنا ان جملة الحوادث قد وجدت والحاصل انهم اقاموا
الدليل على بطلان الخاص ثم استدلوا به على بطلان العام وذلك باطل
والحاصل فقد اقمنا الدلالة على صدق الخاص ثم استدللنا به على صدق العام
فذلك حق الوجه الثاني ان قولهم ان جملة الحوادث الماضية لا يصح
الحكم عليها البتة كلام متناقض من وجوه الاول انهم حكموا بامتناع
الحكم عليها فهذا حكم على تلك الجملة بقبول الامتناع فيلزم التناقض من
هذا الاعتبار والثاني انا اذا قلنا الاحوال الماضية لا نهاية لها فهذه
قضية ولكل قضية موضوع ومحمول فالموضوع في هذه القضية اما
كل واحد من تلك الاحوال الماضية وهو ظاهر الفساد لان كل واحد منها
لا يصدق عليه انه امور غير متناهية واما كل تلك الامور وجملتها
وحينئذ يكون هذا اعترافا بانه يمكن الحكم على ذلك الكل وعلى تلك الجملة
باحكام معلومة وذلك يبطل قولهم انه لا يمكن الحكم عليه البتة

والثالث انهم يقولون الاحوال الماضية دائمة مستمرة من الازل الى الابد
فالمحكوم عليه بالاستمرار من الازل الى الابد ليس هو كل واحد من
تلك الحوادث بل مجموعها وذلك يناقض قولهم ان ذلك المجموع لا يمكن الحكم
عليه واما السوال الثالث وهو النقض بالصور المذكورة فالجواب
عنها ان هذه الصور باسرها امور اضافية نسبية والاضافات والنسب
يمتنع ان تكون موجودة في الاعيان والا لزمت التسلسلات ولزوم
التسلسل محال في العقول والدليل عليه ان المعقول من التسلسل التزام
القول بوجود امور متتالية متلاصقة مادة الى غير النهاية ومعلوم
ان هذا المعنى لا يحصل الا عند الاعتراف بوجود اشياء متلاصقة متواصلة
لا يتخللها شي اخر الا ان القول بكون الاضافات موجودات في الاعيان
يبطل ذلك ولنذكر تقرير هذا الكلام في مثال واحد فنقول لو كانت المؤثرية
صفة زائدة على ذات المؤثر وعلى ذات الاثر لحصل هاهنا شي
يؤثر في شي اخر لا محالة فان كان الاول لا يكون بين المؤثر وبين اثره المتصل
به بواسطة الا ان هذا مع القول بكون الاضافات امورا موجودة
في الاعيان محال لان كون ذلك المؤثر مؤثرا في اثره متوسط بينهما فحيث
صدق انه ليس بينهما متوسط صدق انه حصل بينهما متوسط وهذا
محال وان كان الثاني وهو انه ليس هاهنا شي يؤثر في شي كان هذا نفيا
للتاثير والمؤثر وذلك باطل وكذا القول في موصوفية الذات بالصفة
فثبت بما ذكرنا انه لو كانت الاضافات موجودات في الاعيان لزم القول
بالتسلسل ولما ثبت ان ذلك محال وجب القطع بان الاضافات لا وجود
لها في الاعيان البتة ولما كان جميع النقوض التي اوردتموها من باب
الاضافات ثبت ان شيا منها غير موجود في الاعيان لا مجموعها
ولا احادها بخلاف الحوادث الماضية فانه وان لم يوجد
جملتها على سبيل الاجتماع الا انه وجدت جملتها على سبيل التعاقب
والتوالي فظهر الفرق فهذا غاية ما حضرنا في تقرير هذه الحجة

بعد الافكار المتوالية فيها في مدة او بعض سنة والله ولي التوفيق
الحجة الثالثة في بيان انه يمتنع وجود حوادث لا اول لها
ان نقول الحركة عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة ومن المعلوم بالضرورة
ان الانتقال من حالة الى حالة يجب كونه مسبوقا بالحالة المنتقل عنها
فماهية الحركة وحقيقتها تقتضي المسبوقية بالغير وحقيقة الازل
تنافي المسبوقية بالغير فكان الجمع بين حقيقة الازل وبين حقيقة الحركة
جمعا بين النقيضين وهو محال فوجب القطع بامتناع حصول الحركة
في الازل الحجة الثالثة ان يقال انه حصل شيء من الحوادث
في الازل او يقال لم يحصل شيء من الحوادث في الازل والثاني يوجب
الاعتراف بثبوت اول وبداية للحوادث واما الاول فنقول انه
لما حصل شيء من الحوادث في الازل فذلك الحادث ان كان مسبوقا
بالغير لزم كون الازل مسبوقا بغيره وهو محال وان لم يكن مسبوقا
بالغير كان ذلك الحادث اول الحوادث فيكون قد حصل للحوادث
اول وهو المطلوب الحجة الرابعة وهي ان نقول لو فرضنا حدوث
حوادث يكون كل واحد منها مسبوقا بغيره لا الى اول لكان كل واحد
من تلك الحوادث مسبوقا بعدم لا اول له ولو كان الامر كذلك لكانت تلك
العدمات باسرها حاصلة في الازل على سبيل الجمع اذا ثبت هذا فنقول
اما ان يحصل شيء في الازل من الموجودات او لم يحصل والاول محال لانه يقتضي
ان يكون السابق مقارنا للمسبوق لانه لما كان عدمه حاصلا في الازل
فلو كان ايضا وجوده حاصلا في الازل لزم حصول وجوده مع عدمه وعدمه
سابق على وجوده فيلزم كون السابق مقارنا للمسبوق وذلك محال والثاني
يفيد المطلوب لانه لما لم يحصل شيء من الموجودات في الازل كان قد حصل
لكل الموجودات اول وبداية وهو المطلوب فان قيل هذه
الدلايل الثلثة حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو انكم تعتقدون كون
الازل ظرفا لعدم الحوادث ثم تقولون لما حصل فيه عدم الحوادث

امتنع ان يحصل فيه وجودها والا لزم اجتماع النقيضين في وقت
واحد وهو محال وهذا الكلام صحيح كامل لو كان الازل عبارة عن وقت
معين وزمان معين لكن من المعلوم بالضرورة ان ذلك محال لان كل وقت
يشار اليه وكل زمان يعرضه العقل فانه يكون وقتا معينا مشخصا ويكون
خارجا عن الازل ومباينا له فكانت الدلايل التي ذكرتموها محض المغالطة
السوال الثاني ان دلايلكم ان صحت لزم منها القول بامتناع حدوث
الحادث في الازل فنقول هذا باطل لانه لا شك ان حدوث الحوادث
ممكن فيما لا يزال فلو فرضنا انها كانت ممتنعة الحصول في الازل ثم صارت
ممكنة الحصول فيما لا يزال وجب ان يكون لتلك الامكانات اول وبداية
الا ان ذلك محال لوجهين الاول انه يلزم ان يقال ان هذه الماهيات
انقلبت من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو محال والثاني وهو ان
كل وقت نعرض كونه اولا لصحة حدوث الحوادث فقد كانت الصحة
حاصلة قبله لانه يقدر ان يحدث الحادث قبل ذلك الوقت بيوم فقط
لا يصير قديما ازليا فثبت ان دلايلكم توجب اثباتا اول لصحة حدوث
الحوادث ولما ثبت ان اثبات هذه الاولية باطل فكانت هذه الدلايل
باطلة السوال الثالث ان نقول هذه الدلايل الثلثة التي ذكرتموها
في امتناع حدوث الحوادث في جانب الازل ووجوب انتهايها
الى اول توجب عليكم امتناع حدوث الحوادث في الابد ووجوب
انتهايها الى اخر وتقرير ذلك في كل واحد منها اما الوجه الاول
من هذه الوجوه فهو انكم قلتم حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير
وحقيقة الازل تنافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فوجب انتهاء
الحوادث الى اول فنقول كما ان كل جزء من اجزاء الحركة يجب ان يكون
مسبوقا بجزء اخر فكذلك يجب ان يكون ملحوقا بجزء اخر اذ لو بقي
ذلك الجزء لانقلب سكونا وكلامنا فيما اذا كانت الحركة باقية اذا عرفت
هذا فنقول كما ان حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير فكذلك تقتضي

ط

الابد مسبوقة بالغير وحقيقة تنافي المسبوقية بالغير فالجمع بين الحركة
وبين الابد محال فوجب انتهاء الحركات في جانب الابد الى اخر والجواب ان
هذا الكلام فاسد وكذا ما ذكرتموه واما الوجه الثاني فهو قولكم
هل حصل في الازل شي من الحوادث ام لا فان لم يحصل فيه شي من الحوادث
فللحوادث اول على سبيل الوجوب وان حصل في الابد شي من الحوادث
فهل حصل عقيبه شي اخر ام لا فان كان الاول فقد حصل بعد الابد شي
اخر وذلك محال لان الابد ينافي المسبوقية بالغير وما حصل بعده شي اخر
فهو مسبوق بالغير والجمع بينهما محال وان كان الثاني فهو انه لم يحصل
بعد ذلك الحادث شي اخر فحينئذ يكون ذلك الشي اخرا لكل الحوادث
فيكون لكل الحوادث اخر على سبيل الوجوب وذلك محال واما الوجه
الثالث من هذه الوجوه الثلثة فهو ان نقول المفهوم من كل واحد من
الحوادث انه يحصل بعده عدم لا اخر له فان مجموع هذه العدمات حاصلة
في الابد فاما ان يحصل شي من الموجودات او لم يحصل فان كان الاول لزم ان يحصل
السابق والمسبوق معا وهو محال وان كان الثاني فحينئذ لم يحصل في الابد
شي من الحوادث فوجب ان يحصل للحوادث اخر ونهاية قلنا ان
هذه الدلايل الثلثة التي ذكرتموها ان اوجب ان يحصل للحوادث
اول فكذلك اوجب ان يحصل للحوادث اخر ولما بطل ذلك علمنا ان هذه
الدلايل مغالطات نشات من اعتقاد ان الازل وقت معين في الماضي
وان الابد وقت معين في المستقبل ولما كان ذلك باطلا كانت هذه الدلايل
التي ذكرتموها فاسدة السوال الرابع ان دليلكم ما ذكرتم على امتناع
حوادث لا اول لها فها هنا ما يدل على وقوعه لا محاله وهو من وجهين
الاول ان بديهة العقل حاكمة بان كل امر حادث فلا بد له من سبب حادث
وان كان ذلك السبب قديما الا ان تاثيره في ذلك الوقت الاثر الحادث
كان موقوفا على شرط حادث الا ترى ان القايلين بحدوث العالم يقولون
العالم انما حدث في الوقت المعين لان ارادة الله تعالى تعلقت باحداث العالم

فعلمنا ان ما هو حاصل في الازل

في ذلك الوقت المعين وهذا في الحقيقة اعتراف بان تاثير قدرة الله
في وجود العالم كان موقوفا على حدوث ذلك الوقت فثبت ان كل
حادث فانه لا بد وان يكون معللا بسبب حادث او ان كان معللا بالسبب
قديم الا ان تاثير ذلك السبب في ذلك الحادث كان موقوفا على شرط
حادث وعلى التقديرين فهذا يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث
اخر لا الى اول والثاني ان كل حادث فان عدمه يكون سابقا على وجوده
فذلك السبق امر ما من الامور كان حاصلا قبل حدوث ذلك الحادث
وهذا يقتضي ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول فهذا
جملة السوالات على هذه الوجوه والجواب اما السوال الاول
وهو قوله هذا الخيال انما وقع لتوهم كون الازل وقتا معينا قلنا انه
لا حاجة في تقرير هذه الدلايل الى ما ذكرتموه وبيانه في الدليل الثالث
ان نقول ان كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له فلو قدرنا
كل واحد من تلك العدمات شيا موجودا لكان كل واحد من تلك الاشيا
قديما وتلك القدما لا بد وان يكون متقارنة الوجود في حين ما والا لكان
حصول بعضها بعد الغير وذلك يقدح في كونها قديما واذا كانت تلك
الاشيا متقارنة في الوجود امتنع ان يحصل معها شي من الحوادث لان
احد الامور الحاصلة عند تلك المقارنة هو عدم هذا الحادث فلو حصل
وجود هذا الحادث معه لكان وجود الشي مقارنا لعدمه وانه محال فثبت
انا متى فرضنا ان لكل واحد منها عدما سابقا عليه لا اول له وجب الحكم
بكون كلها مسبوقا بالعدم واما السوال الثاني وهو المعارضة بالصحة
فنقول نحن نسلم انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث ومع هذا فانه لا يلزم
صحة حدوثها في الازل والدليل عليه انا اذا اخذنا موجودا ممكن الوجود
بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهذا الشي بهذا الشرط لا اول
لامكان وجوده لانه لا وقت يجعل اولا لصحة وجوده الا وتلك الصحة
كانت حاصلة قبل ذلك الوقت ثم مع هذا لا يلزم صحة كونه ازليا لان الازلي

هو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم وهذا الشي قد اخذناه شرط كونه مسبوقا
بالعدم فكان كونه ازليا محالا فظهر هاهنا واما السوال الثالث
فجوابه ان الشرط هو كون الحادث حادثا ان يكون مسبوقا بالعدم
وليس الشرط هو كونه حادثا كونه ملحوقا بالعدم فيستان حصول العدم
قبل وجود الحادث واجب اما حصول العدم بعده فليس بواجب وظهر
الفرق واما السوال الرابع فقد سبق الكلام فيه والله اعلم
البحث الخامسة في بيان انه لابد للحوادث من اول ان نقول
الحوادث باسرها فعل فاعل مختار وكل ما كان كذلك فله اول فالحوادث
باسرها يجب ان يكون لها اول بيان المقدمة الاولى ان هذه الحركات
امور حادثة وكل حادث فله موثر وذلك الموثر اما ان يكون موجبا
واما ان يكون مختارا لا جايز ان يكون ذلك الموثر موجبا لان الموجب
يلزم من دوامه دوام الموجب فلو كان الموثر في وجود كل جز من الاجزا
المفترضة في الحركة الفلكية موجبا بالذات لوجب ان يدوم ذلك الجز
من الحركة بدوام ذلك الموجب لكن دوام جز من اجزا الحركة محال
لان ذلك الجز المعين من الحركة عبارة عن حصول الجسم في ذلك الحيز
المعين بعد ان كان حاصلا في حيز اخر ولو بقيت هذه الحالة لصار الحركة
سكونا لا حركة فثبت ان القول ببقا الجز المعين من الحركة يوجب عدم
والتقدير بعد تقدير بقا الحركة فثبت ان الموثر في وجود الحركة يمتنع ان يكون
موجبا بالذات فلابد وان يكون فاعلا بالاختيار والفاعل بالاختيار
يجب كونه سابقا على فعله فوجب ان يكون فاعل حركات الافلاك سابقا في
وجوده عليها وكل ما كان مسبوقا بوجود غيره فلوجوده اول فيلزم ان
يحصل لجميع الحوادث اول في بدايته وهو المطلوب فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الموثر في وجود هذه الحركات موجبا بالذات قوله
يلزم ان يدوم كل جز من الاجزا المفترضة في تلك الحركة لاجل دوام ذلك
الموجب قلنا لا نسلم ان ذلك لازم وبيانه ان الموجب لنزول الثقيل
هو ثقله الطبيعي وذلك الثقل باق في الاحوال كلها ولم يلزم منه
بقا ذلك الثقل بقا كل واحد من الاجزا المفترضة في حركة ذلك الثقيل
فكذا هاهنا بل التحقيق ان يقول ايجاب ذلك الثقل للجز المعين من الحركة
مشروط بحصول الجز المتقدم فالموجب والموثر هو الثقل الا ان ايجابه
لكل جز من الاجزا المفترضة في تلك الحركة مشروط بانقضا الجز المتقدم
وعلى هذا التقدير لا يلزم من دوام العلة الموجبة لتلك الحركة دوام
كل جز من اجزا تلك الحركة وهذا الكلام قد اطنبنا في تقريره حيث نقلنا
مذهب الحكما في كيفية كون المبدا القديم علة لوجود الحوادث المتعاقبة
السوال الثاني هب ان الموثر فيها فاعل مختار الا انكم تدعون كون
ذلك الفاعل المختار فاعلا لكل واحد من اجزا تلك الحركة او تدعون كونه
فاعلا لجميعها فان كان الاول كان اللازم منه كونه سابقا على كل واحد
من تلك الاجزا لكن لم قلتم انه لما كان سابقا على كل واحد واحد من تلك الحركات
وجب كونه سابقا على مجموعها فان هذه المقدمة ان صحت لم يكن بنا حاجة
الى هذا الدليل الطويل بل نقول لما كان العدم سابقا على كل واحد من
الحوادث وجب كونه سابقا على كلها فان لم يجب هذا لم يجب ايضا ما ذكرتم
واما ان ادعيتم كونه تعالى فاعلا لكل واحد منها ولمجموعها ايضا فنقول نسلم
انه تعالى فاعل لكل واحد منها لكن لا نسلم كونه تعالى فاعلا لمجموع تلك الحركات
من حيث انه مجموع والدليل عليه ان المجموع واجب الحصول عند حصول
كل واحد من الافراد وما كان واجب الحصول بسبب امتنع افتقاره الى سبب اخر
السوال الثالث سلمنا ان مجموع الحركات فعل فاعل مختار لكن لم قلتم
ان كل ما كان فعلا لفاعل مختار وجب ان يكون محدثا وقد سبق حسنه عشر
وجها فيما سبق ان المفتقر الى الفاعل لا يجب ان يكون مسبوقا بالعدم سبقا
زمانيا والذي نقرره ان هذا الفاعل المختار اما ان يكون قد حصل عنده
كل ما لابد منه في حصول تلك الموثرية او لم يحصل ذلك فان كان الاول
امتنع تخلف الاثر عنه على ما سلف تقريره وان كان الثاني افتقر حدوث

بالاعتبارات الى مؤثر آخر السؤال الرابع ان الدليل ذكرتم ان صح
ولئن وجب انتهاء المدة ابتداء لكنه محال لان كل ما نفرض كونه اولا
لكل الاوقات كان يصح ان يحصل ثبت له قبلا وحكم بان عدمه كان مستقرا
قبله واذا كان كذلك لم يوجب الانتهاء الى قبل اول لا قبل قبله وكان ذلك مدفوعا
في بديهة العقل وكان الاقرار بمقتضى البديهة اولى من الاقرار بمقتضى الدليل
الغامض المشتبه الذي ذكرتم علمنا حينئذ ان كلامكم ساقط والله اعلم
والجواب اما السؤال الاول وهو قوله ان صدور كل جزء من اجزاء
الحركة عن ذلك الموجب القديم مشروط بانقضاء الجزء الذي كان متقدما عليه
فجوابه ما تقدم تقريره وهو ان صيرورة ذلك الموجب مؤثرا في حصول
ذلك الجزء المتأخر بعد ان كان غير مؤثر فيه لا بد له من سبب وذلك السبب
ان كان هو ذلك الحادث لزم الدور او غيره ويلزم التسلسل وكلاهما
محال فثبت ان هذا الكلام باطل ولقائل ان يقول مدار هذا الكلام
على ان الشيء الذي يصدق عليه انه ما كان مؤثرا ثم صدق عليه انه صار
مؤثرا فان تلك المؤثرية لا بد لها من سبب وعلة وموجب فنقول ان صدق
هذا الكلام فقد بطل القول بحدوث العالم لانه لو كان العالم محدثا لصدق
على الباري تعالى انه ما كان مؤثرا فيه ثم صدق عليه انه صار مؤثرا فيه
وحينئذ يلزم افتقار تلك المؤثرية الى سبب وعلة وموجب
فان كان ذلك السبب هو العالم لزم الدور وان كان شيئا آخر لزم التسلسل
فثبت ان حدوث المؤثرية ان اوجب ما ذكرتم لزم القطع بفساد القول
بحدوث العالم وان لم يوجب حدوث المؤثرية افتقارها الى سبب آخر
فقد سقط هذا الكلام بالكلية واما السؤال الثاني وهو قولهم انه تعالى
فاعل لكل واحد من تلك الحوادث او فاعل لمجموعها فنقول لما سلمتم
كونه تعالى فاعلا لكل واحد من تلك الحوادث وجب كونه فاعلا لمجموعها
قوله المجموع واجب الحصول عند حصول آحاده قلنا نعني به انه واجب
الحصول عند كل واحد من آحاده او نعني به انه واجب الحصول عند مجموع

آحاده والاول ظاهر الفساد لان العشرة لا تكون واجبة الحصول
عند حصول كل واحد من آحادها والثاني ايضا ظاهر الفساد لان العشرة
ليست الا جملة آحادها فحينئذ يرجع حاصل الكلام الى ان المجموع واجب
الحصول عند حصول المجموع وذلك يقتضي تعليل الشيء بنفسه وانه محال
واما السؤال الثالث وهو قوله تقدم الفاعل على الفعل غير واجب
فنقول هذا باطل لان الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والقصد
الى ايجاد الشيء حال بقائه معلوم الامتناع بالبديهة واما الوجوه
التي ذكروها فمحملها على الموجب بالذات وذلك غير ممتنع انما الممتنع حصول
الفعل بالفاعل المختار مع كون ذلك الفعل قديما واما السؤال الرابع
وهو قولهم ان دليلكم يوجب انتهاء المدة الى مبدأ لا يحصل قبله قبل البتة وذلك
مدفوع في بديهة العقل فكان دليلكم دافعا للعلم البديهي فيكون باطلا
قلنا لا نسلم ان اثبات مبدأ للمدة والزمان مدفوع في بديهة العقل والدليل
عليه ان العقلاء اختلفوا فيه ولو كان بديهيا لما وقع الاختلاف فيه
الحجة السادسة لو لم يكن للادوار الماضية اول لكانت الادوار
الماضية غير متناهية وما لا نهاية له لا ينتهي فلو كانت الادوار الماضية
غير متناهية لامتنع انتهاؤها ولما دل الحس على انتهاء الادوار الماضية
الى هذا اليوم علمنا ان الادوار الماضية لها اول واعترض الخصم عليه
فقال ان هذه الحوادث لا نهاية لها من جانب الازل وهي متناهية من الجانب
الذي يلينا ونصل اليه وكونه غير متناه من احد الجانبين لا يمنع كونه متناهيا
من الجانب الآخر فقال المستدل المراد من هذا الدليل ان الدورات الماضية
لو كانت غير متناهية في العدد لامتنع انتهاؤها الى الطرف المعين ومقطع
معين وحينئذ يظهر وجه الاستدلال لان الغرض الاعداد التي لا نهاية
لها اذا ابتدئت من وقت معين امتنع انتهاؤها الى وقت آخر لكم فيه ان
كل ما لا نهاية له فقد خرج الى الفعل فيما بين هذين الطرفين لان على هذا التقدير
يكون مدة حدوثها محصورة بين حاصرين وذلك يمنع من القول بكونها غير متناهية

في العدد الا ان هذا المحال انما يلزم لو قلنا ان تلك الحوادث ابتدأت
بالحدوث من وقت معين وهذا هو عين المطلوب فيصير صحة الدليل موقوفة
على صحة المطلوب وذلك باطل واما ان رفعنا هذا الشرط وقلنا ان الحوادث
التي لا اول لها تسع انتهاؤها الى طرف معين من الجانب الذي يلينا فهذا
عين محل النزاع فلا يمكن جعله دليلا على صحة محل النزاع والله اعلم
الحجة السابعة لا شك ان حصول هذا اليوم الذي نحن فيه موقوف
على انقضاء ما قبله فلو كانت الادوار الحاصلة قبل هذا اليوم اعدادا
غير متناهية لكان حصول هذا اليوم موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له لكن
انقضاء ما لا نهاية له محال والموقوف على المحال محال فكان يلزم ان يمتنع حصول
هذا اليوم ولما حصل هذا اليوم علمنا ان الادوار الماضية لها اول
اعترض الخصم فقال قولكم ان كان ما يوجد موقوف على انقضاء ما لا نهاية
له كان ممتنع الحصول كلام محتمل امرين احدهما ان يكون المشروط والشرط
معدومين ثم ان ذلك المشروط مشروط بان يبتدئ الحوادث بعد عدمها
وينقضي منها اعداد لا نهاية لها ثم يحدث بعد انقضائها ذلك المشروط
والثاني ان لا يعتبر كون المشروط والشرط معدومين بل قلنا انه قد انقضى
قبل هذا اليوم حوادث لا اول لها ثم حدث عقيبها هذا اليوم فان اردتم
بقولكم لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث هذا اليوم
على انقضاء امور غير متناهية الوجه الاول فهو باطل من وجهين احدهما
ان هذا التفسير انما يصح لو حصل لجميع الحوادث اول وذلك هو عين المطلوب
فيصير يكون صحة المقدمة موقوفة على صحة المطلوب وذلك يوجب الدور
والثاني انا قلنا لو لم يكن للحوادث اول لزم هذا التوقف ثم انا بينا ان هذا التوقف
لا يحصل الا اذا حصل للحوادث اول فيحسن تصير مقدم هذه الشرطية
مناقضا لتاليها وذلك فاسد واما ان اردتم بقولكم لو لم يكن للحوادث
اول فانه يلزم التوقف بالتفسير الثاني فحينئذ يرجع حاصل هذا الكلام
الى انه لو لم يحصل للحوادث الماضية اول لكان انما حصل هذا اليوم
بعد انقضاء ما لا نهاية له فاذا ادعيتم ان التوقف بهذا التفسير محال كان
هذا اعادة لعين الدعوى ويرجع حاصله الى كون الدليل عين المدلول وهو باطل
الحجة الثامنة لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكان ما لا نهاية
له قد حصل وذلك محال لان قولنا حصل ووجد يدل على انه تم وانقطع
وذلك يدل على التناهي فيلزم ان يقال ان غير المتناهي صار متناهيا وذلك محال
اعترض الخصم فقال حاصل قولكم لو كانت الادوار الماضية غير متناهية
لكان ما لا نهاية له قد حصل مقدمة شرطية ومقدم هذه الشرطية هو قولنا
الادوار الماضية غير متناهية وتاليها قولنا ما لا نهاية له قد حصل اما المقدم
وهو قولنا الادوار الماضية غير متناهية فمرادنا منه ان كل واحد منها
قد حصل بحيث يكون كل واحد منها مسبوقا باخر لا الى اول واما التالي وهو
قولنا ان ما لا نهاية له قد حصل فلا معنى له الا ان كل واحد منها مسبوق باخر
لا الى اول واذا ثبت هذا فنقول ان اردتم بمقدم هذه الشرطية وبتاليها
ما ذكرنا فحينئذ يكون المقدم عين التالي وهو فاسد وان اردتم به مفهوما
اخر فلا بد من بيانه ليزول الاشتباه الحجة التاسعة قالوا كل واحد
من الحوادث الماضية له اول فوجب ان يكون للكل اول كما انه لما كان كل واحد
من الزنج اسود وجب ان يكون الكل اسود اعترض الخصم وقال
حاصل هذا الكلام يرجع الى ان حكم الكل يجب ان يكون مساويا لحكم كل واحد
من اجزائه وهذه القضية ليست حقة بحسب كليتها بل قد يحصل التساوي
وقد لا يحصل والدليل على انه قد لا يحصل التساوي وجوه الاول ان كل الشيء
وجزءه لا يتساويان في كونه كلا وجزءا وذلك لان الكل يصدق عليه انه كل
ويكذب عليه انه جزء واما الجزء فيصدق عليه انه جزء ويكذب عليه انه كل فثبت
ان الكل والجزء لا يتساويان في كل الاحكام وكذلك كل واحد من اجزاء العشرة
ليس بعشرة مع ان مجموع العشرة موصوف بانه عشرة والثاني ان كل واحد
من الناس له راس واحد وليس للكل راس واحد والثالث ان الجسم يجوز خلوه
عن الحركة بعينها وعن السكون بعينه مع انه لا يجوز خلوه عنهما معا والرابع

ان كل واحدة من المقدمتين لا توجب الصحة ومجموعها يوجبها الثاني مثل
ان كل واحد من اهل التواتر يجوز الكذب عليه واما مجموعهم فانه لا يجوز الكذب
عليه وايضا الخطأ على كل واحد من الامة جائز وعلى مجموعهم غير جائز
عند من يقول اجماع الامة حجة السادس ان دخول كل واحد من المقدرات
التي لا نهاية لها في الوجود ممكن واعلم ان نظائر هذا الباب كثيرة فقد ظهر
انه لا يجب ان يكون حكم المجموع مساويا لحكم كل واحد من احاد المجموع واما
المثال الذي ذكروه فضعيف وذلك لانهم اما ان يقولوا حكم الكل يجب
ان يكون مساويا لحكم الجزء في جميع المواضع او يقولوا ان هذه المساواة
قد تحصل في بعض الصور فان قالوا بالوجه الاول كان المثال الذي
ذكروه لا يفيد لان ثبوت الحكم في بعض الصور لا يدل على حقية القضية
الكلية وان قالوا بالوجه الثاني فذلك حق لكن لم قالوا ان الحال في هذه
المسألة يجب ان يكون على هذا الوجه واعلم ان ذكر الصورة الجزئية لا يدل
على حقية المقدمة الكلية اما ورود الحكم في بعض الصور على النقيض
يدل على ان تلك المقدمة الكلية باطلة ثم نقول الفرق بين قولنا لما كان
كل واحد من الزنج اسود وجب ان يكون الكل اسود وبين قولنا لما كان
كل واحد من الحوادث له اول وجب ان يكون للكل اول هو انا علمنا ان
كل واحد من الزنج اسود يوجب العلم الضروري بان الكل اسود واما علمنا
بان كل واحد من الحوادث له اول فانه لا يفيد العلم الضروري بانه يجب ان يكون
للكل اول ولولا حصول الفرق بين البابين والا لم يكن الامر كذلك والله اعلم
المسألة العاشرة قالوا حقيقة الحدوث تقتضي المسبوقية بالغير
فكانت حقيقة الحدوث منافية لحقيقة الازل فالقول بحدوث الحوادث
في الازل محال والاعتراض في الحكم بقال المحكوم عليه بالحدوث عندي
هو كل واحد منها لا مجموعها وكل واحد منها محكوم عليه بانه ليس بازلي
فان قلتم لما كان كل واحد منها محكوما عليه بانه ليس بازلي امتنع ان يكون
مجموعها ازليا كان هذا عودا الى الحجة التاسعة وقد سبق الكلام عليها

مذكورة لاثبات هذا المطلوب ومن اراد الزيادة عليها فلينظر في كتابنا
في تحقيق الكلام في المدة والزمان المقالة العاشرة
في الوجوه المستنبطة وهذا الباب مما يتعلق بالمكان قالوا قد دللنا
على انه لا بد من الاعتراف بوجود علوم بديهية اولية لا يحتاج في اثباتها
وفي تقريرها الى حجة وبينة وذلك لانه لا معنى للحجة والبينة الا تركيب
علوم مسلمة ليتوسل بها الى الحكم بامر مجهول الثبوت فعلى هذا الحجج والبينات
موقوفة الصحة على البديهيات فلو توقفت البديهيات على الامور التي
تحاول اثباتها بالدلايل والبينات لزم الدور وانه محال فثبت ان العلوم
البديهية مسلمة بانفسها مستقرة بذواتها من غير ان يحتاج اثباتها الى الدليل
والبينة اذا ثبت هذا فنقول والعلم الضروري حاصل بانه لا معنى للعلم
الضروري الا ما يشهد بصحته فطرة العقل وبديهة النفس اذا ثبت هذا
فنقول وجود الابعاد الممتدة طولا وعرضا وعمقا امر واجب الوجود
لذاته ومتى ثبت هذا كان الجسم موجودا واجب الوجود لذاته اما المقام
الاول فهو ان كل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلو كان
ارتفاع الابعاد طولا وعرضا وعمقا ممكنا لذاته لكنا اذا فرضنا ارتفاع
هذه الابعاد فبعد هذا الفرض وجب ان لا يلزم المحال الا ان المحال لازم
لانه لا بد بعد ذلك الفرض اذا فرضنا حيوانا واقفا فاما ان يتميز الجانب
الذي يلي وجهه عن الجانب الذي يلي قفاه واما ان لا يتميز والقسم الثاني مدفوع
في بديهة العقل لان فطرة النفس شاهدة بان على جميع التقديرات فانه لا بد
وان يتميز الجانب الايمن عن الجانب الايسر والجانب الذي يحاذي الوجه
عن الجانب الذي يحاذي القفا والقول بانه تحصل حالة لا يحصل معها هذا
الامتياز مما لا يقبله العقل واذا ثبت حصول هذا الامتياز فقد حصلت
الابعاد الممتدة طولا وعرضا وعمقا فثبت ان هذه الابعاد موجودة
وانها غير قابلة للعدم البتة فكانت واجبة الوجود لذاتها فان قيل
الكلام على هذا التقرير من وجهين الاول هو قول الحكماء وهو ان الابعاد متناهية

الممتدة

على طرف العالم

وخارج العالم لا خلاء ولا ملاء وقولكم بان الواقف على طرف العالم
لا بد وان لم تمنعوه عن حركته ويمينه عن شماله فنقول هذا الحكم وان كان
ضروري الثبوت في فطرة النفس الا انه حكم الوهم والخيال وحكم الوهم والخيال
قد يكون كاذبا غير ملتفت اليه فنقول ان هذا الحكم وان كان واجب الثبوت
في فطرة النفس الا انه غير مقبول والمقام الثاني وهو قول المتكلمين وهو ان
الامتياز في هذه الاحياز وفي هذه الجهات امر حاصل لا يمكن انكاره الا
ان هذه الاحياز اشيا يفرضها العقل ويقدرها الوهم وليس لها في انفسها
وجود ولا ثبوت والدليل عليه وهو انه لا معنى لهذا الشي الا انه خلا
خالي وفضا لم يحصل فيه شي من الاجسام فهذا عدم محض ونفي صرف وليس له
من الوجود البتة حظ والجواب عن السوال الاول ان نقول لم قلتم
ان الفطرة الاصلية شاهدة بصحة هذه القضية فنقول قولهم ان في الفطرة
حاكمين احدهما العقل وحكمه صحيح والثاني الوهم وحكمه باطل فنقول علمنا بان
احد الحاكمين صادق والاخر كاذب ان كان علما بديهيا فيلزم ان لا يحصل الجزم
القاطع في حكم الحاكم الكاذب وان كان نظريا فحينيذ يتوقف صحة البديهيات
على هذه المقدمة النظرية ولا شك انها موقوفة على القضايا البديهية فيلزم وقوع
الدور وانه باطل وايضا فان قول القايل ان الاحكام الفطرية ان كانت من
نتايج العقل فهي صحيحة وان كانت من نتايج الوهم فهي باطلة يوجب السفسطة
ويوجب القدح في جملة العلوم البديهية والنظرية وانه باطل وايضا ان كل
ما اعترف به اول الفطرة السليمة وجب الحكم بصحته قطعا وتمام الكلام في
هذا الباب مذكور في المنطق عند الفرق بين المقدمات البديهية وبين المقدمات
الاولية والجواب عن السوال الثاني ان الجسم اذا كان حاصلا في الحيز فقبل
فرض الفارضين واعتبار المعتبرين وبعد ذلك وجب الحكم بان الحيز امر موجود
في نفسه وانه سوا وجد الفرض او لم يوجد فهو حاصل في نفس الامر وتمام
الكلام في هذا المعنى سياتي في مسالة الخلا وايضا بما ذكرنا ان هذه الابعاد الممتدة
طولا وعرضا وعمقا امور لا تقبل العدم ولا يصح تبدل وجودها بالعدم واذا ثبت

هذا فنقول لزم القول بكون الاجسام واجبة الوجود لذواتها لان تلك
الابعاد لما كانت امورا موجودة في انفسها متحققة في ذواتها فهي اما ان
تكون قابلة للحركة او لا تكون قابلة للحركة والثاني باطل فتعين الاول وانما قلنا
ان الثاني باطل لان طبيعة البعد قابلة للحركة اذ لو لم تكن قابلة للحركة لما كان
الجسم قابلا للحركة اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكفي ذاته في قبول الحركة او
لا بد من شي اخر فان كان الاول فهو قابل للحركة على الاطلاق فكل بعد فهو
قابل للحركة وان كان الثاني فذلك الشي اما ان يكون حالا في البعد او محلا له
او لا حالا فيه ولا محلا له فان كان الاول فنقول اتصاف البعد بتلك الحال ممكن
وبتقدير حصول هذا المعنى يكون قابلا للحركة والموقوف على الممكن ممكن فهذا
البعد قابل للحركة وان كان الثاني فهذا يقتضي كون البعد حالا في محل وذلك محال
لان ذلك المحل اما ان يكون مختصا بالحيز والجهة واما ان لا يكون فان كان الاول
فهو ايضا بعد فيكون محل البعد بعدا وهو محال وان كان الثاني فهو باطل
من وجهين الاول ان حلول ما يكون مختصا بالحيز والجهة فيما لا اختصاص له
بالحيز والجهة محال الثاني ان ما لا يكون مختصا بالحيز والجهة كانت الحركة عليه ٥
ممتنعة وما كان مانعا من قبول الحركة يمتنع ان يكون شرطا لقبول الحركة
وان كان الثالث وهو ان يكون شرط كون البعد قابلا للحركة شي لا يكون حالا
فيه ولا محلا له فهذا ايضا باطل لان ذلك الشي يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا
وحينيذ نعود البحث الاول فيه فثبت بما ذكرنا ان البعد واجب الوجود
لذاته ومتى كان الامر كذلك كان ذلك البعد قابلا للحركة وكل بعد قابل للحركة
امتياز ١ فهو جسم فيلزم ان الجسم واجب الوجود لذاته وهذا يفيد امرين احدهما
انه لا نهاية للاجسام لانه لو حصلت لها نهاية لوجب ان يحصل في الخارج احد
الجانبين عن الاخر فيكون البعد موجودا في الخارج عنه فيكون الجسم موجودا
في الخارج عنه فذلك الذي فرضناه نهاية للاجسام لم يكن نهاية له هذا خلف
والثاني انه لا اول لوجود الاجسام ولا يعقل ذلك الاول لانه وان يتميز
الجوانب بعضها عن البعض واذا حصل هذا الامتياز كانت الابعاد موجودة

٢٢٥

واذا كانت الابعاد موجودة كانت الاجسام موجودة فقد وجد الجسم
قبل وجود الجسم هذا خلف فثبت ان هذا الكلام يدل على ان الاجسام
الموجودة في هذا الوقت غير متناهية وثبت ايضا انه لا اول لوجودها
ولا اخر لوجودها فهذا هو الشبهة المذكورة في قدم الاجسام المستنبطة
من البحث عن ماهية المكان والله اعلم المسألة الحادية عشر
في بيان انه يجب ان يكون العالم ابديا ثم بيان انه لما وجب كونه ابديا وجب كونه
ازليا اما بيان انه يجب ان يكون العالم ابديا فقد احتجوا عليه من وجوه
الحجة الاولى وهي دليل مستنبط من الاصول الكلامية قالوا ان
هذا العالم لو عدم بعد ان كان موجودا لكان عدمه بعد وجوده اما ان يكون
لسبب وموجب او لا لسبب ولا لموجب والثاني باطل لان تبدل الوجود
بالعدم من غير سبب ولا موجب بوجه من الوجوه على خلاف العقل
واما الاول وهو ان العالم يصير معدوما لسبب فنقول ذلك السبب
اما ان يكون قادرا او موجبا وذلك الموجب اما ان يكون امرا موجودا
او امرا معدوما فهذه اقسام احدها ان يعدم العالم لان القادر المختار
اعدمه وثانيها ان يعدم العالم لطريان ضده وثالثها ان يعدم العالم لزوال
شرطه وهذه الاقسام الثلثة باسرها باطلة فالقول بعدم العالم باطل اما
القسم الاول وهو ان يعدم العالم لاجل ان الفاعل المختار يعدمه فنقول
هذا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان القدرة صفة مؤثرة فلا بد لها من اثر
والعدم نفي محض وسلب صرف فيمتنع جعله اثرا للقدرة فثبت انه يمتنع وقوع
ذلك العدم بقدرة القادر المختار الثاني ان المقتضي لعدم العالم اما مجرد
كونه قادرا او امر يصدر عنه لكونه قادرا والاول باطل لان القادرية كانت
حاصلة في الازل فلو كان مجرد القادرية مانعا من وجود العالم لكان من الواجب
ان لا يوجد العالم البتة واذا كان الموجب لعدم العالم اثرا يصدر عن القادر
فحينئذ المؤثر القريب لعدم العالم هو ذلك الاثر الصادر عن تلك القدرة
فهذا رجوع الى القسم الثالث وهو ان العالم انما فني لحدوث ضد له يوجب عدمه

فان قالوا فهذا الكلام مبني على كيفية تاثير القدرة في الوجود
فنقول هذا انما يلزم على من يثبت القدرة بمعنى كونها صالحة للطرفين اما
عند من يقول بوقوع القدرة مع الداعي علة موجبة فهذا غير لازم الوجه
الثالث وهو انه تعالى لو اعدم العالم فاما ان يعدمه حال كونه موجودا
او في الزمان الثاني من وجوده والاول يقتضي كونه معدوما حال كونه موجودا
وهو محال والثاني ايضا باطل لان الاعدام في الزمان الثاني مشروط بحصول
الزمان الثاني الذي هو ممتنع الحصول في الزمان الاول والموقوف على المحال
محال فوجب ان يكون كونه معدوما والحال الشيء في الزمان المستقبل امرا محالا
ممتنعا وهذا الوجه قد مر ذكره في باب القادر في جانب الايجاد واما
القسم الثاني وهو انه تعالى يعدم العالم بواسطة خلق الضد المنافي فنقول
هذا ايضا باطل من وجوه الاول وهو ان المضادة امر مشترك فيه بين
الطرفين فلم يكن زوال المتقدم لاجل طريان المتاخر اولى من اندفاع المتاخر
لاجل قيام المتقدم الثاني ان طريان الضد الطاري مشروط بزوال
السابق فلو كان زوال السابق معللا بطريان الطاري وقع الدور وهو محال
الثالث وهو ان هذا الضد اما ان يحصل حال وجود العالم او بعده والاول
باطل لانه يقتضي الجمع بين الضدين وهو محال والثاني يقتضي ان هذا الضد انما
حصل بعد عدم الضد السابق واذا كان الامر كذلك امتنع ان يكون ذلك العدم
معللا بهذا الضد لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم واما القسم الثالث
وهو انه تعالى يعدم العالم بواسطة اعدام الشرط فنقول ذلك الشرط اما ان
يكون باقيا او غير باق فان كان باقيا عاد التقسيم الاول في كيفية عدمه وان كان
غير باق فهذا محال لان كل ما دخل في الوجود كان قابلا للبقاء والا يلزم ان
ينقلب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال وهذا الكلام انما يتقرر
على قول من يقول الاعراض كلها باقية والوجه الثاني وهو ان ذلك الشرط اما
ان يكون عرضا قائما به او موجودا مباينا عنه والاول باطل لان العرض
محتاج في وجوده الى الجوهر فلو فرضنا كون الجوهر محتاجا الى شيء من الاعراض

هذا باطل من جهة الاول [illegible]

لزم الدور وهو محال واما ان كان شيا مباينا عن الجوهر وذلك الشي ان كان
باقيا عاد التقسيم في كيفية عدمه وان كان عديما فان كان ذلك باطلا لما بينا ان
كل ما كان قابلا للوجود كان قابلا للبقا فثبت بهذه البيانات ان اجسام العالم
لو عدمت لكان عدمها اما ان يكون باعدام القادر او بطريان الضد او بزوال
الشرط وثبت ان الاقسام الثلثة باطلة فكان القول بفنا العالم بعد
وجوده باطلا والله اعلم الحجة الثانية على ان عدم الاجسام
بعد وجودها محال هي ان نقول لو صح العدم على ذوات الاجسام لكانت صحة
عدمها حاصلة قبل حصول عدمها وتلك الصحة صفة موجودة ولا بد لها
من محل فنقول محلها اما ان يكون هو ذات الجسم او شي اخر والاول محال
لان محل صحة الشي هو الذي يمكن اتصافه بذلك الشي فلو كان محل امكان
عدم الجسم هو وجود ذلك الجسم لزم ان يبقى وجوده حاصلا حال طريان
عدمه وذلك محال لان وجود الشي يمتنع ان يبقى حال عدمه والثاني ايضا
محال لان الشي الذي يقوم به صحة وجود الشي وصحة عدم ذلك الشي هو
هيولاه فلو حصل للجسم شي يقوم به صحة وجوده وصحة عدمه لزم اثبات
هيولى للجسم وذلك باطل من وجهين الاول ان هيولى الجسم ان كان متحيزا لزم
التسلسل وان لم يكن متحيزا لزم حلول المتحيز في محل لا حصول له في ذلك المكان
وفي تلك الجهة وذلك محال الثاني ان بتقدير ان يكون للجسم هيولى الا انه
ثبت بالدلايل الظاهرة ان هيولى الجسم يمتنع خلوها عن الجسمية اذا ثبت
هذا فنقول ان تلك الهيولى ان كانت قابلة للعدم افتقرت الى هيولى اخرى
ولزم التسلسل وان لم تكن قابلة للعدم وثبت انه يمتنع خلوها عن الصورة
الجسمية فحينيذ يلزم ان الجسم لا يقبل العدم الحجة الثالثة انا لو فرضنا
عدم الابعاد الثلثة فبعد ذلك هل يتميز جانب الفوق عن جانب التحت
والقدام عن الورا واليمين عن اليسار فان لم يحصل هذا الامتياز عن ذلك
باطل في بديهة العقل كما قررناه وان حصل هذا الامتياز فالابعاد
موجودة واذا كانت الابعاد موجودة كانت الاجسام موجودة على

ما قررناه في المقالة المتقدمة الحجة الرابعة في بيان ان العالم يجب
ان يكون ابديا بقاء العالم حسن النظام جيد الصنعة وما كان كذلك فانه
لا يبطله ولا ينقضه الا الشرير والله العالم ليس بشرير فلا ينقضه وظاهر
ان غيره لا يقدر على نقضه فوجب ان لا يبطل هذا العالم ولا ينتقض ابدا فان
قالوا لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى صنعه لحكمة مخصوصة ثم انه ينقضه ويبطله
لحكمة اخرى وايضا فهذا ينتقض باشخاص العالم واجاب عن الاول بان ما كان
مصلحة فنقول يعلمه مفسدة في حق من كانت افعاله موقوفة على حدوث شرايط
لا يكون حدوثها من جهته اما الباري تعالى فلما كان حدوث كل الحوادث منه
وبايجاده فهذا التفاوت في حقه محال واجاب عن السوال الثاني بان
حدوث الاشيا في هذا العالم انما كان بسبب ان حدوث هذه الحوادث
السفلية مشروط بحدوث القوابل الحاصلة بسبب اختلاف الحركات
الفلكية فلو قلنا بمثل هذا المعنى في حدوث الحركات الفلكية لزم افتقار
حدوث تلك الحوادث الفلكية الى افلاك اخر ولزم الذهاب الى ما لا نهاية
له وهو محال فظهر الفرق الحجة الخامسة قالوا خلق هذا العالم اما
ان كان صوابا وحكمة وخيرا ام لا والقسم الثاني باطل والا لكان يجب على الخبير
الرحيم الحكيم ان لا يفعله لكنه قد فعله فبقي الاول مقبولا والوجه الذي
باعتباره كان صوابا وحكمة وخيرا اما ان يبقى اولا فان بقي كان نقض هذا العالم
وابطاله شرا وكان فاعله شريرا وان لم يبق فذلك التغير حصل لذاته او
بذلك الفاعل فان حصل لذاته فقد جوزتم ان يصير الخير شرا لذاته من غير
فاعل فاذا جوزتم ذلك في بعض الحوادث فجوزوا امثاله في البقية وذلك
يسد عليكم باب حدوث الحوادث لا لمؤثر اصلا وان كان ذلك لاجل
ان ذلك الفاعل قلبه من كونه خيرا الى كونه شرا عاد التقسيم الاول فيه
الحجة السادسة ان خلق هذا العالم احسان الى المحتاجين وقطع الاحسان
لا يكون الا للعجز او الجهل او البخل والكل على الله محال الحجة السابعة
ان الزمان لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية بالزمان فيلزم منه

كون الزمان موجودا حال كونه معدوما وذلك محال الحجة الثامنة
ما ذكره جالينوس فقال لو كانت الافلاك والكواكب تبطل وتنهدم
لوجب ان يظهر فيهما آثار الخراب والانهدام قليلا قليلا لكنا لم نحس بذلك
البتة ولم يصل الينا خبر من التواريخ الماضية بان احوال الافلاك والكواكب
قد تغيرت من الكمال الى النقصان فبطل القول بذلك واعترض محمد بن زكريا
الرازي على هذه الحجة من وجهين الاول هو ان هذا انما يدل اذا كان
عدم الافلاك والكواكب عدما ذبوليا على الاستمرار اما بتقدير ان يكون
عدمها واقعا دفعة فان هذا غير لازم والثاني انه بتقدير ان يكون عدمها
عدما ذبوليا الا انه يحتمل ان تكون تلك الاجرام صلبة فالذبول الذي يحصل
فيه في المقدار الذي يصل الينا تواريخها يكون قليلا لا يمكن الاحساس به
الا ترى ان الياقوت جرم صلب ولا بد وان يتحلل منه شيء الا انه لما كان قوي
الصلابة لم يكن مقدار ما يتحلل منه محسوسا في اعمارنا فالافلاك والكواكب
اصلب من الياقوت والبعد بينها وبيننا كثير جدا فلا يمتنع ان يكون عدم الاحساس
بما يحصل فيها من الذبول كان لهذا السبب وهذا الاعتراض على كلام جالينوس
واقع حسن الحجة التاسعة ان الافلاك مستديرة بطباعها والمستدير
بالطبع لا يقبل الميل المستقيم واذا لم يكن كذلك امتنع كونه قابلا للخرق والالتيام
والتفرق والتمزق اما بيان انها مستديرة بطباعها فذلك لان الحركة
المستديرة لو لم تكن لها طبيعية لما كانت دائمة ولا اكثرية وحيث كان الامر
كذلك علمنا انها طبيعية واما بيان انها لما كانت مستديرة بطباعها
لم يكن فيها ميل مستقيم لان الميل المستقيم يوجب الصعود او النزول والميل
المستدير يوجب الانحراف عن الصعود والنزول فلو حصل في الشيء الواحد
ميل طبيعي الى الحركة المستقيمة والمستديرة لزم اجتماع المتنافيين في الشيء الواحد
وهو محال فثبت انه ليس في الاجرام الفلكية ميل مستقيم واذا كان كذلك
لم يكن تلك الاجسام قابلة للتفرق والتمزق والبطلان الحجة العاشرة
ما سبق في صفات السموات انها غير قابلة للحركة المستقيمة وكل ما يكون

كذلك فانه لا يقبل التفرق والتمزق ولا الكون والفساد قالت الفلاسفة
فثبت بهذه الوجوه العشرة ان العالم ابدي الوجود واذا ثبت هذا
وجب ايضا ان يكون ازليا لانه لو لم يكن ازليا لكان معدوما في الازل ولو كان
كذلك لكانت حقيقته قابلة للعدم ولو كان كذلك لكانت تلك القابلية باقية ابدا
فكان يجب صحة العدم عليه بعد وجوده ولما ابطلنا ذلك ثبت ان حقيقة
العالم لا تقبل العدم واذا كان كذلك وجب كونه ازليا فهذا تمام هذا الكلام والله اعلم

المسألة الثانية عشرة في بيان ان كون العالم ازليا
لا يقتضي استغناءه عن السبب والمؤثر وفيه مسائل المسألة الاولى
اعلم ان القائلين بالحدوث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن المؤثر
وذلك يوجب نفي الصانع بالكلية واحتجوا على صحة قولهم بانه لو كان قديما
لكان غنيا عن المؤثر بحجة ومثال اما الحجة فهي انهم قالوا القديم هو الذي
يكون موجودا ابدا فلو قلنا ان وجوده حصل بسبب لزم منه ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل وهو محال واما المثال فهو انهم قالوا البناء يحتاج
الى الباني حال حدوثه اما حال بقائه فلا يحتاج اليه وايضا ان من خضب
يده بالحناء فانه يحتاج في اول الامر الى الصاق الحناء باليد ثم ان اللون يبقى
بعد زوال ذلك السبب وايضا ان من رمى حجرا الى فوق فان المذهب الصحيح
ان ذلك القاسر يحدث في ذلك الجسم قوة قسرية تحرك ذلك الجسم الى فوق
فتلك القوة القسرية حال حدوثها تحتاج الى المؤثر واما حال بقائها فانه غني
عن المؤثر فهذا جملة كلام القوم واعلم ان الحكماء قالوا لا نسلم في العقل
كون الاثر القديم معللا بمؤثر قديم وهما [illegible] وان كانا مشتركين في
الدوام الا ان احدهما ممكن لذاته والاخر واجب لذاته فكان الممكن لذاته محتاجا الى
المرجح وكان الواجب لذاته غنيا عن المؤثر فكان تعليل احدهما بالاخر اولى من
تعليل الاخر بالاول واذا ثبت ان هذا المعنى غير ممتنع في الجملة فقد بطل
قول من ادعى ان ذلك محال واعلم ان المؤثر على قسمين احدهما الفاعل المختار
والثاني العلة الموجبة اذا ثبت هذا فنقول الفلاسفة والمتكلمون اتفقوا

على ان اسناد الاثر القديم الى العلة القديمة غير ممتنع الا ان الفلاسفة
اعتقدوا ان اله العالم موجب بالذات لا جرم قالوا لا يمتنع اسناد العالم
القديم اليه واما المتكلمون لما اعتقدوا ان اله العالم فاعل مختار لا جرم
اتفقوا على انه يمتنع اسناد الاثر القديم اليه هذا هو الكلام المحصول في
هذا الباب ثم نقول الذي يدل على انه لا يمتنع اسناد الاثر القديم الى المؤثر
القديم وجوه الحجة الاولى ان نقول الممكن حال بقائه بقي ممكنا وكل ممكن
فلا بد له من سبب فالممكن حال بقائه مفتقر [illegible] الى السبب وذلك يدل
على ان كونه باقيا لا يمنع من افتقاره الى السبب اما بيان ان الممكن حال بقائه
بقي ممكنا فلان الامكان اما ان يكون من لوازم الماهية واما ان لا يكون فان كان
الاول وجب حصول الامكان في جميع الاوقات وان كان الثاني كان الامكان
عرضا مفارقا للماهية وكلما كان كذلك كان امكان حصوله سابقا على حصوله
وحينئذ ينتقل الكلام الى امكان الامكان ويلزم الذهاب الى ما لا نهاية له
وهو محال او الانتهاء الى امكان لازم للماهية وهو المطلوب واما بيان ان
كل ممكن فهو محتاج الى السبب فالعلم به بديهي فثبت ان كل ممكن فانه حال بقائه
ممكن وثبت ان كل ممكن فانه محتاج الى المؤثر فثبت ان كل ممكن فانه حال بقائه محتاج
الى المؤثر وذلك يدل على ان كونه باقيا لا يمنع من كونه محتاجا الى المؤثر فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال ان الشيء حال بقائه يكون الوجود به اولى فلاجل حصول
هذه الاولوية يستغني عن السبب فنقول حصول هذه الاولوية اما ان يكون
من لوازم هذه الماهية او لا يكون فان كان الاول وجب ان يقال انه كان حاصلا
حال حدوثه فوجب ان يستغني عن المؤثر حال حدوثه بل مطلقا وهو محال وان
كان الثاني فهذه الاولوية ما كانت حاصلة حال الحدوث ثم حصلت حال البقاء
فالشيء حال بقائه انما بقي لحصول هذه الاولوية وهذا اعتراف بان الشيء
حال بقائه محتاج الى السبب الا انكم سميتم ذلك السبب بالاولوية وهذا تسليم
للمعنى ونزاع في العبارة الحجة الثانية انه يمتنع ان يكون علة الحاجة الى المؤثر
هي الحدوث وذلك لان الحدوث عبارة عن كون وجوده مسبوقا بالعدم وهذه المسبوقية

[illegible] على ان اسناد الاثر القديم [illegible]

صفة لذلك الوجود وصفة الشيء متأخرة عنه بالرتبة فحدوثه متأخر عن وجوده
المتأخر عن تأثير الفاعل فيه المتأخر عن احتياجه الى الفاعل المتأخر عن
علة احتياجه الى الفاعل وعن جزء تلك العلة وعن شرط تلك العلة فهذا يدل
على ان الحدوث ليس علة للحاجة ولا جزءا من تلك العلة ولا شرطا لتلك العلة والا لزم تأخر الشيء
عن نفسه بمراتب وذلك محال واذا ثبت ان الحدوث غير معتبر في حصول الحاجة
اصلا ثبت انه سواء حصل الحدوث او لم يحصل فانه لا عبرة به في تحقق الحاجة
الى المؤثر الحجة الثالثة الحادث له امور ثلاثة احدها العدم السابق
والثاني الوجود اللاحق والثالث كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم
والمحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق لان العدم نفي محض فلا يمكن
اسناده الى المؤثر وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم لان
مسبوقية هذا الوجود بالعدم لازم من لوازم هذا الوجود فان هذا الوجود
يمتنع حصوله وتقرره الا اذا كان مسبوقا بالعدم وما كان واجب الثبوت
لذاته امتنع افتقاره الى المؤثر ولما بطل هذان القسمان ثبت ان المحتاج
الى المؤثر والمفتقر اليه هو الوجود ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك الوجود محتاجا
الى المؤثر ومفتقرا اليه لكونه وجودا فقط او لكونه وجودا ممكنا والاول
باطل والا لافتقر كل وجود الى المؤثر وهو محال فتعين الثاني وهو انه انما افتقر
الى المؤثر لكونه موجودا ممكنا واذا ثبت ان علة الحاجة ليست الا هذا المعنى
فمتى كان هذا المعنى حاصلا كانت الحاجة الى المؤثر حاصلة سواء حصل الحدوث
او لم يحصل الحجة الرابعة العدم السابق على وجود الاثر ينافي وجود
الاثر وينافي كون المؤثر مؤثرا في وجوده وما كان منافيا للشيء امتنع كونه
شرطا اما بيان ان عدمه السابق عليه ينافي وجوده فظاهر لان عدم الشيء
ينافي وجوده واما بيان ان عدمه السابق ينافي كون المؤثر مؤثرا في وجوده
فذلك لان كون المؤثر مؤثرا في وجوده لا يحصل الا عند حصول الاثر وحصول
الاثر ينافي عدمه والمنافي للازم الشيء مناف له فثبت ان العدم السابق على
الشيء مناف لوجوده ومناف لكون المؤثر مؤثرا في وجوده واما ان المنافي
للشيء يمتنع كونه شرطا لحصوله فالعلم به بديهي

لان المنافي هو الذي لا يتقرر الشيء الا مع عدمه وشرط الشيء هو الذي
لا يتقرر الا مع وجوده والجمع بينهما متناقض فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الشيء
انه منافٍ بمعنى انه لا يكون معاً زماناً له وشرط بمعنى انه يجب تقدمه عليه
واذا صرفنا كل واحد من هذين الاعتبارين الى ما به مختلفين زال التناقض
والجواب ان المحتاج اليه يجب حصوله حال حصول المحتاج اليه فان امتنع
حصول المقارنة امتنع حصول هذه الحاجة الحجة الخامسة ان يقول
وجود العالم ووجود تأثير الله في وجود العالم اما ان يقال انه لا اول لامكان
كل واحد منهما ولصحتهما او يقال لامكانهما وصحتهما اول فان كان الاول فحينئذ
لم يكن كون الباري تعالى مؤثراً في وجود العالم في الازل ممتنعاً ولم يكن وقوع
العالم بتأثير قدرة الله تعالى في الازل ممتنعاً وعلى هذا التقدير لا يكون
اسناد الاثر القديم الى المؤثر القديم ممتنعاً وان كان الثاني فحينئذ يلزم
ان يحصل الامكان في وجود العالم اولاً وان يحصل الامكان بتأثير قدرة الله في
وجود العالم اولاً فيلزم ان يقال انه قبل ذلك الاول ما كان الامكان الذاتي
حاصلاً فيلزم ان يقال كان الحاصل قبل ذلك المبدأ هو الامتناع الذاتي
ثم انقلب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال فثبت ان اسناد
الاثر القديم الى المؤثر القديم غير ممتنع في العقول الحجة السادسة
ان عفونة الخلط توجب حصول الحمى وكما يفتقر حدوث هذه الحمى الى حدوث
هذا السبب فكذلك بقاء هذه الحمى مفتقر الى بقاء هذا السبب فان عند زوال
هذه العفونة يمتنع بقاء الحمى العفونية فثبت ان استناد المعلول الى المؤثر
حال بقائه غير ممتنع وايضاً فالمتكلمون يقولون العالمية الازلية معللة
بالعلم الازلي والقادرية الازلية معللة بالقدرة الازلية والعلم الازلي مشروط
بالحياة الازلية فقد صرحوا بان الازلي يمكن ان يكون معللاً بالعلة المؤثرة
فكيف استبعدوا تعليل الاثر القديم بالمؤثر القديم الحجة السابعة
مجموع ما لاجله كان الباري مؤثراً في وجود العالم كان حاصلاً في الازل في الازل
ومتى كان ذلك المجموع حاصلاً امتنع تخلف الاثر عنه ومتى كان الامر كذلك

فقد لزم القطع بكون الازلي معللاً بالازلي اما بيان الاول فلانه لو لم يكن
ذلك المجموع حاصلاً لكان حصوله حادثاً فيفتقر الى مؤثر آخر ويعود
الكلام الاول فيه وهو محال واما بيان الثاني فهو ان عند حصول مجموع ما لاجله
منه في المؤثرية لو لم يحصل الاثر لزم رجحان احد طرفي الممكن على الآخر
لا لمرجح وهو محال واما بيان الثالث فهو انه لما كان الاثر حاصلاً مع المؤثر
في الازل فقد سقط القول بان التأثير الازلي محال وقد تقدم تقرير هذا الدليل
الحجة الثامنة انا لو فرضنا حادثاً وتصورنا انه حدث مع وجوب
ان يحدث فانا نحكم بامتناع استناده الى السبب المنفصل لانا لما اعتقدنا انه
انه حدث مع وجوب ان يحدث كان واجب الوجود لنفسه فلو اسندناه الى
غيره فحينئذ يلزم ان يكون واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لغيره
وهو محال لان كونه واجب الوجود لذاته يقتضي انه لا يلزم من فرض عدم غيره
عدمه وكونه واجب الوجود لغيره يقتضي انه يلزم من فرض عدم غيره عدمه
فلو كان شيء واحد واجب الوجود لذاته ولغيره معاً لزم الجمع بين النقيضين
وهو محال فثبت انا لو فرضنا حادثاً وتصورنا انه حدث مع وجوب
ان يحدث فانا نحكم عليه بالاستغناء عن المؤثر واما اذا تصورنا ماهية
وتصورنا ان نسبة الوجود والعدم اليها على السوية فههنا يحكم العقل
بانه لولا المرجح لامتنع حصول الرجحان ولا يفتقر في هذا الحكم الى اعتقاد
انه حادث ام لا فثبت بما ذكرنا ان مجرد كونه ممكناً يحوجه الى المؤثر
وان كونه حادثاً لا يحوجه الى المؤثر فثبت ان علة الحاجة هي الامكان
لا الحدوث الحجة التاسعة ان منشأ الحاجة اما الماهية حال كونها
موجودة او الماهية حال كونها معدومة او الماهية مع حذف هذين
القيدين والاول باطل لان الماهية حال كونها موجودة واجبة الوجود
ووجوب الوجود يغني عن المؤثر ولا يحوج اليه والثاني باطل لان الماهية
حال كونها معدومة ممتنعة الوجود وامتناع الوجود يغني عن المؤثر فالاولى ان
يقال المحوج الى المؤثر هو الماهية مع حذف هذين القيدين فنقول

في محتاج

ما لم تكن الماهية قابلة للوجود والعدم امتنع أن يفتقر إلى المؤثر
أحد الطرفين على الآخر وهذه القابلية تعني الإمكان فثبت أن المحوج
إلى المؤثر هو الإمكان فقط الحجة العاشرة لو وجب في المحتاج
أن يكون محدثا لما وجب في المحدث أن يكون محتاجا والثاني باطل فالمقدم
مثله بيان الأول هو أنه لو وجب في المحتاج أن يكون محدثا لوجب انتهاء
الحوادث إلى حادث هو أول الحوادث ولا يكون مسبوقا بحادث آخر
ولو كان الأمر كذلك لكان حصول ذلك الحادث الذي هو أول الحوادث
في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده واقعا لا لسبب أصلا فحينئذ
يكون ذلك الاختصاص حادثا واقعا لا عن سبب فحينئذ لا يكون ذلك المحدث
محتاجا وذلك يقتضي أن لا يكون الحدوث علة للحاجة فثبت أنه لو وجب
في المحتاج أن يكون محدثا لما وجب في المحدث أن يكون محتاجا والثاني باطل
فالمقدم مثله الحجة الحادية عشر أن عدم المعلول لعدم العلة
ولا أول لعدم المعلول فالمعلولية غير مشروطة بالحدوث الحجة الثانية عشر
أنه لو وجب في كون المؤثر مؤثرا في الأثر أن يكون مسبوقا بالعدم لوجب
في كون المؤثر مؤثرا في الأثر أن يكون مسبوقا بالعدم لأن المؤثرية لا تحصل
إلا عند حصول الأثر لكن لا يجب في كل مؤثرية أن تكون حادثة وإلا افتقر
إلى مؤثرية أخرى ولزم التسلسل فالمؤثريات لا بد وأن تنتهي بالآخرة إلى
مؤثرية دائمة فيكون ذلك الأثر دائما وذلك يبطل القول بأن تأثير الشيء في الشيء
مشروط بالحدوث الحجة الثالثة عشر أن علة الحاجة لو كانت
هي الحدوث لاستغنت المتحركية عن الحركة حال دوامها ولاستغنت العالمية
عن العلم حال دوامها والمتكلمون لا يقولون به ولا يستغني العلم عن الحيوة
حال دوامه الحجة الرابعة عشر أن اللوازم الخارجية معلولات الماهية
مثلا كون الثلاثة فردا والأربعة زوجا أوصاف خارجة عن الماهية لازمة
لها والدليل عليه أنه إذا حصل ثلاث وحدات فقد حصلت الثلاثة فالمفهوم
لماهية الثلاثة اجتماع الوحدات الثلاثة ثم إذا تمت هذه الماهية ترتب

عليها كونها فردا أي الفردية صفة من صفاتها ولاحق من لواحقها
وهذا اللاحق لا يكون موجودا قائما بنفسه بل لا بد له من ماهية يكون هو لاحقا
لها وصفة من صفاتها وكل ما افتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
فلا بد له من مؤثر ولا مؤثر في حصول هذا اللاحق إلا هذه الماهية فثبت أن
كون الثلاثة ثلاثة توجب الفردية وكون الأربعة أربعة توجب الزوجية
ثم إنه يستحيل خلو الثلاثة عن الفردية البتة ولا خلو الأربعة عن الزوجية
البتة وهذا برهان قاطع على أن افتقار المعلول إلى العلة غير مشروط
بكون المعلول محدثا وهاهنا آخر الكلام في مباحث القائلين بالقدم والله أعلم

## القسم الثاني من هذا الكتاب

في مباحث القائلين بالحدوث وفيه مقالات **المقالة الأولى**
في تقرير الدلالة المبنية على الحركة والسكون وفيها فصول **الفصل الأول**
في تقرير هذه الحجة نقول لو كان الجسم أزليا لكان في الأزل إما أن
يكون متحركا أو ساكنا والقسمان باطلان فيمتنع كونه أزليا واعلم أنا نفتقر في
تقرير هذا الدليل إلى إثبات مقدمات ثلاثة أولها بيان أن الجسم متى كان موجودا
وجب أن يكون إما متحركا وإما ساكنا وثانيها بيان أن الجسم يمتنع أن يكون
متحركا وثالثها بيان أنه يمتنع كونه ساكنا وحينئذ يتم الدليل أما بيان
المقام الأول فهو أنا نقول لا شك أن كل ما كان متحيزا وجب أن يكون
حاصلا في حيز معين وإذا ثبت هذا فنقول إما أن يكون مستقرا في ذلك الحيز
وإما أن لا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز إلى حيز آخر والأول هو الساكن
والثاني هو المتحرك فثبت أن الجسم متى كان في حيز وجب أن يكون إما متحركا
وإما ساكنا فإن قيل لا نسلم أن الجسم كلما كان موجودا وجب أن يكون
متحيزا وذلك لأن من الناس من قال الحجمية والتحيز صفة قائمة بمحل وذلك المحل
في نفسه ليس بحجم ولا بمتحيز ويسمون ذلك المحل بالهيولى وهذه الحجمية بالصورة
فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك وبتقدير أن تكون تلك الذات خالية عن الحجمية
لم يكن كونها حاصلة في حيز أصلا وحينئذ يبطل كلامكم سلمنا أن الجسم كلما كان
موجودا كان متحيزا

لكن قولكم وكلما كان كذلك وجب أن يكون حاصلاً في حيز معين كلام مبني على تصور
أصل الحيز فما المراد من هذا الحيز الذي جعلتموه ظرفاً لهذا الجسم وتقريره
أن نقول هذا الشيء المسمى بالحيز إما أن يقال إنه عدم محض ونفي صرف وإما
أن يكون موجوداً فإن كان الحق هو الأول امتنع كون الجسم واجب الحصول فيه
لأن جعل المعدوم ظرفاً للموجود محال وإما إن كان موجوداً فإما
أن يكون مشاراً إليه بحسب الحس أو غير مشار إليه والأول باطل لأن المشار
إليه بحسب الحس إما أن يكون كذلك بحسب الاستقلال أو بحسب التبعية
فإن كان الأول فهو المتحيز فالقول بأن الجسم حاصل في الحيز يكون معناه أن
الجسم حاصل في الجسم فإن كان المراد من هذه الظرفية التشريب بأن يحصل ذلك في
تداخل الأجسام وإن كان المراد منها المماسة لزم أن يكون كل جسم متصلاً
بجسم آخر إلى غير النهاية وهو محال وإن كان الثاني وهو أن يكون الحيز
مشاراً إليه بحسب التبعية فهذا هو العرض والعرض حاصل في الجسم فلو كان
الجسم حاصلاً في العرض لزم كون كل واحد منهما ظرفاً للآخر ومظروفاً له
وهو محال وإما إن كان المسمى بالحيز موجوداً غير مشار إليه بحسب الحس
امتنع حصول الجسم فيه بمعنى كونه مظروفاً لذلك الشيء وكون ذلك الشيء ظرفاً
للجسم لأن الجسم موجود مشار إليه بحسب الحس فإذا كان المسمى بالحيز موجوداً
غير مشار إليه كان كل واحد منهما مبايناً عن الآخر وحينئذ يمتنع كونه ظرفاً له
فهذا هو الكلام في الحيز سلمنا أن الحيز معقول الماهية فلم قلتم إن الجسم
لا يخلو عن الحركة والسكون قوله لأن الجسم إما أن يبقى مستقراً في حيزه المعين
أو ينتقل منه إلى غيره قلنا هذا الدليل معارض بدليل آخر وهو أنه يقال
لو كان الجسم مستلزماً للحركة والسكون لكان إما أن ~~يستلزمهما معاً~~ [يستلزمهما معاً أو يستلزم أحدهما بعينه]
أو يستلزم أحدهما لا بعينه والكل باطل فبطل القول بهذا الاستلزام أما
أنه لا يمكن أن يستلزمهما معاً فلأنه يقتضي كون الجسم الواحد متحركاً
وساكناً معاً وهو محال وأما أنه لا يمكن أن يستلزم أحدهما بعينه فلأنه يلزم
أن لا يصير المتحرك ساكناً وبالعكس وذلك محال وأما أنه لا يمكن أن يستلزم أحدهما
لا بعينه

فلأن كل ما كان موجوداً في الأعيان فهو في نفسه معين فإنه من المحال
أن يحصل في الوجود موجود لا يكون هو في نفسه معيناً بل يكون هو في نفسه
إما هذا وإما ذاك وإذا امتنع وجود موجود غير معين في نفسه امتنع
كون غير المعين لازماً للجسم لأن كون الشيء لازماً لغيره في الأعيان فرع على كونه
موجوداً في الأعيان فلولا دخوله في الأعيان امتنع كونه لازماً في الأعيان
للجسم الذي هو موجود في الأعيان فثبت أنه من المحال أن يقال الجسم
يستلزم إما الحركة أو السكون لا بعينه فهذا هو البحث عن الحيز وهذا تمام
الكلام والجواب عن السؤال الأول من وجهين الأول أنا بيّنا في مسألة
الهيولى والصورة أن ذات الجسم لا يمكن أن تكون مركبة من الهيولى والصورة
وأن القول بإثبات هذه الهيولى قول باطل والثاني أن بتقدير أن ثبت
ذلك إلا أن الهيولى الخالية عن الجسمية لا تكون جسماً ونحن إنما أردنا
بهذا الدليل إثبات حدوث الأجسام فلم يكن هذا السؤال وارداً علينا
والجواب عن السؤال الثاني أن المكان عبارة عن البعد والكلام
فيه سيأتي بالاستقصاء إن شاء الله تعالى والجواب عن السؤال الثالث
أنا نعلم بالضرورة أن المكان ماهية لا ينفك عن مجموع الوجود والعدم
وإن كان قد يعقل انفكاكها عن كل واحد منهما بدلاً عن الآخر فكما يقال
هناك فهو قولنا هاهنا وكذا طبيعة العدد لا تنفك عن الزوجية
والفردية مع أن طبيعته لا تقتضي أحد هذين الوصفين بعينه فكذا القول
في هذا الموضع والله أعلم

## الفصل الثاني في إقامة الدلالة

على أن الجسم يمتنع أن يكون متحركاً في الأزل مجموع ما حصلناه من الدلائل المذكورة
في هذا الباب عشرة الحجة الأولى أن الحركات الماضية قابلة للزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناهٍ فالحركات الماضية متناهية
إنما قلنا المقدمة الأولى وهي قولنا الحركات الماضية قابلة للزيادة والنقصان
فتقريره من وجهين الأول أن كلما تدور زحل دورة واحدة
فقد دارت الشمس ثلاثين دورة فوجب القطع بأن عدد أدوار الشمس
أكثر من عدد أدوار زحل

~~بالشمس دورة من دورات الفلك ... واحد ادوار الشمس اكثر من عدد ادوار~~
زحل لان الشمس دورة الفلك ... لا شك ان السنة الواحدة تكون اثني عشر شهرا
والشهر الواحد يكون ثلثين يوما فعدد الايام اكثر من عدد الشهور
وهو اكثر من عدد السنين فثبت ان الاحوال الماضية قد دخلها
الزيادة والنقصان الثالث انا اذا اخذنا اليوم مع ليلته شيئا واحدا
فلا شك انه منقسم الى ليل ونهار فيكون عدد المجموع نصف عدد مجموع
النهر والليالي وذلك هو المطلوب الرابع انه كلما حدث يوم فانه
يزداد الجملة الماضية بيوم واحد فكان المجموع الحاصل قبل هذا اليوم
انقص من المجموع الحاصل بعد حصول هذا اليوم وهذه الزيادات
والنقصانات حاصلة ابدا الى ما مر الخامس اذا اخذنا الحوادث الماضية من
هذا اليوم الحاضر الى الازل جملة واحدة واخذناها من اول وقت الطوفان
الى الازل جملة اخرى فلا شك ان الجملة الاولى ازيد من الجملة الثانية بالمقدار
الذي حصل من زمان الطوفان الى هذا اليوم فاذا طبقنا هاتين الجملتين
من الجانب الذي يلينا فاما ان يمتد من الجانب الازل ابدا من غير التفاوت
او لا بد وان يظهر التفاوت والاول يقتضي ان يكون الزائد مساويا للناقص
وهو محال والثاني يقتضي ان يكون احدى الجملتين ناقصة عن الاخرى السادس
انا لو قدرنا انه حدث في كل دورة من الدورات الماضية شيء وبقي بحيث
لا يفنى البتة فعلى هذا التقدير لو كانت الدورات الماضية غير متناهية
لكان مجموع تلك الاشياء المجتمعة في زماننا عددا غير متناهي ومثاله
ان عند الفلاسفة حدث في كل دورة من الادوار الماضية اعداد
من النفوس الناطقة ثم قالوا النفوس الناطقة لا تقبل العدم فعلى هذا
التقدير يلزم ان يقال ان مجموع النفوس الناطقة الموجودة في هذا اليوم
عدد غير متناه ثم لا شك ان هذا المجموع قابل للزيادة والنقصان
لان من المعلوم بالضرورة ان العدد الذي كان حاصلا في زمان الطوفان
اقل من العدد الذي حصل اليوم السابع لو قدرنا انه حصل في كل دورة
من الدورات الماضية الغير المتناهية نفس واحدة وبقيت لكان قد
حصل الان اعداد لا نهاية لها من النفوس فاذا علمنا انه حصل
في كل واحد من الادوار الماضية اعداد كثيرة من النفوس فحينئذ يلزم
ان يكون العدد الموجود الان من النفوس اضعاف غير المتناهي مرارا
كثيرة وهذا يدل على ان عدد الامور الماضية قابل للزيادة والنقصان
فانا بينا ان عدد الادوار الماضية اقل من عدد النفوس الناطقة
الثامن هو ان عدد الادوار الماضية اما ان يكون شفعا او وترا
فان كان شفعا فهو انقص من الوتر الذي فوقه بواحد وان كان وترا
فهو انقص من الشفع الذي فوقه بواحد وعلى جميع الاحوال فالامور الماضية
قابلة للزيادة والنقصان التاسع ان الادوار الماضية لها عدد ونصف
ذلك العدد اقل من كله ونصفه متناهي فضعفه ضعف المتناهي وضعف
المتناهي متناهي العاشر انه لا شك انه حصل لكل واحد
من الافلاك ادوار مخصوصة على حدة فلو كانت ادوار الفلك الاعظم
غير متناهية وكذا لكان ادوار فلك الثوابت غير متناهية ~~وكذا لكان ادوار~~
~~فلك الثوابت غير متناهية~~ وكذا الكلام ادوار فلك زحل غير متناهية وكذا
القول في البواقي فنقول لا شك ان عدد مجموع هذه الادوار اكثر
من عدد ادوار الفلك الاعظم وحده ومن عدد ادوار فلك الثوابت وحده
وهذا يدل على ان عدد الاحوال الماضية تقبل الزيادة والنقصان
واما بيان المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل ما يقبل الزيادة والنقصان
فله عدد متناهي فتقريره ان الشيء انما يكون انقص من غيره لو انتهى ذلك الشيء
الى حيث لا يبقى منه شيء مع انه بقي من ذلك الزائد شيء وكلما انتهى عدده الى
حيث لا يبقى منه شيء كان متناهيا فثبت ان كل عدد ناقص فهو متناهي
ثم ان الزائد انما زاد على ذلك الناقص المتناهي بعدد متناهي والزائد
على العدد المتناهي بعدد متناهي يجب ان يكون متناهيا فهذا الزائد
يجب ايضا ان يكون متناهيا فالاحوال الماضية والادوار الماضية

يجب ان يكون متناهيا فهذا تمام تقرير هذه الحجة فان قيل مراد
هذا الدليل على ان الحركة الفلكية لها اعداد واجزاء وذلك ممنوع
وهذا السؤال لا يتم الا بتقرير مقدمة وهي انا نقول الجسم اذا تحرك
من اول المسافة الى اخرها فتلك الحركة حركة واحدة في نفسها ولا يمكن
ان يقال انها مركبة من ابعاض متلاصقة واجزاء متعاقبة اذ لو كان الامر
كذلك لكانت تلك المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى وذلك باطل بالدلايل
الدالة على نفي الجوهر الفرد فثبت ان الحركة من اول المسافة الى اخرها
حركة واحدة في الحقيقة وليست مركبة من اقسام واجزاء اذا عرفت
هذا فنقول انما حصل الاول والاخر لهذه الحركات التي نشاهدها
في عالمنا هذا لان ذلك المتحرك ابتدا بالحركة بعد ان كان ساكنا وانتهى
واخر الامر الى السكون فلو فرضنا عدم هذا السكون في اول هذه
الحركة وفي اخرها لم يحصل لهذه الحركة اول ولا اخر بل كانت حركة
واحدة في ذاتها مبراة عن الكثرة والعدد اذا عرفت هذا فنقول
الحركة الفلكية ليس لها اول ولا اخر على مذهب القايلين بانه لا اول
لها فكانت في نفسها حركة واحدة متصلة ازلا وابدا ولا يكون لها شي
من الاجزاء والاعداد وجميع ما ذكرتم في كون تلك الدورات قابلة
للزيادة والنقصان بحسب الاعداد مبني على ثبوت العدد فلما بطل ذلك
سقط جميع ما ذكرتم سلمنا حصول الاعداد والدورات لكنا نقول
المحكوم عليه بقبول الزيادة والنقصان اما كل واحد من تلك الادوار
او مجموعها والاول لا نزاع فيه لان غاية الكلام فيه انه يلزم كون كل واحد
من تلك الادوار متناهيا وذلك لا نزاع فيه واما الثاني فهو باطل من وجهين
الاول ان الشي لا يوصف لكونه مجموعا وجملة الا اذا كان متناهيا فقولنا
مجموع الامور الماضية كذا وكذا او قولنا جملة الامور الماضية كذا وكذا
انما يصح لو كانت الامور الماضية متناهية وحينئذ يتوقف صحة المقدمة
على صحة المطلوب وذلك يوجب الدور والثاني ان مجموع الادوار الماضية

فهذا اجمال الكلام في هذا الباب ولنعلم انه هاهنا مقام اخر وهو
ان الدلايل التي ذكرتموها في وجوب ان يكون للمدة اول دلايل غامضة
دقيقة مشتبهة لا يمكن الوقوف عليها الا بعد فكر دقيق ونظر غامض واما مطلوبنا
في هذا الباب فهو امر كل من وقف عليه على الوجه الملخص حكم صريح عقله
بالصحة وذلك لان المفهوم من القبلية والبعدية والتقدم والتاخر امر لا يحصل
الا عند تقرر المدة والزمان فانه لا معنى للمدة والزمان الا الموجود الذي
بسببه يحصل هذه المفهومات فاذا عقلنا بمقتضى ما ذكرتموه من الدلايل وجب
ان نعتقد ان للمدة والزمان اولا وبداية وحينئذ لا يحصل قبل ذلك الاول
لا قبل ولا بعد ولا تقدم ولا تاخر البتة الا ان صريح العقل مع ذلك لان
بديهة العقل حاكمة بان عدم ذلك الاول سابق عليه ومتقدم عليه وبديهة
العقل حاكمة ايضا بانه يمكن فرض حوادث قبل ذلك الاول بحيث ينتهي الى ذلك
الاول بعشر دورات ويمكن ايضا فرض حوادث اخرى ينتهي الى ذلك
الاول بعشرين دورة ويحكم صريح العقل بان مبدا هذا المفروض الثاني يجب ان
يكون سابقا على مبدا المفروض الاول فثبت ان دلايلكم توجب نفي القبلية
والبعدية والتقدم والتاخر قبل حدوث ذلك المبدا وصريح العقل شاهد
بان هذه الامور كانت حاصلة وتمام الكلام في هذا المقام مذكور في باب الزمان
في الفصل الذي بينا فيه ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي لا يمكن
ان ينفك عن العقل البتة ويرجع حاصل هذا الكلام الى ان دلايلكم توجب فساد
ما علمت صحته بالبديهة فوجب القطع بفساد هذه الدلايل قال
المتكلمون لو كان العلم بوجوب حصول القبلية والبعدية والتقدم والتاخر
علما بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلا ولما وقع الخلاف فيه علمنا ان ذلك
ليس من البديهيات قالت الفلاسفة المعتبر في تمييز البديهيات عن النظريات
الفطرة السليمة الباقية على السلامة الاصلية واهل الجدل من المتكلمين قد فسدت
فطرتهم وعقولهم الاصلية بسبب المواظبة على المجادلات والمنازعات
واما من لم يمارس الجدل والفطرة فانه يشهد فطرته بان كل امر حدث بعد ان لم يكن

بعريه سابق على وجوده فيكون معنى القبلية والسبق حاصلا قبل ذلك الحادث
اجاب المتكلمون عنه بان هذا مجرد وهم وخيال ولا عبرة بها البتة
وهذا منتهى الكلام في هذا الباب والله اعلم بالصواب الفصل الثالث
في بيان ان الجسم يمتنع ان يكون ساكنا في الازل اعلم ان القائلين بقدم الاجسام
فرق ثلاث الفرقة الاولى الذين يقولون ان الاجسام كانت في الازل متحركة
وهؤلاء فرقتان احداها الذين يقولون العالم قديم بمادته وصورته وشكله وان
الافلاك والكواكب كانت متحركة ازلا وابدا وهذا قول ارسطاطاليس واتباعه
والثاني الذين يقولون الموجود في الازل اجزاء غير متجزية وكانت متفرقة
متحركة حركات مضطربة من الازل الى ان اتفق لها في حركاتها ان تصادمت
فتكونت منها السموات وهذا قول ديمقراطيس واصحابه فلما دللنا على
امتناع وجود الحركة الازلية فقد بطل هذان القولان واما الفرقة الثانية
فهم الذين يقولون العالم قديم المادة محدث الصورة وزعموا ان مادة العالم
اجزاء صغيرة وكانت ساكنة في الازل ثم انه تعالى حركها وركب العالم منها
وهذا هو قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس ونحن في هذا المقام
مشتغلون بابطال هذا المذهب واذا ابطل [illegible] ذلك فحينئذ يتم
لنا القول بحدوث الاجسام واعلم انا نحتاج في هذا المقام الى اقامة الدلالة
على انه يمتنع كون السكون ازليا ودليلنا على اثبات هذا المطلوب ان نقول
لو كان السكون ازليا لما جاز زواله وقد جاز زواله فيمتنع كون السكون ازليا
واعلم ان بتقدير ان يكون السكون امرا عدميا عبارة عن عدم الحركة فانه لا يصح هذا الدليل
لان زوال العدم الازلي جايز بالاتفاق اذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث الاجسام
وبيانه من وجهين الاول ان الخصم يقول لو كان العالم حادثا لكان عدمه ازليا
ولو كان عدمه ازليا لامتنع زواله فكان يجب ان لا يوجد العالم وحيث وجد
علمنا ان عدمه ما كان ازليا ولما لم يكن عدمه ازليا وجب ان يكون وجوده ازليا
والثاني انه لو كان العالم حادثا لكان الباري تعالى موجدا له في الازل ولا موثرا
فيه ولو كان عدم الموجدية والموثرية ازليا لما زال هذا العدم وحيث زال
علمنا ان عدم الموجدية ليس ازليا فوجب ان يكون حصول الموجدية
ازليا وذلك يقتضي قدم العالم فثبت بهذا انه لا يمكن ان يقال ان كل ما كان
ازليا فانه يمتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالامور الوجودية
فيقال كل ما كان موجودا في الازل فانه يمتنع زواله واذا ثبت هذا
فنفتقر في تقرير هذا المطلوب الى تقرير امور ثلثة فالاول بيان ان السكون
صفة موجودة والثاني بيان ان كل سكون فانه جايز الزوال والثالث ان كل ما كان
جايز الزوال فانه يمتنع كونه ازليا وعند اثبات هذه المطالب الثلثة
يظهر انه يمتنع كون الجسم ساكنا في الازل فصح ترتيب هذا المطلوب على ثلث
مسايل المسئلة الاولى في اثبات ان السكون يجب ان يكون صفة
موجودة اتفق المتكلمون على ان الامر كذلك واتفقت الفلاسفة على ان السكون
لا معنى له الا عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك واحتج المتكلمون على ان السكون
صفة موجودة بدلايل ضعيفة فالحجة الاولى قالوا لو كان السكون عبارة
عن عدم الحركة فالباري تعالى غير موصوف بالحركة فيلزم كونه ساكنا وايضا
الحركة غير موصوفة بالسكون فوجب كون الحركة ساكنة وكذا القول في ساير
الاعراض ولقايل ان يقول انا لا نقول السكون عبارة عن عدم الحركة
على الاطلاق بل السكون عبارة عن عدم الحركة عن الشي الذي يكون قابلا
للحركة وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور ساقط الحجة الثانية قالوا
ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة اولى من جعل الحركة عبارة عن عدم
السكون فوجب القول اما بكون كل واحد منهما عبارة عن عدم الاخر واما بكون
كل واحد منهما صفة وجودية والاول باطل لانه لو كان كل واحد منهما عبارة
عن عدم الاخر وكان كل واحد منهما عدما محضا كان كل واحد منهما عبارة عن عدم
العدم فيكون كل واحد منهما صفة موجودة مع انا فرضناه كون كل واحد منهما
عدما محضا وذلك متناقض ولما بطل هذا ثبت ان الحق هو كون كل واحد منهما
صفة موجودة ولقايل ان يقول ان قول القايل ليس جعل السكون عبارة
عن عدم الحركة اولى من العكس اما ان يكون المراد منه نفي الاولية في نفس الامر

او نفيها في افكارنا وعقولنا والاول ممنوع فلم لا يجوز ان يكون احدهما
عدما للاخر ويكون الاخر صفة موجودة والثاني مسلم الا انه لا
يفيد الا انه يجب علينا ان نتوقف في الحكم وان لا نجزم باحد الطرفين
الا بدليل منفصل اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا انا علمنا ان الذات قد تحركت
بعد ان كانت ساكنة فقد حصل هذا النوع من التبدل والتغير فههنا
يحصل بحسب التقسيم العقلي اقسام اربعة احدها ان يكون كل واحد من الحالتين
امرا عدميا اعني الطاري والزايل والثاني ان يكون الطاري عدميا
والزايل وجوديا والثالث ان يكون الامر بالعكس منه والرابع ان يكون
كل واحد منهما امرا موجودا مضادا للاخر اما الاحتمال الاول فهو باطل
على الاطلاق لان العدم لا حقيقة له ولا تشخص فيه ولا يتوقف له بوجه
من الوجوه فامتنع تبدل احد العدميين بالثاني ومن الناس من قال هذا الاحتمال
غير باطل ويدل عليه وجوه الاول وهو ان حدوث الحوادث في الازل
كان ممتنعا لعينه ثم انقلب في لا يزال ممكنا لعينه ثم ثبت بالدليل ان الامتناع
لا يعقل ان يكون صفة موجودة وكذلك الامكان لا يعقل كونه صفة موجودة
اما الامتناع فالدليل عليه انه لو كان صفة موجودة لكان الموصوف بتلك
الصفة اولى ان يكون شيئا موجودا لشهادة صريح العقل بان الصفة الموجودة يمتنع
قيامها بالنفي المحض والعدم الصرف فيلزم ان يكون ممتنع الوجود لذاته
واجب الوجود لذاته وذلك محال واما الامكان فلانه لو كان موجودا
لكان اما واجبا لذاته واما ممتنعا لذاته واما ممكنا لذاته والاول
باطل لان الامكان صفة للممكن وصفة الشيء مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى
الغير ممكن لذاته والثاني باطل لانه لما كان موجودا لم يكن ممتنع الوجود
والثالث باطل والا لكان امكان الامكان مغايرا له ويلزم التسلسل وهو محال
فثبت ان الامتناع قد تبدل بالامكان مع ان كل واحد منهما صفة عدمية
عدمية الثاني ان العالم حين كان معدوما فانه يصدق على الباري تعالى
انه ما كان عالما بوجوده وحين صار موجودا فانه يصدق عليه انه

صار عالما بوجوده فعلى هذا النفي يصدق ان الباري تعالى ما كان عالما
بوجود العالم ثم صار عالما بوجوده فيلزم ان يحدث صفة العلم في ذات الله
وذلك باطل فعلمنا ان صدق هذا النفي والاثبات لا يدل على حدوث امر
ولا على زواله الثالث ان العالم حين كان معدوما فانه يصدق على
الباري تعالى بانه ما اوجده ولما دخل في الوجود فقد صدق عليه انه اوجده
فعلى هذا التقدير يصدق على الباري تعالى انه ما كان موجدا للعالم ثم صار
موجدا له فلو كان صدق هذا النفي والاثبات يوجب حدوث صفة
في الذات او زوالها عنه لزم من حدوث الصفة في ذات الله تعالى ثم ان
حدوثها يكون باحداث الله تعالى وذلك يوجب التسلسل فان قالوا
لا معنى لكونه موجدا للعالم الا نفس وجود العالم فنقول فهذا يوجب نفي
الصانع لانا لما قلنا العالم انما وجد بايجاد الله تعالى ثم فسرنا ايجاد الله تعالى
للعالم بنفس وجود العالم فحينئذ يلزم ان يقال العالم انما وجد لنفسه فيصدق
هذا الكلام يمنع من صدق قولنا انه انما وجد بايجاد الله تعالى وذلك باطل
الرابع وهو ان السكون اذا حصل في المحل بعد انه ما كان حاصلا فيه فنقول
صارت هذه الذات محلا لهذا السكون بعد انه ما كان محلا له فصدق
هذا النفي والاثبات يوجب ان يقال كون الذات محلا لهذا السكون عرض
زايد على ذات السكون وان الذات يصير ايضا محلا لتلك المحلية وذلك
يوجب التسلسل لا يقال انه لا معنى لكون الذات محلا لذلك السكون الا عين
ذلك السكون لانا نقول انه يصح تعقل ذلك السكون مع الشك في حصوله في
ذلك ~~السكون~~ المحل والمعلوم غير ما هو غير معلوم وذلك يوجب التغاير
وايضا فحصول ذلك السكون في ذلك المحل نسبة مخصوصة بين ذلك السكون
وبين ذلك المحل فهي مغايرة لهما وحينئذ يعود الالزام المذكور فثبت
ان ما ذكره الامام رحمه الله لا يجوز تبدل احد العدميين بالاخر على حرف واحد وهو
ان العدم ليس له في نفسه تعين ولا تشخص ولا تميز وذلك ممنوع والذي يدل
عليه وجوه الاول ان عدم اللازم يدل على عدم الملزوم وعدم غير اللازم
ليس كذلك

الثاني ان عدم الضد عن المحل يصحح حصول الضد الاخر وساير العدمات
ليس كذلك الثالث ان عدم الواجب لذاته ممتنع لذاته وعدم الكاين
لذاته ليس ممتنعا لذاته فقد امتاز احد العدمين عن الاخر الرابع
ان عدم العالم واجب في الازل وعدمه غير واجب في لا يزال فقد امتاز
احد العدمين عن الاخر واذا ثبت حصول هذا الامتياز وهذا الاصلاف
لم يبعد في العقل تبدل احد العدمين بالاخر واعلم ان هذه السوالات
وان حصل فيها بعض الغموض الا انا نعلم بالضرورة انه عند حصول التبدل
وجب كون احد شيئي المتبدلين امرا وجوديا وهذه السوالات كانها
قدح في البديهيات اما الاحتمالات الثلثة الباقية فهي صحيحة فالاول
ان يقال انا حصل التبدل لانه حدث في المحل صفة موجودة فقط مع انه
ما زال عن المحل صفة كانت موجودة قبل ذلك والثاني ان يقال حصل التبدل
لمجرد انه زال عن المحل صفة كانت موجودة مع انه ما حدث في المحل
صفة موجودة بعد ذلك والثالث ان يقال حصل التبدل لانه زال عن المحل صفة
كانت موجودة فيه وحدث في المحل صفة ما كانت موجودة فيه فهذه
الاقسام الثلثة محتملة ظاهرة الاحتمال والقطع على تعيين واحد منها لغير
الدليل يكون جهلا محضا فثبت بما ذكرنا ان قول من يقول ليس القول بان السكون
عبارة عن عدم الحركة اولى من العكس كلام فاسد ولما ثبت ضعف هذين الطريقين
فلنذكر ما هو المعتمد في هذا الباب فنقول لنا في تقرير ان السكون صفة موجودة
وجوه من الدلايل الحجة الاولى ان نقول ان الجسم صار ساكنا بعد ان
كان متحركا فصدق هاهنا انه انتقل مع بقا الذات من الحالة الى الحالة فيقتضي كون
احدى هاتين الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت هذا وجب كون
كل واحد منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن الحصول الاول في
الحيز الثاني والسكون عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الاول فالحركة
والسكون متساويان في تمام الماهية لان كل واحد منهما عبارة عن الحصول
في الحيز وانما الاختلاف بينهما في كون الحركة حصولا في الحيز بشرط انه كان

مسبوقا بالحصول في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بشرط
انه كان قبل ذلك حاصلا في ذلك الحيز وكون الشي مسبوقا بغيره وصف
عرضي خارج عن الماهية والاوصاف الخارجة عن الماهية لا تقدح في تلك
الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان في تمام الماهية فلما كان
احدهما صفة موجودة وجب كون الاخر كذلك فثبت ما ذكرنا ان الحركة
والسكون كل واحد منهما صفة موجودة فان قيل هذا الكلام بنا
على ان الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني وهذا عندنا باطل
لان حاصل هذا الكلام راجع الى ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة
في احياز متلاصقة وعبارة عن مماسات متعاقبة
لاجزا متتالية وكل ذلك باطل لان هذا انما يتقرر اذا قلنا المسافة
التي يحصل فيها الحركة عبارة عن اجزا متلاصقة متتالية وكل واحد
منها لا يقبل القسمة وهذا هو القول بوجود الجز الذي لا يتجزى وهو
عندنا باطل للدلايل الكثيرة المذكورة في تلك المسالة ومن الدلايل اللايقة
بهذا الموضع انا نقول اذا تلاصق جوهران وكان جوهر ثالث مماسا
لاحدهما فاذا اراد ان ينتقل منه الى الجوهر الثاني فاما ان يصدق عليه
كونه متحركا حال ما كان مماسا لتمام الجوهر الاول او حال ما صار
مماسا لتمام الجوهر الثاني او لا يصدق عليه كونه متحركا الا فيما بين الحالتين
المذكورتين والاول باطل لانه ما دام بقي مماسا للجوهر الاول فهو بعد
لم يتحرك والثاني باطل لانه اذا صار مماسا لتمام الجوهر الثاني فقد تمت الحركة
وانتهت وانقطعت فلم يبق الا ان يقال انه انما يصدق عليه كونه
متحركا في حالة متوسطة بين الحالتين المذكورتين وعلى هذا التقدير فانه
يمتنع ان يقال الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني بل يجب
ان تكون الحركة عبارة عن الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني وبتقدير
ان يكون الامر كذلك فحينئذ يكون السكون عبارة عن عدم الانتقال من حيز الى حيز
وعلى هذا التقدير لا يتم دليلكم على كون السكون صفة موجودة والجواب

الدليل على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة
وجوه الاول ان الحصول في الحيز الاول لما عدم فهل الذي هو اول
زمان ذلك العدم لا بد وان يكون الجسم قد حصل في حيز اخر لانا نعلم بالضرورة
امتناع ان يكون حاصلا في شيء من الاحياز محال وعلى هذا التقدير يكون
حصول الجسم في هذا الحيز الثاني حاصلا عقيب حصوله في الحيز الاول
وحينئذ يكون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة
الثاني انكم قلتم الحركة عبارة عن كون الجسم منتقلا من الحيز الاول الى
الحيز الثاني فنقول حال ما صدق عليه انه خرج من الحيز الاول ولم
يصل الى الحيز الثاني فهل هو حاصل في حيز ام لا والثاني باطل لان ذلك
يقتضي ان يكون الجسم حال وجوده غير حاصل في حيز اصلا وهو محال
والاول يقتضي انه كان حاصلا في حيز فحال ما صدق عليه انه خرج عن
الحيز الاول فقد صدق عليه انه حصل في حيز اخر وكنا قد فرضنا انه في هذه
الحالة لم يحصل في حيز اخر هذا خلف الثالث انه لا يمكن ان يوجب حصول
واسطة بين العدم والوجود فانه تعالى اذا اخرج شيئا من العدم الى
الوجود وجب ان لا يكون معدوما اذ لو كان معدوما فهو بعد باق على عدمه
الاصلي فلم يكن منتقلا من ذلك العدم ولو كان موجودا لكان قد تم ذلك الخروج
والمضي وانقطع فوجب ان يقال انه حال خروجه من العدم الى الوجود لا يكون
موجودا ولا معدوما ولما كان هذا حكما كاذبا وهما فاسدا لا جرم ان العقل
قاطع بانه لا متوسط بين العدم وبين الوجود فكذا هاهنا الجسم اما ان يكون
حاصلا في الحيز الاول او في الثاني واما كونه منتقلا من الحيز الاول الى الحيز الثاني
فهو امر خيالي وهمي وهو كاذب فاسد لا التفات اليه الحجة الثانية
على ان السكون صفة موجودة هو ان السكون عبارة عن كون الجسم حاصلا
في حيز معين الزمن زمانا واحدا والمعقول من كونه جسما غير المعقول
من كونه حاصلا في ذلك الحيز المعين وذلك المغاير امر ثابت فنفتقر
هاهنا الى بيان مقامين المقام الاول اثبات المغايرة والدليل عليه وجوه

الاول انه يمكننا تعقل ذات ذلك الجسم مع الذهول عن كونه حاصلا
في ذلك الحيز والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم والثاني ان ذات الجسم ذات
قائمة بنفسها والمعقول من كونه حاصلا في ذلك الحيز المعين نسبة
مخصوصة واضافة مخصوصة فيكون احدهما مغايرا للاخرى والثالث
انا اذا قلنا الجسم جسم كان كلاما متكررا غير مفيد واذا قلنا الجسم حاصل
في هذا الحيز كان كلاما مفيدا وذلك يوجب المغايرة والرابع ان الجسم
اذا خرج عن ذلك الحيز الذي كان ساكنا فيه فانه يصح ان يقال تلك الذات
باقية الا ان حصولها في ذلك الحيز غير باق والباقي غير الباقي فوالي
ان الحركة منافية للسكون وغير منافية لذات الجسم وذلك يوجب التغاير
وفي هذه الدلائل مباحثات عميقة ذكرناها في كتاب احكام الوجود
في باب ان الوجود هل هو زائد على الماهية ام لا واما المقام الثاني
فهو في بيان ان هذا المفهوم المغاير امر ثابت والدليل عليه ان صريح
العقل حاكم بان كونه حاصلا في الحيز مناقض لكونه غير حاصل في الحيز
والمعقول من كونه غير حاصل في الحيز عدم محض فوجب ان يكون المفهوم
من كونه حاصلا في الحيز امرا موجودا اخلفت بهذه الوجوه ان السكون
صفة موجودة وهذا تمام الكلام في اثبات هذا المطلوب والله اعلم
المسألة الثانية في بيان ان كل جسم فانه يصح خروجه
عن حيزه المعين ولنا في تقريره دلائل كثيرة الحجة الاولى ان كل جسم
اختص بحيز معين فذلك الجسم مساوي لساير الاجسام في تمام الماهية
ومتى كان الامر كذلك لزم امكان خروج كل جسم عن حيزه المعين انما
قلنا ان الاجسام كلها متساوية في تمام الماهية وذلك لان الاجسام متساوية
في كونها اجساما متحيزة فلو فرضنا اختلافها في امر اخر وهذا المعنى فذلك
الامر اما ان يكون من صفات الجسمية او موصوفا بها او لا صفة لها
ولا موصوفا بها والاول باطل لان على هذا التقدير ذوات الاجسام
متساوية في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك فحينئذ امكن خصولها

لبعض تلك الاشيا وجب امكان حصولها لسايرها ضرورة ان
المتماثلات يجب استواها في كل اللوازم والتالي باطل والالكان الجسم
المتحيز صفة حالة في محل وقد بينا في مسلة نفي الهيولي ان هذا القول
باطل محال والثالث ايضا باطل لان ما لا يكون صفة للجسم ولا موصوفا
به كان مباينا عن ذات الجسم وما كان كذلك لم يكن سببا لاختلاف ماهيات
الذوات فثبت ان الاجسام كلها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت
هذا وجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر ومتى كان الامر كذلك
وجب ان يصح على كل واحد منها ان يخرج عن حيزه ويحصل في حيز الجسم
الاخر وكذا القول في الجسم الاخر وهذا يدل على ان كل جسم فانه يصح
خروجه عن حيزه المعين الحجة الثانية الاحياز باسرها متساوية
في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كانت الاجسام باسرها قابلة للحركة
بيان الاول ان الفضا والجهة والحيز لا معنى له الا هذا الخلا الممتد وهذا
المفهوم قدر مشترك بين جميع الاحياز فلو فرضنا اختلافها لكان الامر
الذي به حصل ذلك الاختلاف مغايرا لهذا المفهوم الذي به حصل الاشتراك
واذا ثبت هذا فنقول ذلك الامر الذي به حصلت هذه المخالفة اما ان يكون
حالا في هذا الفضا او محلا له او لا حالا فيه ولا محلا له والاول باطل
لان اجزا الفضا لما كانت في انفسها متساوية فكل ما صح حلوله في
احد تلك الجوانب صح حلوله في الجانب الاخر منه والثاني ايضا باطل
والا لكان هذا الفضا حاصلا في مادة وكل بعد حال في مادة فهو جسم
فحينئذ يثبت للجسم مادة واما عند من ينكر هذه المادة فالقول بحلول
هذا البعد في المادة محال والثالث باطل لان ما لا يكون حالا في الشي ولا محلا
له امتنع ان يصير سببا لاختلاف احوال ذلك الشي فثبت ان الاجزا المفترضة
في هذا الفضا وفي هذا الخلا متساوية فوجب ان يصح على كل واحد منها
ما صح على الاخر فكما صح على هذا الحيز ان يحصل فيه هذا الجوهر فكذلك وجب
ان يصح عليه انه يحصل فيه الجوهر الاخر ومتى ثبت هذا لزم صحة الحركة

على كل الاجسام فان قيل لو ليس ان الاحياز مختلفة لاجل ان بعضها
فوقنا وبعضها تحتنا فاذا حصل هذا النوع من الاختلاف فلم لا يجوز ان يقال
بعض الاجسام يجب حصولها في الاحياز الفوقانية والبعض الاخر
يجب حصولها في الاحياز التحتانية فنقول هذا في غاية البعد وذلك
لانا قد دللنا على ان الفضا خارج العالم لا نهاية له فعلى هذا العالم
فبسبب حصول هذا العالم صار بعض الاحياز بالنسبة الى الواقفين
على وجه الارض فوقنا وبعضها تحتنا فاما خارج العالم فليس هناك
فوق وتحت بل ليس هناك الا الفضا المتشابه الاجزا في تمام الماهية
والطبيعة وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة على صحة الحركة على
جميع الاجسام ان نقول الجسم اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان مركبا
فكل مركب فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى البسايط فوجب ان يكون
ذلك المركب مركبا من اشيا كل واحد منها في نفسه يكون بسيطا واذا ثبت
واذا ثبت هذا فنقول كل واحد من تلك البسايط فانه يجب ان يحصل له
جانبان احدهما يمينه والاخر يساره وطبيعة يمينه لا بد وان يكون
مساوية لطبيعة يساره في تمام الماهية والا لكان احد هذين الجانبين
مخالفا للجانب الاخر في تمام الماهية وحينئذ يكون ذلك الجسم مركبا مع انا
فرضناه بسيطا هذا خلف واذا ثبت استوا جانبي ذلك الجزء في تمام
الماهية فكل ما يصح على احد ذينك الجانبين وجب ان يصح على الجانب الاخر
ضرورة ان المتساويات في تمام الماهية يجب استواها في جميع اللوازم
واذا ثبت هذا فنقول الجسم الذي هو محسوس بيمينه وجب ان يصح
كونه محسوسا بيساره وبالعكس ولا يمكن حصول هذا المعنى الا بحركة تلك
الاجزا فلما كان التبدل في المماسة ممكنا ولا يحصل ذلك التبدل الا عند
حصول حركة الاجزا وجب القول بان تلك الحركة ايضا ممكنة وهو المطلوب
الحجة الرابعة وهي الزامية وهي ان الاجسام اما فلكية واما عنصرية
اما الفلكيات فانه يجب كونها متحركة على مذهب الفلاسفة واما العنصريات

فان كل واحد من اجزا العنصر الواحد يمكن كونه متحركا وذلك يدل على
ان جميع الاجسام قابلة للحركة الحجة الخامسة ان نقول الاشكال
هذه الاجسام المحسوسة تخرج عن احيازها واذا اخرجت عن احيازها
وزال من اخراجها عن تلك الاحياز فانها لا تعود بطباعها الى الاحياز
المتقدمة وذلك يدل على ان هذه الاجزا لا يجب حصولها في احياز بعينه
وانه يمكن خروجها عن تلك الاحياز المعينة وذلك كافي في اقامة الدليل
على حدوث هذه الاجسام ثم اذا ثبت هذا المطلوب في هذه الاجسام
ثبت ايضا في ساير الاجسام بالبنا على وجوب تماثل الاجسام واعلم
ان المجسمة والكرامية وكل من زعم ان الله مختص بحيز معين وحاصل
في جهة معينة فانه لا يمكنه تقرير هذه الدلايل البته لانها باسرها
تصير منقوضة على قوله بذات الله تعالى المسئلة الثالثة في
بيان ان السكون محدث فنقول الدليل عليه ان السكون جايز الزوال وكل
ما كان كذلك فانه يمتنع ان يكون ازليا انما قلنا ان كل سكون جايز الزوال
لان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه واذا خرج عن حيزه فانه لابد
وان يعدم كونه حاصلا في ذلك الحيز وذلك يقتضي ان كل سكون فانه جايز
الزوال فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الجسم اذا خرج عن ذلك الحيز
فان ذلك السكون لا يصير معدوما بل نقول انه يصير كامنا بعد ان كان
ظاهرا او يقال ان ذلك السكون ينتقل من ذلك الجسم الى جسم اخر او يقال
انه ينتقل الى لا في محل والجواب من وجهين الاول ان مرادنا من السكون
هو مجرد حصول الجسم في ذلك الحيز وهذا الحصول لا معنى له الا هذه النسبة
المخصوصة وهذه الاضافة المخصوصة فاذا خرج الجسم عن ذلك الحيز
فقد بطل كونه حاصلا فيه لان الاضافات اذا لم تبق فقد عدمت وفنيت
وزالت والعلم به ضروري بل لو ادعينا اثبات معنى مستقل بنفسه يوجب
كون الجسم حاصلا في الحيز فهذا السوال متوجه عليه والوجه الثاني
في الجواب انا لو سلمنا صحة الكمون والظهور وصحة الانتقال على الاعراض

الا انا نقول لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما ان يكون اما ان يكون
على حالة واحدة من هذه الاحوال من غير تغير وتبدل واما ان يكون موصوفة
بالتبدل والتغير ونسمي بقا الجسم على الحالة الواحدة بالسكون ونسمي انتقاله
من حال الى حال اخرى بالحركة وحينيذ يتمشى الدليل المذكور فثبت ان
هذا السوال ساقط بسبب هذين الوجهين والعجب ان المتكلمين
طولوا في هذا الباب وتكلموا في اربع مسايل احدها في ابطال الكمون
والظهور وثانيها في ابطال انتقال الاعراض من محل الى محل اخر وثالثها في ابطال
انتقال الاعراض من محالها الى لا في محل ورابعها بيان ان العرض لا يقوم
بالعرض وانما خاضوا في تقرير هذه المسايل الاربعة لدفع السوال المذكور
وقد ظهر بالتقرير الذي ذكرناه انه لا حاجة البتة في دفع ذلك السوال الى
شي من هذه المسايل فظهر ان الخوض فيها فضول من غير فايدة واما قلنا
ان كل ما كان جايز الزوال فانه يمتنع كونه ازليا لوجوه من الدلايل الحجة
الاولى وهي التي عول عليها الاشعرية ان قالوا القديم لو عدم لكان عدمه
اما ان يكون باعدام معدم او بطريان ضد او بانتفا شرط والاقسام الثلثة
باطلة فالقول بعدم القديم باطل واعلم انا بالغنا في تقرير هذه الحجة في تقرير
قول من يقول الاجسام يمتنع ان يصير معدومة بعد ان كانت موجودة
ولما ذكرنا هذه الحجة هناك مع الزوايد الكثيرة والتقريرات اللطيفة فلا فايدة
في الاعادة الحجة الثانية وهي التي عولنا عليها في الكتب الكلامية ان يقال
القديم اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته امتنع عليه
العدم لان المراد من الواجب لذاته ما يكون حقيقته غير قابلة للعدم وما كان
كذلك امتنع العدم عليه واما ان كان ممكنا لذاته فنقول كل ما كان ممكنا لذاته
فله موثر وذلك الموثر اما ان يكون فاعلا مختارا واما ان يكون موجبا بالذات
والاول باطل لان الفاعل المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والقصد الى
تكوين الشي حال بقائه محال بل القصد الى التكوين لا يمكن الا حال عدمه
او حال حدوثه وعلى التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار فهو حادث

٥٦

والقديم ليس بحادث فامتنع اسناد القديم الى الفاعل المختار والقسم الثاني
وهو ان يقال ذلك القديم معلل بعلة قديمة فنقول تلك العلة القديمة
ان لم تكن ممكنة عاد التقسيم فيه وان كانت واجبة لذاتها فاما ان يكون
تأثيرها في وجود ذلك القديم غير موقوف على شرط او كان موقوفا على شرط
فان كان الاول لزم من امتناع العدم على تلك العلة القديمة امتناع العدم
على ذلك المعلول القديم وذلك يفيد صحة قولنا ان الازلي لا يزول واما الثاني
وهو ان يقال ان تاثير تلك العلة القديمة في ذلك المعلول القديم يتوقف على
شرط فنقول ذلك الشرط ان كان ممكنا عاد التقسيم الاول فيه وان كان واجبا
فحينئذ يكون العلة المؤثرة في وجود ذلك القديم واجبة لذاتها ويكون شرط
ذلك التاثير ايضا واجبا لذاته وعلى هذا التقدير فان ذات العلة واجبة
لذاتها وشرط تاثيرها في ذلك القديم واجب لذاته ويلزم من وجوب
وجود هذين الامرين وجوب دوام ذلك المعلول وامتناع عدمه فثبت
بما ذكرنا ان كل ما كان قديما فانه يمتنع عدمه فلما دللنا على ان كل سكون فهو
جائز الزوال ثبت ان السكون يمتنع ان يكون ازليا والله اعلم فان قيل
الكلام على هذه الحجة من وجوه الاول ان يقول الباري تعالى اما ان يكون عالما
بالجزئيات او ليس كذلك فان كان الحق هو القسم الثاني وهو ان العلم بالجزئيات
والتغيرات على الله تعالى محال فعلى هذا التقدير يمتنع كون العالم محدثا لانه لو كان
محدثا لما حدث الا لاجل انه تعالى قصد الى ايجاده وتكوينه لكن على تقدير ان
لا يكون عالما بالجزئيات فانه يمتنع كونه تعالى قاصدا الى ايجاد العالم لان القصد
الى ايجاد الشيء مشروط بكونه عالما بان العالم معدوم وانه سيوجده فاذا كان
العلم بالجزئيات محالا كان هذا القصد محالا واما ان كان الحق هو القسم الاول
وهو انه تعالى عالم بالجزئيات فنقول فعلى هذا التقدير صدق على الله تعالى
انه ما كان عالما في الازل بوجود العالم ثم صدق عليه انه صار عالما بوجود
العالم عند دخوله في الوجود فصدق هذا النفي والاثبات هل يقتضي
زوال امر كان او حصول امر حدث او لا يقتضي فان كان الاول فنقول ذلك الذي

زال ان كان قديما فقد اعترفتم بان القديم قد زال وان كان حادثا فالكلام
في ذلك الحادث كالكلام في الاول ولزم ان يكون كل علم مسبوقا بعلم آخر لا الى اول
واذا جاز هذا فقد بطل دليلكم في افساد القول بحوادث لا اول لها واما
ان قلنا ان صدق قولنا ما كان عالما بوجود العالم ثم صار عالما بوجوده لا يقتضي
حدوث شيء ولا زوال شيء فلم لا يجوز ان يقال ان صدق قولنا تحرك الجسم بعد
ان كان ساكنا لا يقتضي ايضا زوال شيء ولا حدوث شيء وحينئذ يبطل الدليل
المذكور فهذا سؤال قاهر قوي على هذا الدليل السؤال الثاني ان يقول
الباري تعالى اما ان يقال انه كان في الازل قادرا على احداث هذا العالم او ما كان
قادرا عليه والثاني باطل والا فتلك القادرية لا تحدث الا لاجل قادر آخر
ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الحق هو الاول وهو انه تعالى كان في الازل
قادرا على احداث هذا العالم فاذا احدث هذا العالم فبعد حدوثه هل بقي
قادرا على احداثه او ما بقي كذلك والاول باطل لان القدرة على احداث الشيء
بعد وجوده محال فثبت انه تعالى كان قادرا على احداث هذا العالم في الازل
وثبت ان بعد دخول هذا العالم في الوجود ما بقي كونه قادرا على احداث
هذا العالم فكونه قادرا على احداث هذا العالم صفة ازلية وقد زالت
وحينئذ فذلك قول بان الازلي قد زال فان قالوا كونه تعالى قادرا
على الاحداث والايجاد صفة ازلية وانها لا تزول ولا تبطل فاما كونه قادرا
على ايجاد هذا العالم فلا معنى له الا اضافة قدرته الى هذا الايجاد المعين
المخصوص فانه ليس الا هذه الاضافة وذلك غير ممتنع فنقول هذا العذر
مدفوع من وجهين الاول ان الدليل الذي ذكرتموه يتناول كل ما كان ازليا
سواء كان صفة حقيقية او امرا اضافيا ولما كان الدليل عاما وقد توجه النقض
عليه فقد لزم الاشكال الثاني وهو انه كلامكم ان هذا الذي زال
ليس الا مجرد اضافة ونسبة فلم لا يجوز ان يقال السكون الذي زال لا حقيقة له الا مجرد
اضافة ونسبة لانكم فسرتم السكون بمجرد كونه حاصلا في الحيز المعين
على سبيل الدوام والحصول في الحيز المعين لا معنى له الا اضافة مخصوصة

ونسبة مخصوصة عرضت لذات الجسم بالنسبة الى ذلك الحيز فثبت ان
هذا السكون لا حقيقة له الا محض الاضافة والنسبة وتعلق قدرة الله بايجاد
هذا العالم ايضا نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة فاذا امتنع العدم على النسبة
الازلية والاضافة الازلية وجب ان يكون الكل كذلك وان لم يمتنع ذلك في بعض
الصور وحينئذ يكون والكل كذلك فما المخصص في بعض الصور دون البعض
فهذا سد العوالم الثالث وهو ان الله تعالى موثر في وجود هذا العالم
فتاثيره فيه اما ان يكون على سبيل الايجاب الذاتي واما ان يكون على سبيل الصحة
فان كان الاول لزم من دوام ذات الله دوام العالم وان كان الثاني فنقول
الموثر على سبيل الصحة هو الذي يكون قادرا على الفعل والترك لانه لو صح
منه الفعل ولم يصح منه الترك فحينئذ يخرج عن كونه قادرا ويصير موجبا
بالذات وكل من كان قادرا على الفعل والترك وجب ان يكون الترك مقدورا
له فنقول هذا الترك لا يجوز ان يكون عبارة عن العدم الاصلي المستمر لوجهين
الاول ان العدم نفي محض والقدرة صفة موثرة فيمتنع كون القدرة موثرة
في العدم الثاني ان العدم الاصلي باق والقدرة لا تاثير لها في الباقي لما ثبت ان
تحصيل الحاصل محال فثبت ان الترك يمتنع ان يكون عبارة عن عدم الفعل فوجب
ان يكون عبارة عن فعل ضد الشيء فثبت انه تعالى قادر في الازل فهو في الازل
اما ان يكون فاعلا للعالم واما ان يكون تاركا له فان كان الاول لزم قدم العالم
وان كان الثاني لزم قدم ضد العالم وبتقدير ان يكون الامر كذلك فانه يمتنع دخول
العالم في الوجود لان عدم ذلك الضد الازلي فيكون هذا قولا بجواز العدم
على القديم وهو باطل لما بينتم السوال الرابع وهو انه لو كان العالم حادثا
لكانت صحة حدوثه مستمرة من الازل الى وقت حدوثه لما دللنا على ان تلك الصحة
يمتنع ان يكون لها اول ثم اذا حدث العالم لم تبق صحة حدوثه لان الشيء بعد وجوده
لم تبق صحة الحدوث والا لزم ان يصدق على الموجود انه يمكن ان يصير موجودا
وذلك باطل فثبت ان تلك الصحة حكم ازلي مع انها قد زالت السوال الخامس
لو كان العالم حادثا لكان حدوثه لاجل انه تعالى اراد احداثه في ذلك الوقت فاما

ان يقال انه تعالى كان في الازل مريدا لان يحدثه في ذلك الوقت المعين او ما كان
موصوفا بهذه الارادة في الازل والثاني باطل والا لافتقر حدوث تلك الارادة
الى ارادة اخرى وذلك باطل فثبت انه تعالى كان في الازل مريدا لاحداث العالم
في ذلك الوقت فاذا جاء ذلك الوقت واحدثه فيه فهل بقي مريدا لاحداث
العالم في ذلك الوقت او ما بقيت تلك الارادة والاول باطل والا لزم ان يقال
انه بقي مريدا لاحداث الموجود في الوقت المتقدم وذلك باطل فثبت
ان تلك الارادة ما بقيت مع انها كانت ازلية فان قالوا الجواب ما ذكرناه
في تقرير السوال الثاني والله اعلم السوال السادس زعمت الاشعرية
ان حكم الله قديم ثم زعموا ان امر الله وحكمه قابل للنسخ ولا معنى للنسخ الا انتهاء
الحكم او زواله وعلى التقديرين فذلك يقتضي عدم الازلي السوال السابع
عدم العالم وعدمه موثر فيه قدرة الله تعالى في العالم اما ان يكون واجبا لذاته
او ممكنا لذاته فان كان الاول امتنع زواله البتة فكان يجب ان لا يوجد العالم البتة
هذا خلف واما ان كان ممكنا فاما ان يكون له مرجح او لا يكون فان كان الاول فقد
جوزتم الرجحان في طرف العدم لا لمرجح فلم لا يجوز مثله في طرف الوجود وان كان
الثاني فذلك المرجح اما ان يكون مختارا او موجبا وحينئذ ما ذكرتموه من التقسيمات
في علة الموجود الازلي عائد في علة العدم الازلي سوا بسوا من غير تفاوت
فثبت ان الدليل الذي ذكرتموه ان دل على ان الموجود الازلي يمتنع الزوال فهو
بعينه ايضا يدل على ان العدم الازلي يمتنع الزوال ولو صح هذا لوجب كون العالم
قديما ازليا على ما سبق تقريره وحينئذ هذا علمنا ان الازلي جايز الزوال
فهذه الاسولة السبعة جارية مجرى النقوض على الدليل الذي ذكرتموه في تقرير
ان الازلي لا يزول ثم انا بعد ذكر هذه النقوض نعترض على الدليل الذي ذكرتم
فنقول ما الدليل على ان القديم لا يصح عليه العدم اما قوله هذا الازلي اما ان يكون
واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته لزم القول بوجوب دوامه وان كان
ممكنا افتقر الى موثر وذلك الموثر اما موجب واما مختار فنقول صحة وجود
العالم اما ان يكون واجبة لذاتها واما ان يكون ممكنة لذاتها فان كانت واجبة لذاتها

وجب كونها دائمة الثبوت فيكون صحة وجود العالم حاصلة في الازل
ودليلكم يوجب امتناع وجود العالم في الازل والصحة والامتناع متنافيان
فلما ثبت القول بدوام الصحة فسد القول بثبوت الامتناع في الازل ولئن جاز
ان يقال الصحة واجبة الثبوت لذاتها مع انها غير دائمة فلم لا يجوز ايضا
ان يقال ان ذلك القديم واجب الثبوت لذاته مع انه غير دائم الثبوت واما
اذا كانت هذه الصحة ممكنة الثبوت لذاتها فنقول حدوث هذه الصحة
اما ان يكون لمؤثر او لا لمؤثر والاول باطل لان كلما حصل المؤثر فبعد فرض
عدم ذلك المؤثر يرتفع ذلك الاثر فبعد فرض عدم ذلك المؤثر يلزم ان لا يبقى
الممكن ممكنا في نفسه بل ينقلب ممتنعا لذاته وذلك باطل والثاني يوجب القول
بان تلك الصحة حصلت بعد عدمها لا لمؤثر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان
ذلك الاثر يصير معدوما بعد ان كان موجودا لا لمؤثر وهذا سؤال غامض
السؤال الثاني ان نقول ان كان الموجود الممكن لا بد له من علة فالعدم
الممكن ايضا لا بد له من علة فعدم وجود العالم في الازل وعدم موجدية الله
في الازل لا بد له من علة ويعود التقسيم المذكور فيه الى اخره السؤال
الثالث لو كان العالم حادثا لكان حدوثه مختصا بوقت معين فالفاعل
الذي خصص احداثه بذلك الوقت ان امتنع منه ان يحدثه في غير ذلك الوقت
فحينئذ يكون موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار ثم يلزم من كونه موجبا بالذات
قدم العالم واما ان جاز من ذلك الفاعل ان يحدث العالم في ذلك الوقت وان
يحدثه في غيره بدلا عن الاول فحينئذ اما ان يكون ذلك الترجيح موقوفا
على المرجح او لا يكون كذلك والاول باطل لان الكلام في اختصاص ذلك الوقت
بذلك المرجح كالكلام في اختصاصه بذلك الحادث ويعود الطلب فيه بعينه
ويمر الى ما لا نهاية له فتعين القسم الثاني وهو ان يقال اختصاص ذلك الوقت
بهذا الاثر حصل لا لمرجح فنقول اذا جاز هذا فلم لا يجوز ايضا ان يعدم
القديم بعد وجوده لا لمرجح ولا مخصص فانه ليس احد البابين اظهر امتناعا
وفسادا عند العقل من الثاني السؤال الرابع سلمنا ان ذلك القديم لو عدم

بعد وجوده فانه لا بد له من مرجح فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح قادرا فقوله
كلما كان فعلا للفاعل المختار فهو محدث قلنا هذا معارض بالوجوه الكثيرة
المذكورة فيما سبق ان استناد الاثر الى المؤثر غير مشروط بالحدوث السؤال
الخامس سلمنا ان ذلك المؤثر موجب فلم يلزم من دوامه دوام المعلول لانه
ان المؤثر الموجب لا يبعد ان يتوقف تأثيره في معلوله على شرط عدمي
الا ترى ان الثقل يوجب نزول الثقيل بشرط عدم السلسلة العائقة عن النزول
وانتم جوزتم في العدم الازلي ان يزول فاذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز
ان يقال الموجود الواجب لذاته كان علة لوجود ذلك القديم الا ان
ذلك التأثير كان مشروطا بشرط عدمي ازلي ثم ان ذلك الشرط العدمي الازلي
قد زال فلا جرم زال ذلك المعلول فهذه جملة المباحث المتوجهة
على هذا الدليل والله اعلم والجواب ان بديهة العقل حاكمة بان
الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والبديهة حاكمة بان الواجب لذاته
لا يقبل العدم والبديهة حاكمة بان الممكن لذاته لا بد وان ينتهي الى الواجب
لذاته اما بغير واسطة او بواسطة واحدة او بوسايط كثيرة ثم ان البديهة
شاهدة بان ذلك الواجب لذاته اما ان يكون مختارا او موجبا ثم ان البديهة
شاهدة بان معلول الواجب لذاته الموجب لذاته لا بد وان يدوم بدوام
تلك العلة وحيث لم يكن لم يكن ذلك المؤثر موجبا واذا بطل هذا ثبت ان
المؤثر فاعل مختار والبديهة شاهدة بان كلما كان فعلا للفاعل المختار
فهو محدث فثبت بهذا ان كل ما صح العدم عليه فهو محدث فالقديم
وجب ان لا يصح عليه العدم وما ذكره من السؤالات جارية مجرى القدح
في الضروريات فلا يلتفت اليه المقالة الثانية بلغ
في تقرير دلايل اخرى في اثبات حدوث العالم الحجة الاولى وهي الحجة
القديمة للمتكلمين انهم قالوا الجسم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فالجسم حادث اما بيان المقدمة الاولى فهو ان نقول
الجسم لا يخلو عن الاكوان والاكوان حادثة ينتج ان الجسم لا يخلو عن الحوادث

اما قولنا الجسم لا يخلو عن الاكوان فهو مبني على مقامين الاول اثبات
الاكوان والمراد من الكون حصول الجسم في الحيز وقد دللنا
على ان حصول الجسم في الحيز امر زايد على ذاته والثاني بيان ان الجسم لا ينفك
عن الاكوان وتقريره ظاهر لان الجسم ما دام يكون جسما فانه يجب ان يكون
حاصلا في حيز معين فاذا دللنا على ان حصوله في الحيز المعين زايد عليه
كان ذلك دليلا على ان ذات الجسم لا ينفك عن الاكوان واما قولنا ان كل كون
محدث فتقريره ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه وبتقدير خروجه
عن حيزه فانه يبطل حصوله في ذلك الحيز وكل ما يصح عليه العدم امتنع
ان يكون قديما فثبت ان الجسم يمتنع خلوه عن الاكوان وثبت ان كل كون
محدث فثبت ان كل جسم فانه يمتنع خلوه عن الحوادث وانما قلنا ان كل
ما يمتنع خلوه عن الحوادث فهو حادث لان تلك الحوادث اما ان يكون
لها اول واما ان لا يكون لها اول والثاني باطل للدليل المذكور في ابطال
حوادث لا اول لها فبقي الاول فثبت ان الجسم لا يخلو عن الحوادث
وثبت ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فوجب ان يكون الجسم حادثا ٥
وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل هو عين الدليل الاول الا ان التركيب
والنظم مختلف واقول يتوجه على هذا النظم سوال لا يتوجه على النظم
الاول وذلك لانا نقول هذا النظم يحتمل وجهين الاول ان يقال الجسم لا يخلو
عن حوادث لها اول وكل ما كان كذلك فهو حادث والثاني ان يقال الجسم
لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الاول
ففاسد لان على هذا التقدير يصير صغرى هذا القياس عين النتيجة لان قولنا
الجسم لا يخلو عن حوادث لها اول معناه ان الجسم ما كان موجودا قبل
ذلك الاول وهذا هو عين ادعاء حدوث الجسم فثبت ان على هذا التقدير
يصير صغرى هذا القياس عين النتيجة المطلوبة ولا شك انه فاسد
واما الثاني ففاسد ايضا لان على هذا التقدير يصير الكبرى كاذبة
لان قولنا وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث قضية كلية وهذه الكلية



لان على تقدير ان لا يكون للحوادث اول لا يلزم من امتناع خلو الجسم
عنها كون الجسم حادثا فثبت ان قولنا وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
انما يكون صادقا بتقدير ان يكون للحوادث اول وبداية واذا قيدنا
الكبرى بهذا القيد عاد الكلام المذكور من انه يصير صغرى القياس عين النتيجة
فهذا البحث متوجه على هذا النظم والله اعلم الحجة الثانية ان نقول
الاجسام قابلة للحوادث وكل ما كان كذلك فانه لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان الاجسام حادثة واعلم
ان الفرق بين هذه الطريقة وبين ما قبلها ان الطريقة المتقدمة مختصة
بالاكوان اعني الحركة والسكون واما هذه الطريقة فانها عامة في جميع
الاعراض وتقريره ان نقول لا شك ان الاجسام قابلة للضوء والظلمة
وللحرارة والبرودة وللاشكال المختلفة وللحركة والسكون فنقول قابلية
الجسم لهذه الصفات اما ان يكون عين ذات الجسم واما ان يكون زايدا
عليها فان كان عين ذات الجسم فاذا دللنا على ان هذه القابلية حادثة لزم
الجزم بكون الجسم حادثا واما ان قلنا ان هذه القابلية زايدة على ذات
الجسم فاذا دللنا على انها حادثة ودللنا على ان ذات الجسم لا يخلو عن
هذه القابلية فحينئذ يحصل لنا ان ذات الجسم لا ينفك عن الحوادث انما
بيان ان هذه القابلية حادثة فهو ان امكان اتصاف الذات بالصفة
فرع على كون تلك الصفة في نفسها ممكنة الوجود لان امكان اتصاف غيره
به صفة عارضة له من حيث انه هو وامكان وجوده في نفسه اعتبار حال
ذاته من حيث انها هي ومن المعلوم ان اعتبار حال الشي في نفسه سابق
على اعتبار حاله مع غيره فثبت ان امكان اتصاف غيره به فرع على
امكان وجوده في نفسه اذا ثبت هذا فنقول الحادث يمتنع الوجود
في الازل واذا كان امكان وجوده في نفسه منتفيا في الازل كان امكان
اتصاف غيره به ايضا منتفيا في الازل فثبت بما ذكرنا ان امكان اتصاف
الذات بالصفات الحادثة امر حادث يمتنع الحصول في الازل واما بيان
ان هذه القابلية

من لوازم الذات فلانا نقول هذه القابلية اما ان تكون من الامور
اللازمة لماهية الجسم واما ان تكون من العوارض المفارقة فان كان الاول
فهو المطلوب وان كان الثاني فنقول لما كانت هذه القابلية ممكنة الحصول
لتلك الذات كانت الذات قابلة لتلك القابلية فقابلية تلك القابلية
ان كانت من اللوازم فهو المطلوب وان كانت من العوارض المفارقة
كان الكلام فيها كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا
ان قابلية الجسم للصفات الحادثة امر حادث وعند هذا نقول ان كانت
القابلية عين ذات الجسم لزم من حدوثها حدوث ذات الجسم وان كانت
مغايرة لذات الجسم وجب كونها من لوازم الذات وحينئذ يحصل لنا
ان الجسم لا ينفك عن الحوادث وقد سبق بيان ان ما لا ينفك عن الحادث
فهو حادث وحينئذ يلزم كون الجسم حادثا وهو المطلوب وحينئذ
يحصل لنا من هذا الدليل مطلوبان شريفان الاول ان الاجسام لما كانت
قابلة للصفات الحادثة امتنع كونها قديمة والثاني ان الاله تعالى وتقدس
لما كان قديما امتنع كونه قابلا للصفات الحادثة والله اعلم الحجة الثالثة اجسام
العالم لو كانت ازلية لكانت في الازل اما ان تكون مجتمعة فقط او مفترقة
فقط او تارة مجتمعة وتارة مفترقة او بعضها مجتمعة وبعضها مفترقة
والاول باطل والا لزم ان لا يصير المجتمع مفترقا ولا بالعكس لما ثبت
ان الازلي لا يزول والثالث باطل لانه يلزم وجود حوادث لا اول
لها وقد ابطلناه والرابع باطل ايضا لان ذلك الذي كان مجتمعا وجب
ان لا يفترق وذلك الذي كان مفترقا وجب ان لا يجتمع لما ثبت ان
الازلي لا يزول واعلم ان هذا الدليل بعينه عائد الى ما تقدم ذكره
الحجة الرابعة لو كان الجسم ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين
ولو كان كذلك لامتنع خروجه عن ذلك الحيز ولامتنع كونه متحركا وحيث
لم يمتنع ذلك علمنا ان الجسم لا يمكن ان يكون ازليا انما قلنا انه لو كان
ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين لان الجسم هو الذي يصدق عليه

انه مقدار وحجم وكل ما كان كذلك وجب ان يكون حاصلا في حيز ويمتنع
كونه حاصلا في حيز مبهم لان كل ما كان موجودا في نفسه فهو معين
في نفسه فحصول الجسم المعين في حيز مبهم غير معين في نفس الامر محال
في العقل فثبت انه لو كان الجسم موجودا في الازل لكان حاصلا في حيز معين
ولو كان كذلك لكان حصوله في ذلك الحيز ازليا ولو كان كذلك لامتنع العدم
على تلك الصفة لما ثبت ان الازلي يمتنع عليه العدم ولما دل الحس على جواز
الحركة على الاجسام علمنا امتناع كون الجسم ازليا وهذا الدليل لا يتم ايضا
في الحقيقة الا عند الرجوع الى دليل الحركة والسكون الا انه اقل مقدمات
من ذلك الدليل الحجة الخامسة الاجسام متناهية في المقدار
وكل ما كان كذلك فهو محدث اما بيان الصغرى فهو مذكور في مسئلة تناهي
الابعاد واما بيان الكبرى فهو ان نقول كل ما كان متناهيا في المقدار
فانه يصح في العقل وجود ما هو ازيد مقدارا منه ووجود ما هو انقص
مقدارا منه واذا كان كذلك كان اختصاصه بذلك القدر المعين دون الزائد
ودون الناقص ممكنا وكل ممكن فلا بد له من مرجح وذلك المرجح يمتنع
ان يكون موجبا لان نسبة الموجب الى جميع المقادير على السوية فلم يكن
كونه موجبا لمقدار معين اولى من كونه موجبا لغير ذلك المقدار فوجب
ان يكون المؤثر فيه فاعلا مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث
فثبت ان كل جسم فانه متناهي المقدار وكل متناهي القدر فان اختصاصه
بذلك القدر يكون من الجائزات وكل ما كان كذلك فانه يمتنع رجحانه
على غيره الا بفعل الفاعل المختار وكل ما كان فعلا للفاعل المختار
فهو محدث وعند ظهور هذه المقدمات يحصل الجزم بان كل جسم فهو
محدث والله اعلم الحجة السادسة نقول اجسام العالم متماثلة
في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك وجب كونها محدثة بيان الاول ما ذكرنا
من ان الاجسام متساوية في الحجمية والتحيز فلو خالف بعضها بعضا
في امر من الامور المقومة للماهية لكان ما به المخالفة مغايرا لما به
المساواة

التي هي عموم الجسمية وذلك المغاير اما ان يكون صفة للجسم او موصوفا به او لا صفة ولا موصوفا والكل باطل على ما تقدم تقريره فبطل القول باختلاف الاجسام وانما قلنا ان الاجسام لما كانت متماثلة كانت حادثة لان كل واحد من تلك المتحيزات يجب ان يكون حاصلا في حيز معين ويمتنع ان يكون حصوله فيه لذاته او لاحد الكل في ذلك الحيز لما بينا انها باسرها متساوية في تمام الماهية والتساوي في العلة يوجب التساوي في المعلول ولما بطل هذا القسم ثبت ان اختصاص كل واحد منها بحيزه المعين انما كان لسبب منفصل وذلك السبب لا يجوز ان يكون موجبا لانه لو كان موجبا لكان اما ان يكون جسما او لا يكون والاول باطل والا لعاد الطلب في كيفية اختصاصه بحيزه المعين والثاني ايضا باطل لان ذلك الموجب على هذا التقدير امتنع ان يختلف حاله في القرب والبعد بالنسبة الى تلك الاجسام بل يجب ان يقال ان نسبته الى كل تلك الاجسام على السوية فلم يكن بان يجب بسببه حصول بعض الاجسام في بعض تلك الاحياز اولى من العكس فثبت ان السبب لاختصاص كل واحد منها بحيزه المعين لا يجوز ان يكون موجبا بالذات فوجب ان يكون فاعلا مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فثبت ان حصول الجسم في الحيز المعين محدث وثبت ان الجسم لا ينفك عنه وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث وهذا الدليل ايضا لا يتم بعد البحث التام الا بالرجوع الى بعض مقدمات دليل الحركة والسكون

الحجة السابعة ان نقول الاجسام متماثلة في الماهية ومتى كان الامر كذلك كانت محدثة اما بيان الاول فقد تقدم واما بيان الثاني فهو ان نقول انها متى كانت متماثلة في تمام الماهية كان تعين كل واحد منها زائدا على الماهية ومتى كان الامر كذلك وجب كونها محدثة اما تقرير المقام الاول وهو قولنا ان الاشيا متى كانت متساوية في تمام الماهية فانه يجب ان يكون تعين كل واحد منها زائدا على ماهيته فيدل عليه وجوه الاول ان تلك الاشيا لما كانت

متساوية في تمام الماهية ولا شك انها مختلفة في تعيناتها وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب كون تلك التعينات امورا زائدة على تلك الماهية والثاني ان المفهوم من قولنا هذا الانسان مشتمل على المفهوم من قولنا انسان وزيادة وذلك معلوم بالضرورة فصح ان نقول قولنا هذا الانسان مشتمل على امر زائد على المفهوم من قولنا انسان فوجب ان يكون المفهوم من قولنا هذا الانسان زائدا على المفهوم من قولنا انسان الا ان هذا باطل لان قولنا انسان فان نفس مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة فيه وقولنا هذا الانسان فان نفس مفهومه يمنع من وقوع الشركة فيه فعلمنا ان المفهوم من قولنا هذا الانسان اشتمل على امر زائد على المفهوم من قولنا انسان ولا معنى لذلك الا التعين فثبت ان تعين كل شخص زائد على ماهيته الثالث ان بديهة العقل حاكمة بان قولنا هذا الانسان مفهوم مركب من قولنا هذا ومن قولنا انسان فوجب ان يكون المفهوم من قولنا هذا مغايرا للمفهوم من قولنا انسان فثبت ان تعين كل شخص زائد على ماهيته الرابع ان المفهوم من الانسان حاصل في الانسان الاخر فلو كان المفهوم من هذا الانسان عين المفهوم من الانسان لوجب ان يكون المفهوم من هذا الانسان حاصلا لذلك الانسان الاخر فيلزم ان يكون هذا الانسان هو عين ذلك الانسان الاخر وانه محال فثبت بهذه الوجوه ان الاشيا المتماثلة في تمام الماهية يجب ان يكون تعين كل واحد منها زائدا على ماهيته واما المقام الثاني وهو انه لما كان الامر كذلك وجب كون الاجسام محدثة فتقريره ان على هذا التقدير يكون كل واحد من الاجسام مركبا من الجسمية ومن ذلك التعين ثم لا يخلو اما ان يقال الجسمية تقتضي ذلك التعين او يقال ذلك التعين يقتضي الجسمية المطلقة او يقال ان كل واحد منهما لا يقتضي الاخر والاول باطل والا لوجب ان يكون كل جسم هو ذلك المعين وان يكون ما ليس ذلك المعين فانه لا يكون جسما الا ان ذلك باطل لما بينا ان ماهية الجسم ماهية مشتركة فيها بين الاشيا صح

والثاني ايضا باطل لوجوه احدها ان ذلك التعين حالة نسبية اضافية
وهي لا تحصل في الوجود الا اذا كانت عارضة لماهية من الماهيات فان العقل
يقضي بانه يمتنع وجود موجود لا حقيقة له في نفسه الا التعين بل لا بد
من جسم او سواد او انسان او حجر او غيرها حتى يحكم عليه بكونه متعينا
فثبت ان حصول التعين محتاج في تحققه وتقرره الى تلك الماهية فلو كانت
تلك الماهية معلولة لذلك التعين لزم الدور والثاني ان ذلك التعين
يساوي سائر التعينات في كونه تعينا فلو اقتضى تعين حصول الجسمية
لاقتضى حصول كل تعين حصول الجسمية ووجب ان يقال انه لا تعين
ولا متعين الا الجسم وذلك باطل قطعا فلئن قالوا ذكرنا انه لا الجسمية
تقتضي ذلك التعين ولا ذلك التعين يقتضي الجسمية وجب ان يقال ان
الاجتماع بين ماهية الجسم وبين ماهية التعين انما حصل بسبب منفصل
وذلك السبب المنفصل اما موجب واما مختار والاول باطل لان نسبة
الموجب الى الكل على السوية وعند الاستواء في النسبة يمتنع حصول الرجحان
والاختصاص فوجب ان يكون فاعلا مختارا وكل ما كان فعلا للفاعل
مختار فهو محدث فالاجسام محدثة الحجة الثامنة قال بعضهم الاجسام
متناهية في المقدار وكل ما كان كذلك كان متناهي القوة فوجب ان تكون
قوة الاجسام على البقاء متناهية وكل ما كان كذلك كان يمتنع كونه ازليا
اما قولنا انها متناهية المقدار فلما ثبت من وجوب تناهي الابعاد واما ان
كل ما كان متناهي المقدار فانه يكون متناهيا في القوة فلما يذكره الحكما
من ان القوة الجسمانية يجب كونها متناهية واما الثانية فظاهرة واعلم ان
دليل الحكما على ان القوة الجسمانية يجب كونها متناهية دليل ضعيف
قد بينا ضعفه بوجوه كثيرة وايضا فالحكما يقولون العالم ازلي ابدي لا لقوة
ذاتية بل لقوة علته ومبداه وهو منزه عن كونه جسما او جسمانيا والله اعلم
الحجة التاسعة ما سوى الواحد ممكن وكل ممكن محدث فما سوى الواحد محدث
بيان الاول انا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود بالذات لكانا مشتركين

في الوجوب بالذات ومختلفين في التعين فكان كل واحد منهما مركبا
من الوجوب ومن ذلك التعين فاما ان يكون الوجوب علة لذلك التعين
فيلزم ان يكون كل واجب الوجود لذاته فهو هو ذلك المعين فلا واجب وجود
الا ذلك المعين واما ان يكون ذلك التعين علة لوجوب الوجود وهو محال
لان وجوب الوجود بالذات لا يكون معللا بالغير واما ان لا يكون واحد
من هذين القيدين علة للثاني فحينئذ يجب ان يكون اجتماعهما معلولا لعلة
منفصلة فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره
وهو محال فثبت ان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد الثاني انا بينا
في باب احكام الوجود ان الاجسام وجودها غير ماهياتها وكل ما وجوده
غير ماهيته فهو ممكن لذاته ينتج ان كل جسم فانه ممكن لذاته الثالث
ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وكل مركب ممكن فالاجسام ممكنة
وايضا الهيولى والصورة يمتنع خلو كل واحد منهما عن الاخر مع انه ليس
واحد منهما علة للاخر وكل ما كان كذلك فهو ممكن فالاجسام ممكنة بحسب
ذواتها وبحسب اجزا ماهياتها الرابع ان الجسم يمتنع انفكاكه عن
الحصول في الحيز المعين وليست ماهيته علة للحصول في الحيز المعين والا
لامتنع خروجه عن الحيز المعين وكل ما يمتنع خلوه عن شي ولا يكون ذلك الشي
معلولا له فهو مفتقر في تحققه الى ذلك الشي وكل ما كان كذلك فهو ممكن
لذاته ينتج ان الجسم ممكن لذاته فثبت ان العالم ممكن لذاته وكل ممكن لذاته
فله مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون موجبا او مختارا وبطل القول بالموجب
للدلائل الكثيرة المذكورة في باب اثبات الفاعل ولبطلان الوجوه
التي نذكرها بعد ذلك في مقالة مفردة فوجب ان يكون المؤثر في كل ما سوى
الموجود الواحد فاعلا مختارا واذا ثبت هذا فنقول احتياج هذه
الاشيا الى الفاعل المختار اما ان يكون في حال وجودها او في حال عدمها
فان كان حال وجودها فاما ان يكون حال بقائها او حال حدوثها والاول
باطل لانه يقتضي تكوين الكائن والذي بقي القسمان الاخيران وذلك
يقتضي ان كل ما كان

محتاجا الى المؤثر فهو محدث فثبت ان ما سوى الواحد ممكن وثبت ان كل ممكن محدث فيلزم ان كل ما سوى الواحد محدث وهو المطلوب واعلم ان الكلام في مقدمات هذا الدليل قد تقدم في هذا الكتاب بالاستقصا فلا حاجة الى الاعادة الحجة العاشرة لو كان الجسم ازليا لكان كونه ازليا اما ان يكون نفس كونه جسما او مغايرا له والقسمان باطلان فبطل القول بكونه ازليا اما بيان بطلان الاول فلانه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما هو عين العلم بكونه ازليا فكما ان العلم بكونه جسما ضروري وجب ان يكون العلم بكونه ازليا ضروريا ولما بيان بطلان الثاني ان جدوثه لو كان زايدا لكان ذلك الزايد ان كان قديما لزم ان يكون صفة المحدث قديمة وان كان حادثا لزم التسلسل وهو محال واعلم انه قد سبق نظير هذا الكلام في الباب المتقدم الحجة الحادية عشر لو كان الجسم قديما لكان مشاركا لذات الله تعالى في القدم فنقول القدم صفة ثابتة لانه عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي ثبوت فالقدم امر ثابت فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه عبارة عن نفي مسبوقية هذا الوجود بالعدم فنقول هذه المسبوقية ان كانت صفة وجودية كانت ايضا مسبوقة بالعدم فيلزم ان تكون مسبوقية هذه المسبوقية زايدة عليها ويلزم التسلسل فثبت ان هذه المسبوقية ليست صفة موجودة بل هي امر عدمي والقدم نقيضها ورافعها ورافع العدم ثبوت فثبت ان القدم مفهوم ثابت اذا ثبت هذا فنقول لو كان العالم قديما لكان مساويا لذات الله تعالى في صفة ثابتة وهي القدم فاما ان يحصل المخالفة بينهما باعتبار اخر او لا يحصل فان كان الاول فحينئذ يكون ذات الله تعالى وذات العالم مركبة من القدم الذي به حصلت المشاركة ومن الامر الاخر الذي به حصلت المخالفة واذا كان كذلك فنقول كل واحد من هذين الاعتبارين اما ان يكونا قديمين او محدثين او احدهما قديم والاخر محدث فان كانا قديمين فهما ايضا مشتركان في القدم ومختلفان باعتبار اخر والا لامتنع ان يحكم على احدهما بكونه مشتركا فيه وعلى الاخر بكونه غير مشترك فيه فيلزم تركب كل واحد منهما عن امرين اخرين ويلزم الكلام فيه الى ما لا نهاية له فيلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وهو محال واما ان قلنا هذان الاعتباران محدثان او قلنا ان احدهما قديم والاخر محدث فهذا محال لان المحدث لا يكون جزءا من ماهية القديم فثبت ان القول بالقدم يفضي الى اقسام باطلة فكان القول به باطلا فوجب ان يقال انه لا قديم الا الواحد ولما كان الباري تعالى قديما كان ما سواه محدثا وهذه الدلالة اعني التمسك بها على القول بنفي الصفات فهذا اخر الكلام في هذه المسالة الهايلة وللفلاسفة هاهنا مقام اخر وهو انهم قالوا دلايلنا ماخوذة من باب برهان اللم وذلك لانا نظرنا في المؤثر فعلمنا انه مستجمع لجميع الجهات المعتبرة في المؤثرية وانه متى كان الامر كذلك امتنع تخلف الاثر عنه واما اصحاب الحدوث فانهم انما نظروا في احوال الجسم فعرفوا انها متغيرة فتمتنع صدورها عن المؤثر في الازل فكان هذا الكلام من باب برهان الان ومعلوم ان برهان اللم اشرف واقوى من برهان الان وهاهنا اخر الكلام في هذا البحث المهيب والمطلوب الهايل ونختم الكلام فيه بهذا التضرع فنقول يا من ذكره شرف للذاكرين ويا من طاعته فخر للمطيعين ان اصبت فيما قلت فمنك الفضل والاحسان وان اخطات فمني الجهل والخذلان وطاعة الشيطان فيا حنان ويا منان ويا سبحان ويا برهان الغفران الغفران الغفران خلصنا من دركات النيران واوصلنا الى درجات الجنان

[illegible]

## المقالة الثالثة في اعادة الكلام في تقرير الوجوه الدالة على ان اله العالم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها فصول

### الفصل الاول فيما يجري مجرى المقدمة اعلم انا قد ذكرنا وجوها كثيرة في اثبات كونه تعالى قادرا ونريد ان نذكر هاهنا وجوها اخرى فنقول الكلام في هذا الباب مرتب على قسمين

احدها في الاعتبارات الماخوذة من اصول الحكمة الدالة على ان مدبر
العالم يجب ان يكون فاعلا مختارا لا علة موجبة والثاني الدلايل العقلية
المذكورة في هذا الباب في القران المجيد فاذا ضممت الدلايل السمعية
العقلية المذكورة في باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما
في الكثرة والقوة اما القسم الاول وهو الاعتبارات الماخوذة
من اصول الحكمة فاعلم ان قبل الخوض في شرح تلك الاعتبارات يجب
تقديم مقدمة وهي ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية وكل متناهي
فهو متشكل فثبت ان هذه الاجسام المحسوسة متشكلة وهذه الاشكال
قسمان احدها الاشكال التي حصلت على سبيل الاتفاق من غير ان يحتاج
حصولها الى فعل فاعل حكيم والثاني الاشكال التي يشهد صريح العقل بانها
لم تحصل الا بقصد فاعل حكيم اما القسم الاول فمثل الحجر المنكسر والكوز
المنكسر فانه لا بد وان يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف شكل مخصوص
معين الا ان صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل
الاتفاق ولا يتوقف حصولها على فعل فاعل مختار واما القسم الثاني
فهو مثل الاشكال الواقعة على وفق المصالح والمنافع ونذكر فيها
مثالا واحدا وهو انا لما نظرنا الى الابريق وجدنا فيه ثلثة اشيا احدها
الراس الواسع وثانيها البلبلة الضيقة وثالثها العروة فلما تاملنا
في هذه الاجزا الثلثة وجدناها موافقة لمصلحة الخلق فانه لا بد من توسيع
راس الابريق حتى يدخل الما فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بلبلة الابريق
حتى يخرج الما منها بقدر الحاجة ولا بد لها من العروة حتى يقدر الانسان
على ان ياخذها بيده فلما وجدنا هذه الاجزا الثلثة في الابريق مطابقة
للمصلحة شهد عقل كل احد بان فاعل هذا الابريق لا بد وان يكون قد فعله
بنا على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان قايلا قال ان هذا الابريق تكون
بنفسه من غير قصد قاصد حكيم ولا فعل فاعل عالم بل اتفق تكونه بنفسه
كما اتفق تشكل هذه القطعة من الخزف بهذا الشكل الخاص من غير قصد

قاصد حكيم ولا جعل جاعل عليم لشهدت الفطرة السليمة بان هذا القول
قول باطل محال اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انا لما شاهدنا في الابريق
هذه الاجزا الثلثة مطابقة للمنفعة موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاصلية
والغريزة الفطرية بانه لا بد لها من فاعل حكيم ومقدر عليم فاذا تاملنا
في السموات وفي الكواكب وفي احوال العناصر الاربعة وفي احوال الاثار العلوية
والمعادن والنبات والحيوان ولا سيما الانسان وجدنا من الحكم القاهرة
والدلايل الباهرة ما غرقت العقول فيها وحارت الالباب في وصفها
لا جرم كانت هذه الاعتبارات دالة على وجود الفاعل المختار الحكيم
الرحيم اولى ومتى ثبت القول بالفاعل المختار فقد ثبت القول بحدوث
العالم لا محالة الفصل الثاني في شرح منافع الشمس نقول ان اثار
الحكمة في تخليق الشمس ظاهرة من وجوه الاول انه سبحانه قدر
حركات الكواكب الثلثة العلوية على محيطات تداويرها ان يكون مجموع
حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس الوسطى
فلا جرم صارت هذه الكواكب في ذرى تداويرها مقارنة للشمس وفي
حضيض تداويرها مقابلة لها واما السفليان فجعلت حركة مركز تدويرهما
مساوية لحركة الشمس الوسطى فلا جرم قد استوفت الحكمة البالغة اقسام
الحركة في مراكز التداوير التي عليها مدار الادوار فان حركة مركز تدوير السفليين
مساوية لحركة مركز جرم الشمس وحركات مراكز تداويرها الثلثة العلوية
انقص من حركة الشمس وحركة مركز تدوير القمر اسرع من حركة الشمس
وبهذا الطريق يظهر ان الشمس بالنسبة اليها كالسلطان بالنسبة الى العبيد
وساير الكواكب يتحركون حولها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة
بل نقول انه تعالى خلق الشمس في الفلك كالملك في العالم فالكواكب لها كالجنود
للملك والافلاك كالاقاليم والبروج كالبلدان والدرجات كالمحلات
والدقايق كالازقة ولما كان الامر كذلك لا جرم صار موضعها في الفلك المتوسط
كما ان دار الملك يجب ان يكون في وسط المملكة وبيانه ان جملة العالم

احدى عشر كرة خمسة منها فوق فلك الشمس وهي فلك المريخ والمشتري
وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمسة اخرى دون فلك الشمس
وهي فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهوا
والكرة الكثيفة وهي الما والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم
الاجسام لا جرم جعل مكانها في مثل وسط كرات العالم والوجه الثاني
ان القمر يزداد نوره وينتقص بسبب قربه من الشمس وبعده عنها وكثير
من الناس يزعم ان انوار ساير الكواكب مقتبسة ايضا من الشمس ولولا ان
جرم القمر ليس نوره نورا ذاتيا بل عرضيا مستفادا من الشمس
والا لما عرض لها الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي
من الفلك بسبب ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض
ولو لم يعرف الموضع الحقيقي للقمر لتعذر معرفة المواضع الحقيقية لساير
الكواكب فكان حصول الخسوف للقمر كالمفتاح الحقيقي لمعرفة مواضع
الاجرام النيرة الفلكية والوجه الثالث ان الشمس اذا ظهرت
اخفت بكمال شعاعها ساير الكواكب الا انها وان خفيت الا ان قوتها
باقية ولذلك فانه قد يكون يوم من الصيف احر من يوم اخر وما ذاك
الا بسبب ان الشمس اذا قارنت في ممرها كوكبا حارا فانه يزداد حر
الهوا وبالضد منه في جانب البرد والوجه الرابع انا نرى جميع
الحيوانات في الليل كالميتة فاذا طلع نور الصبح ظهرت في اجساد
الحيوانات نور الحيوة فيجري هذا مجرى ما اذا قيل ان طلوع نور الشمس
نفخ في ابدان الحيوانات قوة الحيوة وكلما كان طلوع ذلك النور اتم
كان ظهور قوة الحيوة في الابدان اكمل ثم كلما طلع قرص الشمس رايت
الناس وساير الحيوانات يخرجون من مساكنهم ويشتغلون بالحركة
وما دامت الشمس صاعدة الى وسط سمايهم كانت حركتهم في التزايد
والقوة فاذا انحدرت الشمس من وسط السما فكانها اخذت في الضعف
لا جرم اخذت حركات اهل تلك المساكن وقواهم في الضعف ولا تزال

كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر الظلام في العالم
استولى الخوف والفزع والفتور والنقصان على الخلق ورجعت
الحيوانات الى بيوتها واجحرتها فاذا غاب الشفق هدات الابدان
وسكنت وصارت كالميتة المعدومة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال
المذكورة مرة اخرى وهذا يدل على انه تعالى دبر احوال النير الاعظم
بحيث صار كالسلطان لعالم الاجسام في السموات وفي العناصر
الوجه الخامس من منافع الشمس انها متحركة فانها لو كانت واقفة
في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك الموضع ولاشتد البرد
في ساير المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فتقع
على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة
حتى تنتهي الى المغرب فتشرق حينئذ على الجوانب الشرقية وحينئذ لا يبقى
موضع مكشوف في الشرق والغرب الا وياخذ حظا من شعاع الشمس
واما بحسب الجنوب والشمال فجعلت حركتها مايلة عن منطقة الفلك
الاعظم فانه لو لم يكن للشمس حركة في الميل لكان تاثيرها مخصوصا بمدار
واحد فكان ساير المدارات تخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان يبقى
كل واحد من المدارات على كيفية واحدة ان كانت حارة افنت
الرطوبات واحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع
المحاذي لممر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد
والمتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دايم فيه
النهوة والفجاجة وفي موضع اخر صيف دايم يوجب الاحتراق
وفي موضع اخر ربيع واخر خريف لا يتم فيه النضج والصالولم يكن عودات
متتالية للشمس بل كانت تتحرك بطيئة لكان هذا الميل قليل النفع وكان التاثير
شديد الافراط فكان يعرض قريب مما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها اسرع
من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة
في جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة
برهة من الدهر عنها

ثم بذلك تأثيره وكملت منفعته الوجه السادس من منافع وجود الشمس
ان الله تعالى حركها حتى تحصل لها في الحركة اوج و حضيض فعند حصولها
في الاوج تبعد عن الارض و عند حصولها في الحضيض تقرب من الارض
و بسبب القرب من الارض تعظم السخونة في المواضع التي تحاذيها
مدار الحضيض والسخونة جاذبة للرطوبات فلا جرم تنجذب البحار الى
جانب الذي يسامته حضيض الشمس واذا انجذبت المياه الى ذلك الجانب
انكشف الجانب الذي يحاذيه الاوج و لم يبق البحر على وجهه فصار
احد جوانب الارض صالحا لمساكن الحيوانات البرية لاسيما الانسان الذي
هو اشرف الحيوانات الموجودة في عالم الكون و الفساد الوجه السابع
من منافع الشمس ان كل موضع يكون الشمس بعيدة عنه جدا عن مسامتتها اشتد
البرد فيه مثل الموضع الذي تحت القطبين فانه لا تتكون هناك حيوان
ولا ينبت فيه نبات ويكون هناك ستة اشهر نهارا وستة اخرى ليلا وتكون
هناك رياح عاصفة تشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمني فانها اقرب
الى مدار الشمس من الموضع المذكور يكثر مع انه يشتد فيه الرياح والعواصف
وتشتد ظلمته حتى انه لا يمكن ركوبه لشدة برده وظلمته و يستدل عليه
ايضا بالبحر الشامي فانه اذا صارت الشمس في اوايل العقرب
الى ان تصير الى اوايل الحوت في هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه
والوجه الثامن ان الاستقراء دل على ان السبب الظاهر لاختلاف
الناس في اجسامهم والوانهم واخلاقهم وطبايعهم و سيرهم اختلاف
احوال الشمس في الحركة و ذلك لان الناس على ثلثة اقسام احدها
الذين يسكنون خط الاستوا الى ما يقرب من المواضع التي تحاذيها
ممر راس السرطان و هم يسمون بالاسم العام السودان و السبب
فيه ان الشمس تمر على سمت رؤوسهم في السنة اما مرة او مرتين
فتحرقهم وتسود الوانهم و شعورهم و الذين مساكنهم اقرب الى خط
الاستوا فهم الزنج والحبشة فان الشمس لقوة تاثيرها في مساكنهم

تحرق شعورهم و تسودها و تجعلها جعدة كثيفة و تجعل وجوههم
فحلة و جثتهم عظيمة و اخلاقهم وحشية واما الذين مساكنهم اقرب
الى محاذاة ممر راس السرطان فالسواد فيهم اقل و طبايعهم اعدل
و اخلاقهم انس واجسامهم اخف وهم اهل الهند واليمن و بعض المغاربة
وكل العرب واما القسم الثاني من اهل الارض فهم الذين مساكنهم على ممر
راس السرطان الى محاذاة بنات النعش الكبرى و هم يسمون بالاسم العام
البيضان و هولا لاجل ان الشمس لا تسامت رؤوسهم و لا تبعد ايضا عنهم
بعدا كثيرا لم يعرض لهم شدة من الحر و البرد فلا جرم صارت الوانهم متوسطة
ومقادير اجسامهم معتدلة واخلاقهم حسنة كاهل الصين والترك
وخراسان و العراق والفارس و الشام ثم هولاء من كان منهم مايلا الى ناحية
الجنوب كان اتم في الذكا والفهم لقربه من منطقة البروج و ممر الكواكب
المتحيرة و تكون حركاتهم التي تحكي حركات الكواكب في السرعة والخفة ومن كان
منهم مايلا الى ناحية المشرق فهم اقوى نفسا واشد تذكيرا لان المشرق
يمين الفلك لان الكوكب منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمين
اقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو الين نفسا واشد تانيثا واكثر
كتمانا للامور لان هذه الناحية منسوبة الى القمر ومن شان القمر ان يكون
ظهوره بعد الكتمان واما القسم الثالث من اهل الارض وهم الذين
مساكنهم محاذية لبنات النعش وهم الصقالبة والروس فانهم لكثرة بعدهم
عن ممر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم اغلب والرطوبة الفضلية
اكثر لانه ليس هناك من الحر ما ينشفها وينضجها فلذلك صارت الوانهم بيضا
وشعورهم سبطة شقرة وابدانهم عظيمة رخصة وطباعهم مايلة الى
البرد واخلاقهم وحشية واعلم ان كل واحد من هذين الطرفين وهما
الاقليم الاول والسابع فانه يقل فيه العمران و ينقطع بعض العمارات عن بعض
لغلبة الكيفيتين الغالبتين ثم لا يزال العمارة في الاقليم الثاني و السادس
والثالث والخامس تزداد وتقل الخراب فيها واما الاقليم الرابع فانه متواصل
العمارات

وبقل الخراب عند ذلك لاجل فضل الوسط على الاطراف باعتدال
المزاج وكل هذه الاحوال دالة على ان احوال هذا العالم مربوطة باحوال
الشمس فان قيل زعمتم ان الاقليم الرابع افضل الاقاليم وعليه سوالان
الاول ان الادوية النافعة لا تتولد شي منها في الاقليم الرابع وانما تتولد
في سائر الاقاليم والثاني انه لم يخرج عن هذا الاقليم من الانبيا والجواب
عن الاول ان الدوا انما يكون دوا اذا كانت احدى الكيفيات غالبة وكانت
القوة السمية غالبة عليه وهذا انما يتولد في الاقاليم الخارجة عن الاعتدال
اما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لا جرم لا تتولد فيه الا الاجسام
الغذائية المعتدلة اما الاجسام الدوائية فانها لا بد وان يكون خارجة
عن الاعتدال فلهذا السبب لا تتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب
عن الثاني ان عقول اهل الاقليم الرابع كاملة غريزية متوافرة و بعضهم
يقرب من البعض في الكمال فلا جرم لم يخرج منهم الانبيا اما سائر الاقاليم
فالنقصان غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل عظم الكمال لاجرم
ظهر التفاوت ظهورا لم ينتهيا الى حد الاعجاز الوجه التاسع
من احوال الشمس ان المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين احدهما موضع
حضيضه وغاية قربه من الارض وهذه المواضع هي البراري الجنوبية
وهي محترقة نارية لا تكون فيها حيوان واما البلاد المقاربة لتلك
المواضع فسكانها كلهم سود الالوان لاجل احتراق موادهم وجلودهم
بسبب ذلك الهوا المحترق بالشمس واما المواضع المسامتة لاوجه في جانب
الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في المجسطي ان التفاوت
الحاصل بسبب قربها وبعدها من الارض قليل فبسبب حصول ذلك القدر
القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فعلمنا بهذا الطريق ان الشمس لو حصلت
في تلك الثوابت لفسدت الطبايع من شدة البرد ولو انها انحدرت الى
فلك القمر لاحترق هذا العالم بالكلية فلهذا السبب قدر الحكيم الرحيم
الناظر لعباده ان جعل الشمس وسط الكواكب السبعة لتكون حركتها الطبيعية

المعتدلة وقربها المعتدل سبب الطبايع والمطبوعات في هذا العالم
على حد الاعتدال فاما اهل الاقليم الاول فلاجل قربهم من الموضع الحضيض
الشمس كانت سخونة هوائهم شديدة فلا جرم هم اكثر سوادا لان تاثير الشمس
فيهم عظيم واما اهل الاقليم الثاني فهم سمر الالوان و اما الاقليم الثالث
والرابع فاعدل الاقاليم مزاجا بسبب اعتدال الهوا وانما غاية ارتفاع
الشمس انما تكون عند كونها في ابعد بعدها عن الارض فلا جرم صار
اهل هذا الاقليم موصوفين بالصفات الكريمة والصور الجميلة واما الاقليم
الخامس فان سخونة الهوا هناك اقل من الاعتدال بمقدار يسير فلا جرم صار
في حيز البرد والثلوج وصارت طبايع اهله اقل نضجا من طبايع اهل
الاقليم الرابع لان بعدهم عن الاعتدال قليل واما الاقليم السادس
والسابع فاهلها محجوبون بنون ولغلبة البرد والرطوبة عليهم اشتد بياض
الوانهم وزرقة عيونهم وعظمت وجوههم واستدارت فقد ثبت ان
اختلاف طباع الناس في صورهم واشكالهم والوانهم بسبب اختلاف
احوال الشمس في القرب والبعد واما اختلاف الناس في الاخلاق والطبايع
فهو تابع لاختلاف امزجتهم فان الوهم المونق الذي للهند لا يكاد يوجد
في غيرهم وكذلك السبب عند في الترك وسو الاخلاف في الفلك انه لا يوجد
مثله للمشارقة الوجه العاشر من تاثيرات الشمس اختلاف الفصول
الاربعة بسبب انتقالها في ارباع الفلك ولا شك ان السبب في تولد
النبات ونضجه وكمال حاله ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان
السبب لحدوث الفصول الاربعة هو الشمس والسبب لتولد النبات
هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات هو النبات صارت الشمس
كالاصل لكل حوادث هذا العالم الوجه الحادي عشر في تاثير الشمس
في النبات وهو من وجوه احدها ان الشمس اذا تباعدت عن سمت
الراس اشتد البرد في الهوا واستولى البرد على ظاهر الارض فيفور
الحر في باطن الارض وتتولد منه الابخرة اللطيفة الموافقة لتكون
المعادن

وانغلاق الحب في بطن الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرؤوس
وزال البرد واعتدل الهوا اخرج تلك الشطا بامن بطن الارض الى ظهرها
ثم ان الهوا المتسخن بسبب قوة الشمس يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال
في الزروع والثمار وثانيها ان تاثير الشمس في النبات بسبب الحركة
اليومية محسوس والدليل عليه ان الحركة الريحان الذي يقال له
النيلوفر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد
عند اخذ الشمس في الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت
وذبلت وثالثها ان الزروع والنبات لا تنمو ولا تنشو الا في
المواضع التي يطلع عليها الشمس او يصل اليها قوة حرها ورابعها
ان وجود بعض انواع النبات في بعض البلاد دون البعض لا سبب له
الا اختلاف البلدان في الحر والبرد الذي لا سبب له الا حركة النير الاعظم
فان النخل تنبت في البلاد الحارة ولا تنبت في البلاد الباردة وكذلك شجر
الاترنج والليمو والموز لا تنبت في البلاد الباردة وفي الاقليم الاول
تنبت الافاويه الهندية التي لا تنبت في سائر الاقاليم وفي البلاد الجنوبية
التي وراء خط الاستوا تنبت اشيا من الفواكه وحشائش لا يعرف شي منها
في بلاد الشمال واما الحيوانات فتختلف الحال في تولدها باختلاف
حرارة البلاد وبرودتها فان الفيل والكركدن والببر توجد بارض الهند
ولا توجد في سائر الاقاليم التي تكون دونها في الحرارة كذلك غزال المسك
والكركدن وقد يوجد بعضها في البلاد التي هي اشد حرارة من بلاد الهند
فان الفيلة توجد في سائر البلدان حتى في البلاد الجنوبية التي هي بلاد
السودان اعظم جسوما واطول اعمارا واما انعقاد الاجساد السبعة
والاحجار والمعادن فمعلوم ان السبب فيها بخارات تتولد في باطن الارض
بسبب تاثير الشمس فاذا احتقنت تلك البخارات في قعور الجبال واثرت
الشمس في نضجها تولدت المعادن واما الامطار وسائر الاثار العلوية فلا شك
في ان تكونها من الابخرة والادخنة ولا شك ان تولدها بقوة الشمس

فلنكتف بهذا القدر من منافع الشمس والله اعلم

## الفصل الثاني

في منافع القمر اعلم ان القمر لا نسبة له الى الشمس في كبر الجسم وقوة
التاثير البتة الا ان له ايضا قوة عظيمة في التاثير في هذا العالم وقال
اهل التحقيق تاثير الشمس في الحر والبرد اظهر وتاثير القمر في الرطوبة والجفاف
اقوى وقولنا الشمس يوثر في الحرارة والبرودة نعني به انها عند القرب تفيد
الحرارة وعند البعد تفيد البرودة وكذا حال القمر مع الرطوبة والجفاف
والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاول ان اصحاب البحار قالوا
ان مياه البحار ربما اخذت في الازدياد من حين يفارق القمر الشمس الى وقت
الامتلاء ثم انها تاخذ في الانتقاص بعد الامتلاء ولا تزال يستمر ذلك الانتقاص
بحسب نقصان نور القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند حصول المحاق
ثم تاخذ في الازدياد مرة اخرى كما في الدور الاول ومن البحار ما يحصل
فيه المد والجزر في كل يوم وليلة مع طلوع القمر وغروبه وذلك موجود
في بحر فارس وبحر الهند وكذلك ايضا في بحر الصين وكيفيته انه اذا بلغ القمر
مشرقا من مشارق البحر ابتدا البحر بالمد ولا يزال كذلك الى ان يصير القمر
الى وسط سماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منتهاه فاذا انحط القمر
من وسط سماء ذلك الموضع جزر الماء ورجع البحر ولا يزال كذلك راجعا
الى ان يبلغ القمر مبلغه فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر من
مغرب ذلك الموضع ابتدا المد هناك في المرة الثانية ولا يزال زايدا
الى ان يصل القمر الى وتد الارض فحينئذ ينتهي المد منتهاه في المرة الثانية
ثم يبتدي الجزر ثانيا ويرجع الما الى البحر حتى يبلغ القمر افق مشرق ذلك
الموضع فيعود الحالة المذكورة مرة اخرى ولان الارض مستديرة والبحر
محيط بها على استدارتها والقمر يطلع عليها كلها في مقدار اليوم والليلة
فكلما تحرك القمر فوسط سماء موضع القمر افق لموضع اخر من مواضع البحر
وذلك الموضع وسط سما لموضع اخر ومغربا لموضع اخر ووتد الارض
لموضع اخر فتباين كل واحد من هذه الاوتاد تحصل احوال اخرى فلا جرم
تحصل لاجل هذه الاسباب
احوال مختلفة مضطربة في البحر

واعلم ان سكان البحر كلما راوا في البحر انتفاخا وهيجان رياح
عاصفة وامواج شديدة علموا انه ابتدا المد واذا ذهب الانتفاخ
وسكنت الامواج والرياح علموا انه وقت الجزر واما اصحاب الشطوط
والسواحل فانهم يجدون عندهم في وقت المد للما حركة من اسفله
الى اعلاه فاذا رجع الما ونزل فهناك وقت الجزر النوع الثاني
من اثار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء القمر يكون اقوى
واسخن وبعد الامتلا يكون اضعف وابرد ويكون الاخلاط التي في بدن
الانسان نماه ما دام القمر زايدا في ضوءه فانها يكون ازيد ويكون ظاهر البدن
اكثر رطوبة وحسنا فاذا انتقص ضوء القمر صارت هذه الاخلاط في غور
البدن والعروق وازداد ظاهر البدن يبسا والنوع الثالث
اختلاف احوال البحرانات وتفاوت ايامها وكل ذلك مبني على زيادة
نور القمر ونقصانه والنوع الرابع شعر الحيوان فانه ما دام
القمر زايدا في ضوءه فانه يسرع نباته ويغلظ ويكثر فاذا اخذ ضوء القمر
في الانتقاص ابطا نباته ولم يغلظ وايضا البان الحيوانات يكثر من اول
الشهر الى نصفه ما دام القمر زايدا في الضوء فاذا انتقص القمر نقصت
غزارتها وكذلك ايضا ادمغة الحيوانات تكون ازيد في اول الشهر
تماما في اجزاءه وكذا القول في بياض البيض ثم قالوا بل هذه الاحوال
تختلف بسبب اختلاف حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان
فوق الارض في الربع الشرقي فانه يكثر البان الضروع وتزداد ادمغة
الحيوانات فاذا زال القمر وغاب عنهم نقص نقصانا ظاهرا وهذه
الاعتبارات تظهر عند الاستقرا ظهورا بينا ومما يقوي ذلك ان الانسان
اذا قعد او نام في ضوء القمر حدث في بدنه الاسترخا والكسل ويهيج
عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات مكشوفة
تحت ضوء القمر تغيرت طعومها وروايحها والنوع الخامس
انه توجد السمكة في البحر والمياه الجارية اذا كان من اول الشهر

الى الامتلا فانها تخرج من قعور الاجام والبحار وتكون سمنها ازيد
واما من بعد الامتلا الى الاجتماع فانها تدخل في القعور وينتقص
سمنها واما في اليوم بالليلة فما دام القمر مقبلا من المشرق الى وسط
السما فانها تخرج سمينة فاما اذا زال القمر غارت وانحجرت ولا تكون
وعالة السمن وكذلك ايضا حشرات الارض يكون خروجها من انحجرتها
في النصف الاول من الشهر اكثر من خروجها في النصف الثاني النوع
السادس ان الاشجار والعروس اذا غرست والقمر زايد الضوء مقبل
الى وسط السما قويت وكثرت ونشأت وحملت واسرعت النبات
وان كان ناقصا في الضوء زايلا عن وسط السما كان بالضد وكذلك القول
في الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون ازيد نشوا ونموا اذا
كان القمر من الاجتماع الى الامتلا واما في النصف الاخير من الشهر
فالحال بالضد من ذلك والقرع والقثا والخيار والبطيخ ينمو نموا بالغا
عند ازدياد الضوء فاما في وسط الشهر عند حصول الامتلا فهناك يعظم
النمو حتى انه تظهر التفاوت في الحس في الليلة الواحدة وكذلك المعادن
والينابيع فانها تزداد في النصف الاول من الشهر وتتنقص في اوايل
النصف الثاني منه وذلك معروف عند اصحاب المعادن واعلم ان القمر
انما كان قوي التاثير في هذا العالم لثلاثة اوجه احدها ان حركات القمر
سريعة وتغيراته كثيرة واما ساير الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيرات
هذا العالم كثيرة فكان اسناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات
القمر اولى الثاني انه اقرب الكواكب من هذا العالم فكان بالتاثير فيه اولى
الثالث ان القمر لسرعة حركاته يمزج انوار بعض الكواكب بانوار الباقي
ولا شك ان امتزاجاتها مبادي لحدوث الحوادث في هذا العالم فكان
القمر هو المدبر القريب والله اعلم الفصل الرابع
في احوال ساير الكواكب اعلم ان الكواكب كثيرة ومن العجايب ان الكواكب السبعة
التي هي منازل السيارات السبعة قدرها الحكيم العليم بحيث يحصل للكواكب

فيها صعود الى الاوج ونزول الى الحضيض واحاط بهذه الكرات السبعة
كرتان عظيمتان ادونها كرة الكواكب الثابتة واعلاهما الفلك الاعظم
وحصل في داخل الكرات السبعة كرتان اعلاهما كرة الجسم اللطيف وهي
كرة النار والهوا والاخر كرة الجسم الكثيف وهي كرة الما والارض فالكرتان
العاليتان اعني كرة الثوابت والفلك الاعظم هما الفاعلتان والكرتان
الداخلتان اعني كرة اللطيف والكثيف هما المنفعلتان والكواكب السبعة
المركوزة في الكرات السبعة كالالة والاداة فهذه الكواكب اذا
تصاعدت الى اوجاتها فكانها تاخذ القوى من الكرتين العاليتين واذا هبطت
الى حضيضاتها وقربت من العالم الاسفل فكانها تودي تلك الاثار الى هذا العالم
الاسفل ومن الاحوال العجيبة ان هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات
ستة فهي تتحرك بطباعها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم
من المشرق الى المغرب وايضا فهي تميل تارة الى الشمال واخرى الى الجنوب وايضا
فهي تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى اوجاتها واخرى الى
اسفل وذلك عند هبوطها الى حضيضاتها فهذه حركات ستة حاصلة
لكل واحد من تلك السبعة فهي اثنان واربعون حركة وينضم اليها حركة فلك
الثوابت بطبعها من المغرب الى المشرق وبالقسر على الضد من ذلك فالمجموع
اربعة واربعون وينضم اليها الحركة البسيطة الحاصلة للفلك الاعظم فيكون
المجموع خمسة واربعون نوعا من الحركة ثم اذا اعتبرنا انواع الحركات الحاصلة
بسبب حركات الافلاك الممثلة والحاملة والتداوير كثرت الحركات
جدا فاذا امتزجت واختلطت بلغت تلك الكثرة الى اللانهاية وكلها واقعة
على وجه يحصل بسببها نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصوب ومن
عجائب احوال هذه الحركات ان في حركات الافلاك قولان فالقول الاول
وهو المشهور ان اسرع الكرات حركة هو الفلك الاعظم فانه يتحرك في اليوم
بليلته على التقريب دورة تامة من المشرق الى المغرب واما الفلك الذي
حصل ما تحته في داخله وهو فلك الثوابت فانه يتحرك على مذهب المتقدمين

وعلى مذهب المتاخرين في كل ستة وستين سنة درجة واحدة ثم
اختلفوا فمنهم من قال هذا التفاوت انما كان لان المتقدمين غلطوا
في الرصد واما المتاخرون فقد تنبهوا لذلك الغلط ومن المحققين من قال
نسبة هذا الغلط الى المتقدمين كالبعيد جدا وذلك لان رصد عطارد
كالمتعذر عند العقل وذلك لانه لا يبين له بعد اكثر من الشمس البتة وانما يظهر
اياما قلايل وفي تلك الايام فهو كوكب صغير الجرم ولا يبين له نور قاهر
حتى يسهل ضبطه في الات الرصد فمع هذه الصعوبة التامة صارت ارصاد
المتقدمين وافية بضبط حركاته ومعرفة احواله فكيف لم يتفق لهم الغلط
البتة في هذا المقام الصعب فكيف يتفق لهم الغلط في حركات الكواكب
الثابتة مع عظم اجرامها وقوة انوارها بل السبب في حصول هذا التفاوت
انه حصل فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم كرة اخرى وقطب
فلك الثوابت منطبق على نقطة من تلك الكرة التي ذكرناها انطباقا يلزم
من حركة هذه الكرات وصول قطب فلك الثوابت الى حيث يصير منطبقا
على قطب الفلك الاعظم فلاجل هذه الحالة يصير مقدار الميل الاعظم
متناقصا ابدا ويصير حركات الثوابت اسرع في النظر والحس والقول
الثاني ان الحركات الفلكية كلها اخذة من المشرق الى المغرب واسرعها
هو الفلك الاعظم ويليه في السرعة حركة فلك الثوابت فانا اذا فرضنا
ان الفلك الاعظم وفلك الثوابت اخذ في الحركة من نقطة معينة فاذا
وصل الفلك الاعظم في اليوم الثاني الى تلك النقطة فان فلك الثوابت لا يصل
في ذلك المقدار الى عين تلك النقطة بل يتخلف عنها شي قليل فاذا اجتمعت
تلك المقادير وقع في الحس كان الكواكب الثابتة يتحرك من المغرب الى المشرق
وليس الامر كذلك وانما وقع الامر على هذا الوجه في الحس للتسبب الذي
ذكرناه واصحاب هذا القول قالوا ان هذا القول اولى من القول الاول
ويدل عليه وجهان الاول ان هذا القول اقرب الى العقل لان المحيط
الاعلى هو الفلك الاعظم فاسرع الحركات له ثم الذي يليه ابطا منه واسرع
مما في داخله

[illegible]

وعلى هذا التقدير فابطأ الحركات الفلكية فلك القمر وبعده كرة النار
ثم كرة الهوا واما حركة الما والبحر ففي غاية البطو واما الارض ففي غاية
السكون فالمحيط له الحركة والمركز له السكون وكلما كان اقرب الى المحيط
كان اسرع حركة وكلما كان اقرب الى المركز كان ابطا حتى انتهى الامر الى
غاية السكون فهذا امر معقول مناسب والثاني ان فلك الثوابت حال
حركته بطبعه الى المشرق هل يتحرك بتحريك الفلك الاعظم الى المغرب او
يقال انه في احد الزمانين يتحرك بطبعه الى احد الجانبين وفي الزمان الثاني
يتحرك بالقسر الى الجانب الثاني فلا يحصل الحركتان معا وفي ذلك الحسن والاول
باطل لانه اذا تحرك بطبعه الى هذا الجانب فقد حصل في هذا الجانب واذا
تحرك بسبب القسر الى ذلك الجانب فقد حصل في ذلك الجانب فلو اجتمع
هاتان الحركتان لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في مكانين وذلك
محال والعلم بامتناعه بديهي سوا قلنا انه حصلت الحركتان طبيعيتين
او قسريتين او احداهما طبيعية والاخرى قسرية واما القسم الثاني
وهو ان يقال انه يحصل احدى الحركتين في زمان والحركة الثانية في زمان اخر
فحينئذ يلزم انقطاع الحركات الفلكية وعدم تواليها وذلك محال فهذا لا
الناس ذهبوا هذا القول على القول الاول لهذين الوجهين واما اصحاب
القول الاول فقالوا لو كان الامر على هذا التقدير لحصلت عند ذات الشمس سطح
دورة واحدة بالتمام في اليوم الواحد وانما حصل التخلف بمقدار
الشمس ولو كان الامر كذلك لوجب ان يختلف احوال الاظلال بحسب اختلاف
عند كون الشمس في اول السرطان وفي اول الجدي وحيث لم يكن الامر كذلك
علمنا فساد هذا القول واعلم ان عجايب حكمة الله في تخليق السموات
والكواكب لا تصير معلومة الا بعد معرفة الافلاك والكواكب بالتمام
ولما كان ذلك كالامر المتعذر لاجرم كانت معرفة القليل من احوال الافلاك
والكواكب كثيره بالنسبة الى العقول البشرية والله اعلم

## الفصل الخامس في اثار حكمة الله في العالم الاسفل

اعلم ان المعتبر في العالم الاسفل اما الامهات او المواليد اما المواليد
فمراتبها ستة الاول اعتبار احوال الاثار العلوية والثاني اعتبار احوال
المعادن والثالث اعتبار احوال النبات والرابع اعتبار احوال الحيوان
والخامس اعتبار [struck-through] التشريح ابدان الناس والسادس اعتبار تشريح
نفس الانسان ويشتمل على هذه الابواب الستة كتب ستة على
الاستيفا والاستقصا وسنستوفي الكلام فيها فيما في هذا الكتاب
ان قدر الله ذلك واما اعتبار احوال الامهات الاربعة فنقول
اما الارض فقد ثبت في العلوم الرياضية ان المعمور منها سدسها واما
الباقي فمغمور في الماء ثم ان هذا السدس على اربعة اقسام احدها البحار
السبعة وثانيها الجبال وثالثها المفاوز ورابعها العمرانات فاذا
قست احوال العمرانات وجدتها بالنسبة الى الاقسام الثلثة التي
كالقطرة في البحر وهو ذلك فان تلك الاقسام الثلثة كانها مخلوقة لمصالح
هذا القسم الرابع اما البحار فلان جلاء الانسان بواسطة ركوب
البحر من نقل الامتعة من بعض جوانب الارض الى الجانب الاخر واما المفاوز
فلان الاهوية تتعفن بسبب نفس الحيوانات والابخرة المنفصلة
منهم فلما كان اكثر اهوية العالم هو اهوية المفاوز الخالية لاجرم
اندفعت العفونات عن الاهوية وصلحت لمعيشة الحيوانات واما
الجبال فانه تتكون فيها البخارات وينفجر منها الاودية والعيون
وتنصب الى المواضع القابلة للعمارات فهذه الاقسام الثلثة وان كانت
اوسع واكبر الا انها مخلوقة لمصالح هذا القسم الرابع وهو العمرانات
واعلم انه كلما كان وقوف الانسان على اثار حكمة الله تعالى في العالم الاعلى
والعالم الاسفل اكثر كان اقراره بانه لا اله الا الله الحكيم الرحيم اتم

## القسم الثاني من هذه المسالة في الدلايل المستنبطة

من القران المجيد في اثبات ان اله العالم قادر مختار حكيم رحيم اعلم انا
قد بالغنا وشرحنا هذا الباب في التفسير الكبير ونحن نذكرها هنا جملا واصولا

اعلم ان الاستدلال بخلق السموات والارض على وجود الاله القادر الحكيم كثير الورود في القران وقد علمت ان الخلق عبارة عن التقدير فوجب علينا ان نبين اقسام التقدير والتدبير في اجرام السموات وجميع هذه الوجوه مبنية على تماثل الاجسام اما الوجه الاول فهو ان الاجسام الفلكية والعنصرية متساوية في تمام الماهية ولا شك ان الفلكيات مخالفة بالصفات التي باعتبارها صارت الافلاك افلاكا والعناصر عناصر واذا وجب ان يكون ذلك الاختصاص ليس لتلك الذوات ولا للوازمها فوجب ان يكون لاجل الفاعل المختار اما الوجه الثاني فهو ان كل واحد من الافلاك مخالف الاخر في الصفات والمقادير فوجب ان يكون ذلك لاجل الفاعل المختار واما الوجه الثالث فهو ان اجرام الافلاك مخالفة لاجرام الكواكب في الصفات ووجه الدلالة ما ذكرناه اما الوجه الرابع فهو ان اجرام الكواكب متساوية في الذوات ومختلفة في الصفات فيعود الدليل المذكور اما الوجه الخامس فهو ان العناصر متساوية في الجرمية مختلفة في الصفات والاحياز واما الوجه السادس فهو ان المواليد الثلثة متساوية في الجرمية ومختلفة في الصفات واما الوجه السابع فهو ان العناصر مساوية للمواليد في الجرمية ومختلفة في الصفات واما الوجه الثامن فهو ان الاجرام الفلكية مختلفة في المقادير لان بعضها اعظم من بعض مع استوائها في الذوات واما الوجه التاسع فهو اختلاف مواقع اجزائها فان الفلك المعين وقع بعض اجزائه في عمقه وداخل ثخنه وبعضها في خارج سطحه واما الوجه العاشر فهو اختلافها في كيفية الحركات فبعضها سريعة وبعضها بطيئة بل نقول هذا المعنى حاصل في الفلك الواحد لانه اذا استدار الفلك فكل نقطة تفرض في سطحه فقد استدارت ايضا اذا عرفت هذا فنقول اما قطبا الكرة فهما ساكنتان واما منطقتها فهي متحركة على اسرع الوجوه وكل نقطة هي اقرب الى المنطقة فحركتها اسرع من حركة النقطة التي هي ابعد من المنطقة واذا كانت تلك النقط غير متناهية وجب ان يقال انه لا نهاية لمراتب الحركات الواقعة في الكرة الواحدة بسبب البطوء والسرعة فحركة فلك الثوابت اذا كانت بطية جدا لا جرم الدائرة الصغيرة جدا المستديرة حول قطبها انما تتم حركتها في مدة ستة وثلثين الف سنة ومدار تلك الدائرة اصغر من مدار فلكة الجاورسة الواحدة فالكرة الواحدة اعرض فيها هذه الحركات المختلفة بسبب البطوء والسرعة وتلك النقط والاجزاء باسرها متشابهة فاختصاص كل واحد منها بحركته الخاصة وبمقداره الخاص في البطوء والسرعة لابد وان يكون بتقدير العزيز العليم النوع الثاني من الدلايل القرانية ان ابراهيم عليه السلم استدل بحصول الحيوة والموت في احياء الحيوانات فقال ربي الذي يحيي ويميت فقال السايل انا احيي واميت وتفسير هذا السوال كانه قال كيف تدعي صدور الاحياء والاماتة من الله ان ادعيت انه يفعل الاحياء والاماتة بدون واسطة الافلاك والكواكب والطبايع او بواسطة هذه الاشياء فان ادعيت الاول لم تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت الثاني فكل واحد منا يقدر على الاحياء والاماتة بواسطة حركات الافلاك والكواكب والطبايع الا ترى ان الرجل يطأ زوجته فيتولد منه حيوان بمدد الطبايع وقد يقتل الانسان حيوانا اخر بالالات والادوات فالاحياء والاماتة بهذا الطريق لا يدل على وجود الاله فاجاب ابراهيم صلعم فقال هب ان اله العالم خلق الموت والحيوة في هذا العالم بواسطة تحريك الافلاك وتمزيج الطبايع الا ان محرك الافلاك والطبايع هو الله تعالى لانه لا يمكن ان يقال انها متحركة لذواتها لان الذات باقية مصونة عن التغير والحركة نفس التغير والباقي لا يكون علة للمتغير ولا يجوز ان يقال ان محرك هذه الافلاك افلاك اخرى والا لزم التسلسل فثبت ان محرك هذه الافلاك هو الله تعالى فاذا كان يحيي ويميت بواسطة حركات الافلاك كان الاحياء والاماتة من الله بخلاف الواحد منا فانا

اذا احيينا و اميتنا بواسطة الطبايع لم يكن الحيوة والموت منا لانا
لا نقدر على تحريك الافلاك فظهر الفرق وهذا الجواب هو الذي قاله
ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فأت
بها من المغرب والمراد كانه قال هب انه تعالى يحيي ويميت بواسطة حركات
الشمس الا ان محرك الشمس هو الله وانت لا تقدر على تحريك الشمس فكل
فعل يفعله الله بواسطة حركة الشمس كان ذلك الاثر فعلا لله واما كل
فعل تفعله انت بواسطة حركة الشمس لم يكن ذلك الفعل فعلا لك البتة
فظهر الفرق واعلم انا فسرنا هذه المناظرة على هذا الوجه وبظهر
منها وجه التحقيق في ذكر هذه الحجة والنوع الثالث من الدلايل
القرانية انه تعالى شرع في تقرير الدلايل في سورة النحل فابتدا
فيها بذكر الافلاك فقال خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون
ثم في المرتبة الثانية ذكر الانسان فقال خلق الانسان من نطفة فاذا هو
خصيم مبين فقوله خلق الانسان من نطفة اشارة الى عجايب بدنه وقوله
فاذا هو خصيم مبين وهو اشارة الى عجايب نفسه ثم في المرتبة الثالثة
ذكر عجايب الحيوانات فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ثم ذكر عجايب
ثم في المرتبة الرابعة ذكر عجايب النبات فقال هو الذي انزل من السماء ماء
لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ينبت لكم به الزرع والزيتون
والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ان في ذلك لاية لقوم يتفكرون
فجعل مقطع هذه الاية قوله يتفكرون وذلك لانه استدل بحدوث الانواع
المختلفة من النبات على وجود الاله القادر المختار ولسايل ان يسال
فيقول لم لا يجوز ان يكون المؤثر فيه طبايع الفصول وحركات الشمس
والقمر ولما كان الدليل لا يتم الا بالجواب عن هذا السوال لا جرم كان مجال
الفكر والنظر والتامل باقيا فلهذا جعل مقطع هذه الاية قوله يتفكرون
ثم انه تعالى اجاب عن هذا السوال من وجهين الاول هب ان تغيرات
هذا العالم الاسفل مربوطة باحوال حركات الكواكب والافلاك فتلك الحركات

كيف حصلت وان كان حصولها بسبب افلاك اخرى لزم التسلسل
وان كان من الخالق الحكيم فذلك يوجب الاقرار بوجود الاله وهذا هو
المراد بقوله وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره ان في ذلك لايات لقوم يعقلون فجعل مقطع هذه الاية قوله يعقلون
والتقرير كانه قيل ان كنت عاقلا فاعلم ان التسلسل باطل فوجب انتهاء
الحركات الى حركة يكون موجدها غير متحرك وذلك هو الاله القادر المختار
ولما تم الدليل في هذا المقام لا جرم جعل مقطعه قوله ان في ذلك لايات
لقوم يعقلون والوجه الثاني من الجواب هو ان نسبة الكواكب
والطبايع الى جميع اجزاء الورقة الواحدة والحبة الواحدة واحدة ثم انا نرى
الورقة الواحدة من الورد احد وجهيها في غاية الحمرة والوجه الثاني
في غاية السواد فلو كان المؤثر موجبا بالذات لامتنع حصول هذا التفاوت
لانه تقرر في العقول ان تاثير الموجب بالذات لا يختلف وحيث حصل
التفاوت في الاثار علمنا ان المؤثر قادر مختار وهذا هو المراد من قوله
وما ذرأ لكم في الارض مختلفا الوانه افلا تذكرون كانه قيل له تذكر ما ترسخ
في عقلك من ان الموجب بالذات والطبع لا يختلف تاثيره فلما رايت
حصول هذا الاختلاف فاعرف ان المؤثر فيه ليس هو الطبايع الموجبة
بالذات بل المؤثر فيه هو الفاعل المختار فلهذا السبب جعل مقطع هذه الاية
قوله افلا تذكرون ولنكتف من هذا الجنس بهذا القدر فانه بحر واسع وقد
ذكرناه على سبيل الاستقصا في التفسير الكبير فمن اراد هذا النوع فعليه
بذلك الكتاب والله اعلم

المقالة الرابعة
في ضبط مذاهب اهل العالم في الفعل والفاعل وفيه فصول الفصل الاول
في ضبط تلك المذاهب بحسب التقسيم اعلم انا نشاهد بابصارنا هذا العالم
العنصري ونشاهد ايضا ان احوال هذا العالم تتغير عند تغير احوال الشمس
في الغروب من سمت الراس وفي القرب منه فان بسبب حركة الشمس تحدث
الفصول الاربعة وبسبب حدوثها تتغير احوال هذا العالم فهذا القدر
محسوس

وبعد هذا نرقى في العقل واعتبر احوال الاغايبة عن الحس وذلك الاعتبار
هو انه يقال هذا العالم الجسماني اما ان لا يكون له موثر او يقال له موثر موجب
بالذات او يقال له موثر فاعل بالاختيار ولا يفعل الا ما يوافق مصالح الناس
او يقال له موثر فاعل مختار ولا يبالي بمصالح الناس فهذه اقسام اربعة لا مزيد
عليها لان هذا العالم اما ان لا يكون له موثر وهو القسم الاول او يكون له موثر
وذلك الموثر اما موجب وهو القسم الثاني او مختار وذلك المختار اما ان يراعي
مصالح الخلق وهو القسم الثالث او لا يلتفت اليه وهو القسم الرابع فمذاهب اهل
العالم في معرفة الفعل والفاعل لا مزيد على هذه الاربعة اما القسم الاول
وهو قول من نفى الموثر اصلا فلا اعرف في الدنيا طائفة قالوا بهذا القول
الا القليل وهولا على فساد قولهم وقلة عددهم فانهم ثلث طوائف
الطائفة الاولى الذين قالوا هذه الافلاك والكواكب واجبة الوجود
بحسب ذواتها وبحسب صفاتها وان طبايعها المخصوصة توجب كونها
مستديرة الحركة ثم ان حركاتها المستديرة اوجبت تولد العناصر واوجبت ايضا
امتزاج بعض تلك العناصر بالبعض حتى حدثت المواليد الثلثة وهولاء هم
الدهرية الخالصة الطائفة الثانية الذين قالوا ان هذه الافلاك والعناصر
مركبة من اجزا كرية السكل صلبة لا تقبل الانفصال من الوجوه وانها متحركة
لذواتها من الازل الى الابد فاتفق لها في حركاتها المختلفة ان تصادمت على
وجه خاص فتولد هذا الفلك من تلك المصادمات ثم تولد من حركات الفلك
هذه العناصر المختلفة ثم بسبب حركات الفلك امتزجت هذه العناصر
الاربعة فحدثت المواليد الثلثة وهذا قول ذيمقراطيس من القدما
والطائفة الثالثة الذين جوزوا حدوث الحادث لا عن سبب اصلا
قالوا فعلى هذا التقدير لا يبعد ان يقال الاجسام الفلكية حادثة الا انها
حدثت لا لموثر اصلا ثم تحركت على وجه خاص لا لموثر اصلا ثم ان حركاتها
صارت اسبابا لحدوث الحوادث في هذا العالم العنصري ويحتمل ان يقال
ان هذه الحوادث الحادثة في هذا العالم العنصري حدثت ايضا لا لموثر فهذه

الاقوال الثلثة متشعبة من قول من ينكر الموثر اصلا واما القسم الثاني
وهم الذين يثبتون الموثر الموجب بالذات فهولاء هم الذين قالوا هذا العالم
جسم وكل جسم فانه ممكن لذاته بحسب ذاته وبحسب جميع اجزا ماهيته وكل
ممكن فلا بد له من موثر والموثر في جميع الاجسام يمتنع ان يكون جسمانيا قالوا
الموثر على سبيل الاختيار غير معقول بنا على الشبهات التي ذكرناها فثبت
ان ذلك الموثر موجب بالذات فهذا العالم ممكن الوجود لذاته واجب الوجود
لوجوب سببه وعلته وهذا مذهب جمهور الفلاسفة الذين هم اتباع
ارسطاطاليس فان هذا القول هو الذي اختاره هذا الرجل ونصره اصحابه
واتباعه من المتقدمين والمتاخرين ثم ههنا موضعان للبحث الموضع
الاول ان يقال المبدا الاول هل يعقل ان يكون مبدا لجميع الممكنات او يقال
انه مبدا لشي واحد ثم ذلك الشي الواحد يكون مبدا للكثرة اما القول الاول
وهو ان المبدا الاول مبدا لجميع الممكنات ابتدا فما رايت قوما من الفلاسفة
قالوا به بل اتفقوا على القول الثاني وهو انه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فهو تعالى علة للعقل الاول ثم ان العقل الاول علة لثلثة اشيا
للعقل الثاني والنفس والفلك وسائر تفصيل قولهم في هذا الباب والموضع
الثاني من البحث هو ان يقال لم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود يوثر في وجود
الاجسام تاثيرا على سبيل الايجاب الذاتي ثم انه يركبها على الصفات المختلفة
بحسب اختياره فعلى هذا التقدير انه موجب بالنسبة الى الذوات ومختار
بالنسبة الى الصفات واما القسم الثالث وهو ان يقال بالاثبات
الفاعل بالاختيار لهذا العالم ويعترف بانه لا يفعل الا ما يوافق مصالح الخلق
وهولاء هم الذين اطبقوا على ان اله العالم يجب ان يكون عادلا ناظرا
لعباده رحيما بهم محسنا اليهم وانه تعالى لا يريد الاضرار والايلام ثم ان
هولا لما قرروا هذا المذهب نظروا في هذا العالم فراوا انواع الافات والالام
والاسقام والحرق والغرق والموت والفقر والزمانة والعمى والجنون
فعند هذا ارادوا ان يجمعوا بين ما اعتقدوه من كون الاله منزها عن
الايلام والاضرار

والقسوة وسوء ما شاهدوه من حصول هذه الآفات والمحن فلهذا السبب
اضطربت العقول واختلفت الأقوال وضبط تلك المذاهب أن يقال من
الناس من قال إن هذه الآلام والآفات لم تحصل بخلق الله تعالى ومنهم من قال
إنها حصلت بخلق الله أما الأولون فهم فرقتان منهم من أثبت للعالم إلهين
أحدهما الإله المحسن الرحيم والثاني الإله الشرير المؤذي الضار وهم الثنوية
ومنهم من لم يقل بذلك بل قال النفس قديمة والهيولى قديمة واتفق للنفس التفات
إلى الهيولى فعشقتها فحصل التركيب الذي يوجب الآلام فإن الإله أوقع ذلك ٥
التركيب على الوجه الأصلح فكل ما حصل في العالم من الشرور والآفات
فذاك بسبب أن الهيولى لا تقبل الصلاح وكل ما حصل من الرحمة والخير
فذاك بسبب إحسان الله ورحمته وأما الذين قالوا إن هذه الآلام
حصلت بخلق الله تعالى فهم فرق منهم من قال إن هذه الآلام حسن خلقها
من الله تعالى لأن هذه الأرواح كانت في أجساد أخرى فأذنبت وعصت فالله تعالى
نقلها من تلك الأبدان إلى هذه الأبدان وأوصل إليها أنواع العذاب مجازاة
لها على ذنوبها السابقة وهم أهل التناسخ ومنهم من قال إنها حسنت
لأجل أعواض يوصلها الله إليهم في الدار الآخرة وهم المعتزلة ثم هؤلاء منهم
من اكتفى في حسن الآلام بالعوض ومنهم من قال لا بد فيها من العوض ومن الاعتبار
أما العوض فيوجب خروج هذه المضار عن أن تكون ظلما وأما الاعتبار
فيوجب خروجها ~~عن أن تكون خروجها~~ عن أن تكون عبثا وهذا قول المحققين
منهم وأما القسم الرابع وهم الذين قالوا إن العالم فاعل مختار وزعموا
أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأنه لا يلتفت إلى مصالح المكلفين ولا إلى مفاسدهم
فهؤلاء هم المجبرة وهم فرق منهم من فرّع على هذه القاعدة إنكار التكليف
وبعثة الأنبياء والرسل وأنكر الوعد والوعيد والحشر والنشر والقيامة
وأما أرباب الملل والأديان من المجبرة فقد أقروا بالنبوة والتكليف
فقد حصل لنا من هذا التقسيم في الفعل والفاعل أنواع من المقالات
فالأول قول الدهرية القائلين بوجوب السموات في ذواتها وفي صفاتها

والقول الثاني قول ديمقراطيس الذي قال أصل العالم أجزاء كروية صلبة متحركة
لذواتها والقول الثالث قول من يقول إنه يمتنع في العقل حدوث الحوادث
لا لمؤثر أصلا والقول الرابع قول من أثبت لهذا العالم مؤثرا موجبا بالذات
وزعم أن الصادر الأول منه يجب أن يكون واحدا فقط والقول الخامس قول
من يقول مؤثر العالم موجب بالذات إلا أنه علة لجميع الممكنات دفعة واحدة
على الترتيب المكون فيها والقول السادس قول من يقول إله العالم فاعل مختار
إلا أنه يثبت للعالم إلهين أحدهما خيّر والآخر شرير والقول السابع قول
من يقول بحدوث العالم لتعلق النفس بالهيولى والقول الثامن قول من
يقول إله العالم إنما خلق هذه الآلام عقوبة للخلق على الذنوب السابقة
والقول التاسع قول من يقول هذه الآلام إنما حسنت من الله للأعواض
التي يوصلها الله تعالى إلى الخلق في الدار الآخرة القول العاشر قول من يثبت
الإله القادر المختار وينكر التكليف والبعثة والقول الحادي عشر
قول المجبرة الذين يثبتون التكليف والثواب والعقاب والقول الثاني عشر
قول أهل الحيرة والدهشة عدم القطع بشيء من المذاهب والتوقف في كلها
فهذا ضبط مذاهب الخلق في هذا الباب ويجوز أن يزداد تشعب كل قسم من
هذه الأقسام إلى ما فيه من الشبهات وإلى ما عليه من السؤالات والإشكالات
ومن الله التوفيق والرحمة والعونة الفصل الثاني في الرد على الدهرية
أما القائلون منهم بأن الأفلاك واجبة الوجود لذواتها وأنها فاعلة في
الإلهيين أبطلوا قولهم بطريق والمتكلمين أبطلوا بطريق آخر أما الفلاسفة
الإلهيون فقد أبطلوا هذا المذهب من وجوه الأول قالوا ثبت بالدليل
أنه يمتنع وجود شيئين يكون كل واحد منهما واجب الوجود لذاته والأجسام
فيها كثرة فيمتنع كونها واجبة الوجود الثاني أن هذه الأجسام وجودها
مغاير لماهياتها وكل ما وجوده مغاير لماهيته فإنه يكون ممكنا لذاته لا واجبا
لذاته على ما قررنا هذا الدليل في بيان أن وجوده تعالى لا يجوز أن يكون غير ماهيته
الثالث أن كل متحيز منقسم وكل منقسم فإنه محتاج إلى جزئه الذي هو غيره

فكل متحيز يحتاج الى غيره فيكون ممكنا الرابع ان كل جسم فهو مركب من الهيولى
والصورة وكل مركب ممكن وقد دللنا ايضا على انه لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة
واجبة لذاتها الخامس ان كل جسم فانه لا ينفك عن وضع معين وعن شكل
معين والمقتضي لذلك الوضع والشكل ليس هو ذاته بل غيره وكل ما كان كذلك فهو
ممكن لذاته فهذه الوجوه الخمسة هي التي عليها تعويل الفلاسفة في بيان ان
كل جسم فهو ممكن لذاته واما المتكلمون فقالوا دللنا على ان كل جسم محدث
وكل محدث فهو ممكن لذاته واما المذهب الثاني وهو قول من قال ان الاجرام واجبة
الوجود لذواتها وهي متحركة لذواتها وانها تحصل من حركاتها المضطربة هذه الافلاك
ثم علم ان الفلاسفة ابطلوا هذا المذهب من وجوه الاول ما بينوا ان الجسم
لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا لذاته
واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الجسم غير متغير والحركة عبارة عن نفس التغير
والثابت لا يكون علة للمتغير والثاني ان الاجسام متساوية في الجسمية فلو كانت
الجسمية علة للحركة لوجب ان يكون كل جسم متحركا بالذات والثالث ان الجسمية
لما كانت علة للحركة وجب ان يكون حركات جميع الاجسام الى حيز واحد
فيلزم اجتماع جميع الاجسام الكثيرة في الحيز الواحد والرابع ان الجسم قابل
للحركة فيمتنع ان يكون مؤثرا فيها لان الواحد بالنسبة الى الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا معا الخامس ان حركة الجسم موقوفة على حركة كل واحد من اجزائه
وما كان موقوفا على الغير لا يكون واجبا بالذات فهذه هي الوجوه التي عولوا
عليها في بيان ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا لذاته الوجه الثالث في ابطال
هذا المذهب ان هذه الافلاك مع كونها موصوفة باكمل الصفات واحسن
النعوت اللائقة بالاجسام يبعد في العقل حدوثها ووقوعها على سبيل الاتفاق
واما المتكلمون فقد ابطلوا هذا القول ايضا بالدلالة على حدوث الاجسام
واما المذهب الثالث وهو قول من يقول الحوادث تحدث لا لمؤثر فالكلام
المستقصى فيه قد تقدم في مسئلة اثبات واجب الوجود لذاته وايضا فكل ما كان
اتفاقيا فانه لا يكون دائما ولا اكثريا ونحن نشاهد احوال العالم الاعلى والعالم الاسفل

واقعة على ترتيب لا يزول ونظم غير متغير فيمتنع وقوعها على سبيل الاتفاق
فهذا هو الاشارة الى معاقد الدلائل في ابطال اقوال الطوائف الدهرية
وبالله التوفيق الفصل الثالث في الكلام على القائلين بالموجب
اما الوجوه المذكورة في ان الحق هو القادر المختار لا الموجب بالذات
فقد تقدم ذكرها مع شبهات القائلين بالموجب والغاية في الاعادة ثم ان
القائلين بالموجب الذين يقولون انه يمتنع ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد
فقد احتجوا بوجوه الاول ان مفهوم كونه مصدرا للالف مغاير لمفهوم
كونه مصدرا للباء فهذان المفهومان ان كانا داخلين في تقوم ماهية العلة
لزم كونها مركبة وذلك محال وان كانا خارجين عن تقوم الماهية كانا
لاحقين للماهية فكانا مفتقرين اليها فكانا ممكنين ومعلولين لتلك الماهية فيعود
البحث المذكور في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحدهما غير المفهوم من
كونها علة للثاني ويلزم التسلسل وان كان احدهما داخلا في الماهية والاخر
خارجا عنها لزم تركب تلك الماهية ولزم كون المعلول واحدا اما تركب
تلك الماهية فهو ان كل ما له جزء فهو مركب واما كون المعلول واحدا
فلان الداخل في الماهية لا يكون معلولا لها لان الداخل في الماهية متقدم
عليها بالرتبة والمعلول متاخر والمتقدم غير المتاخر الحجة الثانية
لو صدر عنه الالف وصدر عنه الباء ايضا والباء ليس يعني الالف فحيث صدق
انه من الاعتبار الذي صدر عنه الباء لم يصدر عنه الالف لانه بذلك الاعتبار
صدر عنه الباء مع ان الباء ليس بالالف فيلزم ان يقال انه باعتبار الواحد
صدر عنه الالف ولم يصدر عنه الالف وذلك محال الحجة الثالثة انا
لما علمنا ان طبيعة الماء توجب التبريد وان طبيعة النار توجب التسخين
لا جرم استدللنا باختلاف هذين الاثرين على ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة
النار فدل اختلاف الاثار على اختلاف طبائع المؤثرات فاذا دل على اتحادها
كان ذلك الحجة الرابعة ان العلة لا بد وان يكون بينها وبين المعلول مشابهة ما
ومناسبة فان العلم لا يكون علة للمتحركية والحركة لا يكون علة للعالمية
لانه ليس بين العلم وبين المتحركية مناسبة اما العلم فانه يوجب العالمية

فانه حصل بينهما مناسبة ومشابهة اذ ليست هذه بقول لو اقتضت العلة
الواحدة معلولين مختلفين لزم كون تلك العلة الواحدة متشابهة بالوجه
الواحد لشيئين مختلفين والمشابه للمختلفين مختلف فيلزم كون ذلك الواحد
مخالفا لنفسه وذلك محال الحجة الخامسة ان الموجب الواحد اذا اقتضى
غير ايجاب المعلول الواحد لم يكن بان يوجب عددا اولى من ان يوجب
عددا اخر فيلزم ان يوجب تلك العلة الواحدة معلولات لا نهاية لها
وذلك محال فهذه جملة دلايل القايلين بان العلة الواحدة لا توجب الا
معلولا واحدا واعلم ان الحجة الاولى منقوضة بصور كثيرة فالنقض الاول
ان النقطة التي هي مركز الدايرة محاذية لجميع النقط المفترضة في الدايرة
فمعقول المفهوم من كون ذلك المركز محاذيا لهذه النقطة المفترضة في الدايرة
غير المفهوم من كون ذلك المركز محاذيا للنقطة الاخرى فهذان المفهومان
ان كانا مفهومين لماهية النقطة لزم كونها مركبة وان كانا خارجين كانا لاحقين
وممكنين ومعلولين فيعود البحث في ان المفهوم من كون تلك النقطة مصدرا
لاحدهما غير المفهوم من كونها مصدرا للثاني ونعيد الكلام بتمامه النقض
الثاني ان الوحدة اذا انضم اليها وحدة صارت مبدا لهذا الاثنين واذا انضم اليها
وحدة اخرى صارت مبدا للاثنين الثاني فمعقول مفهوم كونها مبدا لهذا الاثنين
غير مفهوم كونها مبدا للاثنين الثاني ويعود التقسيم بتمامه فيه فيلزم كون
الوحدة منقسمة مركبة النقض الثالث لا شك ان كل ماهية بسيطة مثلا
فانه يسلب كل ما سواها عنها فالمفهوم من كونها بحيث يسلب عنها الالف
مغاير للمفهوم من كونها بحيث يسلب عنها البا ويعود التقسيم المذكور فيه فيلزم
ان لا يسلب عن الواحد الا الواحد وانه باطل النقض الرابع المفهوم
من كون الهيولى قابلة لهذه مغاير للمفهوم من كونها قابلة للصورة الثانية
ويعود التقسيم بتمامه فيه فيلزم ان يقال الهيولى لا تقبل الا صورة واحدة
النقض الخامس انا نشاهد ان الجسم الواحد قد يكون ساكنا ثم يزول عنه
السكون ويحدث فيه الحركة وكذا القول في تبدل السواد بالبياض والظلمة
بالنور والحموضة بالحلاوة فمعقول المفهوم من كونه قابلا للحركة غير المفهوم

من كونه قابلا للسكون فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في الماهية
او خارجين عنها او احدهما داخل والاخر خارج ونسوق التقسيم الى اخره
فيلزم ان يقال الجسم الواحد لا يقبل الا عرضا واحدا وهو محال النقض
السادس ان العلة التي توجب معلولا واحدا فقط فمعقول المفهوم من ذات
تلك العلة غير المفهوم من كونها موجبة لذلك المعلول بدليل انه يصح تعقل
كل واحد منهما مع الذهول عن الاخر فيلزم ان يكون كونها موجبة لذلك المعلول
مغايرا لذات العلة ثم ان كونها موجبة لذلك المعلول صفة من صفات تلك
الذات ولاحق من لواحقها فيكون ممكنا وموجبه هو تلك الذات فيلزم
التسلسل فثبت ان الالزام الذي ذكرتموه على تقدير كون العلة الواحدة
موجبة لمعلولين فهو بعينه قايم فيما اذا لم يوجب الا معلولا واحدا
واذا كان المحذور المذكور قايما على كلي التقديرين امتنع الاستدلال به على
ابطال احد التقديرين النقض السابع المفهوم من كون السواد سوادا
غير المفهوم من كونه حالا في ذلك المحل فوجب ان يكون حلوله في المحل زايدا
عليه وذلك الزايد ايضا حال فيه فيلزم التسلسل النقض الثامن
المفهوم من كون السواد سوادا مغاير للمفهوم من كونه حادثا في هذا الوقت
فوجب ان يكون حدوثه في هذا الوقت زايدا عليه ثم ذلك الزايد ايضا
حادث في ذلك الوقت فيلزم التسلسل النقض التاسع العلة اذا
اوجبت معلولا وذلك المعلول اوجب معلولا ثانيا وهكذا الى اخر المراتب
فمعقول العلة الاولى يصدق عليها انها علة للمعلول الاول وانها علة لعلة
المعلول الثاني وهكذا الى اخر المراتب والاشكال في هذه اللواحق الكثيرة اللاحقة
لذات العلة الاولى فمعقول المفهوم من كونها علة للالف مغاير للمفهوم من
كونها علة لعلة البا ومن كونها علة لعلة علة الجيم فهذه المفهومات المتغايرة
اما ان يكون مقومة او خارجة ويعود التقسيم الى اخره النقض العاشر المفهوم
من قولنا انه تعالى موجود مع العقل الاول مغاير للمفهوم من قولنا انه موجود
مع العقل الثاني ومع الفلك الاول ومع الفلك الثاني وهكذا الكلام في كونه

٢٧٢

والصور
تعالى موجودا مع كل واحد من العقول والنفوس والافلاك والاعراض .
ثم نذكر ذلك التقسيم الى اخره او نقول انه تعالى قبل كل واحد من هذه العقول
والافلاك اما بالعلية او بالرتبة ولا شك ان المفهوم من كونه قبل هذا مغاير
للمفهوم من كونه مبدا لكن ثبت ان الاعتبار الذي ذكروه لو صح لزم كون البسايط
باسرها مركبة ولزم كون البارى تعالى مركبا ولزم نفي التاثير والموثر على الاطلاق
ولما كانت هذه الاشيا باطلة علمنا ان ما ذكروه باطل والله اعلم والجواب
عن الحجة الثانية ان نقول العلة الواحدة اذا صدر عنها الالف وصدر عنها البا
ولا شك ان البا غير الالف فها هنا يصدق ان يقال انه صدر عنه الالف وصدر
عنه ما ليس بالالف ولا يلزم ان يقال صدر عنه الالف ولم يصدر عنه الالف
لانه فرق بين ان يقال صدر عنه ما ليس بالف وبين ان يقال لم يصدر عنه الالف
الا ترى انهم قالوا فرق بين قولنا بالامكان ليس وبين قولنا ليس بالامكان
وفرق بين قولنا بالضرورة ليس وبين قولنا ليس بالضرورة فكذا ها هنا فرق
بين قولنا لم يصدر عنه الالف وبين قولنا صدر عنه ما ليس بالالف والدليل القاطع
على هذا الفرق انه لولاه لوجب ان لا يقبل الجسم الواحد الا صفة واحدة
لانه لو قبل صفتين مختلفتين لزم ان يصدق عليه انه قبل تلك الصفة وانه
ما قبلها وذلك باطل فكذا ما قالوه وصح ما قالوه لزم ان لا يحصل الذات الواحدة الا وقتا
واحدا لانه لو حصل في هذا الوقت وحصل ايضا في الوقت الثاني لوجب
ان يصدق عليه انه حصل في هذا الوقت وانه لم يحصل في هذا الوقت ولما كان ذلك
باطلا فكذا ما قالوه والجواب عن الحجة الثالثة انه لما حصلت الطبيعة
النارية ولم يوجد التبريد وحصلت الطبيعة المائية ولم يوجد التسخين استند الينا
تخلف هذا الاثر عن ذلك الموثر على اختلاف ماهية المؤثرين فاما لو لم يوجد
هذا التخلف فلا نسلم ان مجرد اختلاف الاثر يدل على تغاير المؤثر وهو النزاع
الا فيه والجواب عن الحجة الرابعة ان العلة يمتنع كونها مساوية للمعلول
في الماهية لانه ثبت في العقل ان المتماثلات في تمام الماهية يجب استواؤها
في جميع اللوازم فلو كانت العلة مماثلة للمعلول في تمام الماهية لم يكن احدهما بالعلية
والاخر بالمعلولية اولى من العكس فثبت ان قول من يقول العلة مماثلة
للمعلول قول باطل والجواب عن الحجة الخامسة انا نتكلم على التقدير
ان قول القائل انه ليس عددا اولى من عدد ان اراد به عدم الاولوية في نفس
الامر فهذا ممنوع وان اراد به عدم الاولوية في الذهن والخاطر فهذا لا يفيد ٥
الا التوقف وعدم الجزم والله اعلم الفصل الرابع في ان الصادر
الاول عن الله ما هو على قول من يقول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قالوا
ثبت انه تعالى فرد منزه عن جميع جهات الكثرة وثبت ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فوجب القطع بان الصادر الاول عن الله تعالى شي واحد
فنقول ثبت ان كل ممكن فهو اما جوهر واما عرض فذلك الصادر الاول
اما جوهر واما عرض ولا يجوز ان يكون عرضا لان العرض محتاج الى الجوهر
ومتاخر بالرتبة عن الجوهر فلو كان الصادر الاول عرضا لكان علة للجوهر
فيلزم منه ان يكون العرض سابقا على الجوهر مع ان الجوهر كان سابقا على العرض
الدور وهو محال فثبت ان الصادر الاول جوهر فنقول ذلك الجوهر اما ان
يكون جسما او يكون جزا من اجزا ماهية الجسم او لا جسما ولا جزا من اجزا ماهية
الجسم والاول باطل لان الجسم مركب من الهيولى والصورة فتكوين الجسم
لا يمكن الا بعد تقدم تكوين اجزايه واذا كان كذلك امتنع ان يكون الصادر الاول
جسما ولا جايز ان يكون الصادر الاول جزا من اجزا ماهية الجسم لان ذلك
الجز اما الهيولى او الصورة لا جايز ان يكون الصادر الاول هو الهيولى لان
الصادر الاول يكون علة لما بعده فلو كان الصادر الاول هو الهيولى لزم كون
الهيولى علة موثرة موجدة لساير الاشيا لكن الهيولى موجبة قابلة فيلزم ان يكون
الشي الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال ولان الهيوليات متساوية فلو فرضنا
هيولى تكون علة لهذه المعلولات لكان كل هيولى كذلك ومعلوم انه باطل
ولا جايز ان يكون الصادر الاول صورة وذلك لانه لو كان الامر كذلك لكانت الصورة
علة لوجود الهيولى فتكون بتاثيرها في وجود الهيولى ليس مشتركة من الهيولى والا لزم
تقدم الشي على نفسه وهو محال فعلى هذا الصورة غنية في تاثيرها عن المادة وكل
ما كان غنيا في تاثيره عن المادة كان غنيا في وجوده

٢٧٢

الاول

عن المادة فيلزم ان لا تكون الصورة صورة هذا خلف وبعث ان الصادر
ليس بجسم ولا جزء من اجزاء اقوام الجسم فنقول يجب ان يكون جوهرا مجردا
ثم نقول الجوهر المجرد اما ان يتوقف صدور الاثار عنه على الجسمانية
او لا يتوقف والاول هو النفس والثاني هو العقل فنقول لا جايز ان يكون
الصادر الاول نفسا وذلك لان الصادر الاول علة لجميع الاجسام فكونه
علة لجميع الاجسام يمتنع ان يكون موقوفا على حصول آلة جسمانية والا لزم
تقدم الشي على نفسه وهو محال واذا بطل هذا بطل كون الصادر الاول نفسا
واذا بطل هذا ثبت ان الصادر الاول عقل مجرد وهو المسمى في لسان الشرع
بالروح الاعظم حيث قال سبحانه يوم يقوم الروح والملائكة صفا وحيث جاء في الخبر
اول ما خلق الله العقل هذا تلخيص كلام القوم على احسن الوجوه والاعتراض
على هذا الكلام من وجوه الاول انكم انما ابطلتم كون المعلول الاول جسما
بالبنا على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وسنبين ان كلام القوم في تقرير
هذا الاصل في غاية الضعف وحينئذ يبطل هذا الكلام ثم نقول الاولى
ان يقال الدليل على ان المعلول الاول ليس هو الجسم ان كل جسم فانه يقبل القسمة
الوهمية وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية فانه لا بد وان يكون في نفسه مولفا
من الاجزا والابعاض فان القسمة ليست عبارة عن احداث الاثنينية والتعدد
بل القسمة عبارة عن تفريق المجتمع واذا ثبت هذا فنقول ان قلنا انه تعالى
علة لجميع تلك الاجزا فقد صدر عن الواحد اكثر من الواحد وهو محال وان قلنا
انه تعالى علة لجزء واحد منها ثم ذلك الجزء علة للجزء الثاني الى اخر الاجزا فههنا
يلزم منه محالان الاول انه يلزم في جميع درجات العالم ان يكون كل واحد
منها بالنسبة الى الاجزا اما ان يكون علة له او معلولا له وهو باطل والثاني
وهو ان الاجزا متماثلة في تمام الماهية فيمتنع كون بعضها علة للبعض
فبهذا الطريق ثبت ان المعلول الاول يمتنع ان يكون جسما وهذا الدليل جيد
الا انه لا يلايم اصول الفلاسفة السوال الثاني سلمنا ان المعلول الاول
ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون هو الهيولى اما قوله يلزم ان يكون الشي الواحد
قابلا وفاعلا معا
وهو

وهو محال فنقول لا نسلم ان هذا محال فان الدليل الذي تعولون عليه في
ابطال هذه القاعدة هو قولكم لو كان الشي الواحد قابلا وفاعلا معا لزم
ان يصدر عن الشي الواحد اثران الفعل والقبول وهو محال الا ان هذا الكلام مبني
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سلف ابطاله سلمنا ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد فلم قلتم ان القبول لاثر والدليل عليه انه لو كان القبول
اثرا لكان القابل موثرا فحينئذ يصدق ان القابل فاعل وهو عندكم محال
سلمنا ما ذكرتم من الدليل الا انه منقوض على اصولكم بصور الاول انه تعالى
عالم بجميع المعلومات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في ذات العالم
فصور المعلومات مرتسمة في ذات الله تعالى وذاته قابلة لتلك الصور
والموثر فيها هو ذاته فالشي الواحد قابل وفاعل معا وذلك يبطل
هذا الكلام والثاني ان كون الموثر موثرا في الاثر صفة مغايرة لذات الموثر
لان ذات الموثر جوهر قايم بالنفس والمفهوم من كونه موثرا في الغير
حالة نسبية اضافية فاحدهما مغاير للاخر فهذه الموثرية صفة زائدة
على الذات وهي قايمة بتلك الذات والموجب لتلك الموثرية هو تلك الذات
فالشي الواحد بالنسبة الى تلك الموثرية فاعلة لها وقابلة لها والثالث
ان واجب الوجود من حيث انه هو هو ذات متعينة متشخصة وماهية وجوب
الوجود مغايرة لذلك التعين والا لكان كل من عرف الذات الواجبة لذاتها
عرف انها ليست الا ذلك المتعين فوجب ان لا يحتاج في العلم بان واجب
الوجود واحد الى دليل منفصل ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان المفهوم من كونه واجب
الوجود لذاته غير المفهوم من ذلك التعين ومن ذلك التشخص اذا ثبت هذا
فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك التعين مقتضيا لوجوب الوجود بالذات
لما ثبت ان واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون واجب الوجود لغيره
فلم يبق الا ان يقال المفهوم من كونه واجب الوجود لذاته هو الذي
اوجب ذلك التعين فعلى هذا الموثر في حصول ذلك التعين والقابل
له شي واحد الرابع ان الثلاثة توجب الفردية والاربعة توجب الزوجية

١٢

والدليل عليه انه لو كان الموجب لهذه الفردية والزوجية شيئا اخر
لكان عند ارتفاع ذلك الشيء وجب ان لا يبقى الثلثة فردا ولا الاربعة
زوجا وانه محال فثبت ان الموجب للفردية هو كون الثلثة ثلثة
والموجب للزوجية هو كون الاربعة اربعة ثم ان الموصوف بهذه
الفردية هو الثلثة وبهذه الزوجية هو الاربعة فالشيء الواحد قابل
وفاعل معا وهو المطلوب الخامس ان الهيولى قابلة للصورة فاما ان
يكون كونها قابلة للصورة عين تلك الذات او امرا زائدا عليه والاول
باطل لان ذات القابل جوهر قائم بالنفس والقابلية صفة نسبية فوجب
التغاير واذا ثبت التغاير فمعقول القبول لا يجوز ان يكون عدميا لانه
نقيض اللاقبول وهو عدم ونقيض العدم وجود فثبت ان القبول صفة
موجودة مغايرة لتلك الذات فمعقول المقتضي لهذه الصفة اما تلك الذات
او غيرها والثاني محال لانه لو كان حصول تلك القابلية لاجل سبب منفصل
لوجب كون تلك الذات قابلة لتلك القابلية فيكون كل قابلية مسبوقة
بقابلية اخرى الى غير النهاية وهو محال فثبت ان المقتضي لتلك القابلية
هو تلك الذات والموصوف بها ايضا تلك الذات فالذات الواحدة
قابلة وفاعلة معا وهو المطلوب السادس ان القوة الحافظة
التي تحفظ مثل المحسوسات ورسومها واشباحها هل قبلت تلك
الرسوم والاشباح ام لا فان لم تقبلها فكيف تحفظها وان قبلتها فتلك
القوة قابلة لتلك الصور وحافظة لها والقبول غير الحفظ فيكون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا السابع ان القوة المفكرة التي
تتصرف في الصور المدركة والمعاني المدركة بالتحليل والتركيب لا شك
انها فاعلة لذلك التركيب ولذلك التحليل فهذه القوة المتصرفة الفاعلة
هل ادركت تلك الماهية او ما ادركتها فان كان الاول وهو انها ادركتها
فالادراك عبارة عن قبول العلم بها فتلك القوة من حيث انها قبلت
تلك العلوم قابلة ومن حيث انها تصرفت فيها بالتحليل والتركيب فاعلة

وان كان الثاني وهو انها ما ادركتها فالذي لا يكون مدركا كيف يعقل
ان يقع التصرف فيه بالتحليل والتركيب الثامن هو ان القوة التي
تحكم بايجاب المحمول على الموضوع او بسلبه عنه لا شك انها فاعلة
هذا الحكم فنقول هذه القوة الحاكمة هل ادركت ماهية الموضوع وماهية
المحمول ام لا فان ادركت فهل قبلت هاتين الصورتين ام استندت
احداهما الى الاخرى فالقوة الواحدة قابلة لتلك الصورتين وفاعلة لاجل
ذلك الحكم وان قلنا ان ذلك المصدق ما حضر عنده ماهية الموضوع
وماهية المحمول كان هذا تصديقا بدون التصور وانه محال التاسع
ان عندكم العقل الاول علة للعقل الثاني فمعلول العقل الاول ممكن
لذاته فيكون قابلا للوجود من العلة الاولى ثم انه مؤثر في وجود المعلول
الثاني فهو فاعل فالشيء الواحد قابل وفاعل معا العاشر قد دللنا
على ان الفاعلية صفة مغايرة للمفعول وهي قائمة بذات الفاعل فتلك
الذات مؤثرة في حصول تلك الفاعلية وقابلة لها فالفاعل قابل
ودللنا على ان القابلية صفة قائمة بذات القابل والمؤثر في حصولها
تلك الذات فالقابل فاعل فعلى كلا التقديرين الشيء الواحد قابل وفاعل معا
الحادي عشر ان بعض الماهيات لازمة للبعض فذلك اللزوم
مغاير لذات الملزوم ولذات اللازم ثم المؤثر في ذلك الاستلزام هو تلك
الذات والموصوف به ايضا تلك الذات فقد عاد الحديث الى ان الواحد
قابل وفاعل معا الثاني عشر لا نزاع ان في الممكنات ما يكون علة
لغيره مثل ان العفونة توجب الحمى والسبب ممكن فيكون قابلا للوجود
من غيره وهو علة لغيره فيكون فاعلا لغيره فالشيء الواحد قابل وفاعل
معا فهذه اثنا عشر وجها يدل على فساد قولهم ان الشيء الواحد يمتنع
ان يكون قابلا وفاعلا معا والله اعلم قوله ثانيا الهيوليات
متساوية فوجب ان تتشابه الاثار فنقول هذا من العجائب لانكم انتم الذين
قلتم ان هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الاخر فكيف تركتم
هذا المذهب في هذا المقام والله اعلم

السؤال الثالث لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الصورة قوله ان على هذا التقدير يكون الصورة علة لوجود الهيولى وحينئذ لا يكون تاثيرها في وجود الهيولى بشركة من الهيولى فيكون الصورة في فعلها غنية عن الهيولى وكلما كان غنيا في فعله عن الهيولى كان غنيا في ذاته عن الهيولى فيكون هذا الكلام باطل وذلك لان هذه الصورة هل لها تاثير في تقويم الهيولى او لا يكون فان لم يكن لها تاثير في تقويم الهيولى فحينئذ لا يبقى فرق بين العرض وبين الصورة فلا يكون الصورة شيئا مغايرا للعرض وان كان لها تاثير في تقويم الهيولى فتاثيرها في تقويم الهيولى ان كان بشركة من الهيولى لزم تقدم الهيولى على نفسها لان شرط التاثير متقدم بالرتبة على الاثر فثبت ان تاثير الصورة في تقويم هيولاها ليس بشركة [illegible] من تلك الهيولى ثم ان هذا الاعتراض وارد في كون تلك الصورة صورة هيولانية فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك وايضا ان المتكلمين لما قالوا الصورة لما كانت حالة في الهيولى كانت مفتقرة الى الهيولى افتقار الحال الى المحل فلو كانت علة لتقويم الهيولى لزم افتقار الهيولى اليها فيلزم الدور وهو محال فهذا ايدل على ان القول بالصورة محال ثم انا تكلفنا جوابا عن هذا الكلام فقلنا لم لا يجوز ان يقال ان الصورة توجب وجود الهيولى ثم ان الهيولى لا تؤثر في ذات الصورة بل تؤثر في جعل تلك الصورة حالة فيها وعلى هذا التقدير فالدور ساقط او يقال لم لا يجوز ان يقال الصورة توجب الهيولى ثم انها توجب لنفسها كونها حالة في تلك الهيولى اذا عرفت هذا ثم فنقول لم لا يجوز ان يقال الصادر الاول صورة جسمانية ويكون الحال واقعا على هذا الوجه السؤال الرابع لم لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفسا قوله لان النفس هو الذي لا يؤثر في الاثر الا بالالات الجسمانية قلنا هذا الكلام خطا لان تاثيرها في تلك الالات الجسمانية ان كان بالة جسمانية اخرى لزم التسلسل او يلزم تقدم الشي على نفسه وهو محال وان كان تاثيرها في تلك الالات لا بواسطة الة اخرى مع ان هذا الاعتراض في كونها نفسا فلم لا يجوز ان يكون الحال في [تاثير] كذلك السؤال الخامس

الامور

ان ما ذكرتم على ان الصادر الاول ليس الا ذلك العقل الواحد الا ان هاهنا ما يمنع منه وذلك من وجهين الاول انه مر هنا ان الجوهر جنس واحد انواعه العقل فعلى هذا العقل الاول داخل تحت الجنس وكلما كان داخلا تحت الجنس فماهيته مركبة من الجنس والفصل فالعقل الاول ماهيته مركبة فاذا جعلناه معلولا لذات الله تعالى فقد صدر عن الله اكثر من الواحد الثاني انه يقتضي ان يقال انه تعالى غير قادر الا على تكوين الاثر الواحد فيكون ذاته واجب الوجود في التكوين والتاثير اخلا بوديته جميع الموثرات الحقيقية ومعلوم ان ذلك باطل والله اعلم

الفصل الخامس في شرح مذهب هولا الفلاسفة في ان الصادر الاول كيف يصدر عنه الكثرة الحاصلة في الممكنات

اعلم انا نعبر عن كلام القوم بالوجه الاحسن فنقول الصادر الاول اما ان يقال انه لا يصدر عنه ايضا الا الواحد فيكون الكلام في الثاني كما في الاول فيلزم ان لا يوجد موجودان في الممكنات الا ويكون احدهما علة للثاني ومعلوم ان ذلك باطل فان هذه الحبة من الحنطة ليست علة لتلك الحبة الاخرى ولا معلولة لها فاذن وجب الاعتراف بانه لا بد وان يصدر عن المعلول الاول اكثر من الواحد وكل ما صدر عنه اكثر من الواحد ففيه كثرة فيجب انه حصل في ذات المعلول الاول كثرة فتلك الكثرة ان كانت واجبة لذاتها كان واجب الوجود اكثر من واحد وان كانت ممكنة فهي صادرة عن واجب الوجود فالواحد قد صدر عنه اكثر من الواحد وهو محال فليس الا ان يقال ان هذه الممكنة لها من ذاتها الامكان ولها من علتها الوجوب فاذا انضم ماله من ذاته الى ماله من غيره حصلت كثرة يمكن جعلها مبدا للمعلولات الكثيرة اذا عرفت هذا فنقول الاول حصل له الامكان لذاته والوجوب من غيره والشي ما لم يجب لم يوجد فقد حصل هاهنا امور ثلثة الامكان والوجود والوجوب بالغير فوجب جعل هذه الاعتبارات الثلثة علل الموجودات ثلثة ويجب جعل الاشرف علة للاشرف والاخس علة للاخس فالامكان علة لهيولى الفلك الاقصى وبهذا الطريق فانه صدر عن كل عقل عقل وفلك

الوجود

حتى ينتهي الى العقل الاخير الذي هو العقل الفعال واعلم ان الشيخ الرئيس
قد ادرج في اثناء هذا الكلام نوعا آخر من التقرير فيقول ان العقل الاول يعقل
ماهيته بنفسه ويعقل وجوده لنفسه ويعقل وجوبه بالاول فيعقل الاول
فيجعل عقله لماهيته لنفسه علة لهيولى الفلك الاقصى ويجعل عقله
لوجوده لنفسه علة لصورة الفلك الاقصى ويجعل عقله لوجوبه بالاول
علة لنفس الفلك الاقصى ويجعل عقله بالاول علة لعقل الفلك الاقصى
لما ثبت انه يجب جعل الاشرف علة للاشرف وهذا تفصيل احوال القوم
في هذا الباب والاعتراض عليه من وجوه الاول انا
نقلنا عن القائلين بالفاعل المختار انهم قالوا لو كان موجبا لكان معلوله
اما ان يكون واحدا واما ان يكون اكثر من واحد والقسمان باطلان فبطل
القول بكونه علة موجبة وانما قلنا انه يمتنع ان يكون معلوله شيئا
واحدا لانه يلزم ان يكون معلول ذلك المعلول ايضا واحدا فيلزم ان
لا يوجد في جميع الممكنات شيئان الا واحدهما علة للاخر او معلول
له وهو محال ثم اوردنا عليه سؤال الفلاسفة وهو انه لم لا يجوز ان يقال
المعلول الاول له امكان ووجود ووجوب بالغير وهذه الثلثة
يكون علل المعلولات ثلثة ثم انا اجبنا عنه وبينا بالوجوه الكثيرة
انه لا يجوز جعل الامكان والوجود عللا لهذه الموجودات فمن انتهى
الى هذا الفصل وجب عليه ان يتامل في تلك الوجوه حتى يظهر له ضعف
هذه المقالة ثم انا نزيد في هذا المقام وجوها اخرى فالاول ان قولكم
امكانه حصل من ذاته ووجوده حصل من علته مشعر بان تلك الذات
مغايرة للوجود فنقول تلك الذات من حيث هي هي اما ان يكون غنية عن
الفاعل او تكون محتاجة الى الفاعل فان كان الاول فالذات من حيث
هي هي واجبة التحقق لذاتها وذلك محال وان كانت محتاجة الى الفاعل
وذلك الفاعل هو المبدا الاول فحينئذ يكون المبدا الاول علة لتلك
الماهية وعلة لذلك الوجود فيكون قد صدر عنه امران وذلك يبطل ...
السؤال الثاني وهو انا اذا جعلنا تلك الذات علة لذلك الامكان
فاما ان يكون ذلك الامكان عدما محضا او صفة موجودة فان كان الاول
امتنع جعله علة للفلك الاقصى لان المعدوم لا يكون علة للموجود وان كان
الثاني فنقول اقتضاء الماهية لامكان نفسها سابق على وجودها فيلزم ان
يكون الشيء قبل وجود نفسه علة لقيام صفة موجودة به وذلك محال
والسؤال الثالث وهو انكم لو اكتفيتم بهذا القدر من الكثرة في
كونه علة للمعلولات الكثيرة فاكتفوا بما هو احسن منه وذلك لان الباري
تعالى عالم بجميع الماهيات الجنسية والنوعية فقولوا انه تعالى لاجل كونه عالما
بهذه الماهية يكون علة لها ولاجل كونه عالما بالماهية الثانية يكون
ايضا علة لها ولما كان تعالى عالما بجميع المعلومات لا جرم كان علة
لجميع الممكنات ابتداء من غير اعتبار هذه الوسائط فان هذا الكلام
ادخل في العقل واقرب الى الصلاح والسداد مما ذكروه والله اعلم
والسؤال الرابع هو انكم ذكرتم جهات ثلثة في العقل الاول وهي
الامكان والوجود والوجوب بالغير وان الفلك الاقصى ليس عبارة عن
مجموع ثلثة اشياء بل هو عبارة عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة
النوعية الفلكية والنفس الحيوانية المدركة للجزئيات المباشرة للحركات
الجزئية والنفس الناطقة فان المختار عنده في كتاب الاشارات
ان لكل فلك نفسين احدهما الحيوانية المدركة للجزئيات والثانية النفس
الناطقة المدركة للكليات وايضا العقل الثاني فهذه ستة اشياء وهي
الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والنفس الحيوانية
والنفس الناطقة والعقل المجرد فاسناد هذه الستة الى الجهات
الثلثة يقتضي ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد بل نقول جوهر الفلك
لا يخلو عن المقولات التسعة التي هي اعراض فله مقدار وكيف
وله شكل خاص وله وضع خاص وله من كل مقولة نوع واحد او انواع
فاذا وزعنا هذه الاعتبارات على الجهات الثلثة لزم ان يصدر عن
الواحد اكثر من الواحد

بل نقول لا شك ان جوهر الفلك قابل للقسمة الوهمية وسيتضح فساد مسألة
الجوهر الفرد بالدلائل القاهرة اذ كل ما يقبل القسمة المقدارية الوهمية
فانه ذات مركبة ومؤلفة من الاجزاء واذا كان الامر كذلك كان ذات الفلك
الاعلى مركبا من اجزاء كثيرة لا يعلم عددها الا الله فكيف يمكن اسنادها
الى الجهة الواحدة وان اصحاب علم الاحكام اتفقوا على ان طبايع
البروج مختلفة بحسب التاثيرات واختلاف الاثار واللوازم يدل على
اختلاف الملزومات فهذا يقتضي ان تكون طبايع البروج مختلفة في
الماهيات فاسنادها باسرها الى الجهة الواحدة يقتضي ان يصدر عن
الواحد اكثر من واحد السؤال الخامس هب انكم تدفعون في الفلك
الاقصى بتلك الاعتبارات الثلثة فكيف قولكم في فلك الثوابت مع انه
حصلت الكواكب الكثيرة فيه وكل واحد منها مخالف للاخر في الطبيعة
واللون والمقدار ومعنى هذا قال الشيخ الرئيس ابو علي انه لم يظهر لي ان
فلك الثوابت كرة واحدة او كرات ينطوي بعضها على بعض فان تعذر بان
ان يكون تلك الكرة كرات مختلفة ويكون لكل واحد من تلك الكرات عقل
ونفس على حدة فحينئذ يندفع السؤال الا انه يبقى الاعتراض من وجه اخر
وهو انه يقال هب انه كرات كثيرة الا انه لا بد وان يحصل في كل كرة كوكب
ولا شك ان جرم الكوكب ممتاز عن جرم الفلك فحينئذ يحصل الالزام فيه
السؤال السادس انتم قلتم بان العقل الفعال هو المدبر لما تحت
فلك القمر فقد حكمتم بانه هو العلة لوجود كل ما يحدث في هذا العالم من الصور
والاعراض مع انه لم يحصل فيه الا الجهات الثلثة فان قالوا العقل الفعال
مبدأ للوجود والوجود من حيث انه وجود معنى واحد وانما يتكثر
بحسب القوابل فعلى هذا لا يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد فنقول
اذا جوزتم هذا فلم لا تجوزوا مثله في واجب الوجود حتى تقولوا
الصادر عن واجب الوجود لذاته هو الوجود فقط وهو شيء واحد
والتكثر انما يحصل بسبب القابلية فاذا هذا الكلام ان كان مقبولا في حق
العقل الفعال فذكره في واجب الوجود اولى السؤال السابع انه
اذا كانت الجهات الثلث في العقل الاول موجبة لعقل ونفس وفلك فهذه
الجهات الثلث حاصلة في العقل الفعال الذي هو العقل الاخير فلم لا يصدر
عن هذه الجهات الثلث الموجودة في العقل الفعال تلك المعلولات
الثلثة وهكذا الى ما لا اخر له اجابوا عنه فقالوا ان ماهيات العقول
مختلفة فلا يلزم من كون الجهات الثلث الحاصلة في بعضها عللا لهذه
المعلولات الثلثة ان تكون هذه الجهات الثلث الحاصلة في كلها عللا
لهذه المعلولات الثلثة فنقول هذا الكلام حسن الا ان على هذا التقدير
لا يصير عدد العقول معلوما فانه لا يبعد انه وان حصلت الجهات الثلث
في العقل الاول الا انه لا يصدر عنه الا عقل واحد وكذا لا يصدر عن العقل
الثاني الا عقل واحد هو العقل الثالث وهكذا الى الف الف مرتبة ثم يحصل
بعد ذلك عقل يكون الجهات الثلث الحاصلة فيه عللا للفلك والنفس
والعقل ثم يحصل من ذلك العقل عقول مترتبة الى العدد الذي لا يعلمه
الا الله ثم يحصل عقل يكون الجهات الثلث التي فيه صالحة لعلية الفلك
الثاني ولعقله ولنفسه وعلى هذا التقدير يفسد قولهم بالعقول العشرة
او الخمسين فهذه السؤالات كلها واردة على ما ذكروه في الامكان
والوجود والوجوب بالغير اما قول من يقول بان العلوم الاربعة هي
المبادي للموجودات الاربعة فيقول عليه بان الامكان والوجود ان كان
نفس الامكان والوجود فكل ما اوردناه على الامكان والوجود فهو وارد
على هذا العلم وان كان مغايرا لهما عاد البحث في علة وجود هذه التعقلات
الكثيرة فقد ظهر بما ذكرنا ان هذا الذي قالوه في ترتيب الوجود كلام في غاية
الضعف والخبط والتحقيق في هذا الباب ان الاصل الذي فرعوا عليه هذه الكلمات
هو قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد بينا ضعفه فلا يلزمهم تقرير
هذا الاصل واما الاشكالات اللازمة على هذا الاصل فهي هذه الاسولة
التي لا مخلص عنها البتة فكان اللايق بالقائلين بالموجب ان يقولوا انه تعالى
هو المبدأ

لوجود جميع الممكنات اجناسها وانواعها واشخاصها كما جاء في الكتاب الالهي ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وكما انه سبحانه هو المؤثر في وجود الكل فهو المؤثر في ماهية الكل على ما اثبتنا بالدلايل القاهرة ان المؤثر كما يؤثر في الوجود فهو المؤثر ايضا في الماهيات وهاهنا اخر الكلام في تفاصيل مقال القايلين بالموجب والله اعلم

الفصل السادس في الرد على القايلين بان للعالم الهين احدهما خير والاخر شرير من الناس من قال الله وابليس هما اخوان الا ان الله هو الاله الرحيم الكريم المحسن وابليس هو الاله الشرير الخبيث القاسي ثم القايلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال كل واحد منهما قديم ازلي واجب الوجود لذاته وهما ليسا بجسمين ولا جسمانيين ومنهم من قال ان الاله الخبيث الشرير انما تولد من فكرة خطر ببال الاله الكريم الرحيم ومنهم من قال اله العالم هو النور والظلمة فالنور هو الاله الرحيم وجنده الملايكة والظلمة هي ابليس وجنده الشياطين وفي هذه المذاهب كثرة لا حصر لها واعلم انا قد ذكرنا الدلايل الدالة على توحيد الله تعالى والذي نذكره الان ان نقول الاله الخير الرحيم اذا لم يقدر على دفع الاله الخبيث الشرير فهو عاجز والعاجز لا يصلح للالهية وان قدر على دفعه ولم يدفعه كان راضيا بالشر والراضي بالشر شرير فالاله الخير شرير هذا خلف وان دفعه فحينيذ يكون الاله الشرير المدفوع عن فعل الشر عاجزا والعاجز لا يصلح للالهية ولانا اذا اخلنا الشر لا يصدر الا عن ذلك الشرير لزم ان الاله الخير دفعه عن ذلك الشر فوجب ان لا يبقى في العالم شي من الشرور والافات والله اعلم

الفصل السابع في حكاية قول من يقول ان سبب حدوث هذا العالم عشق النفس على الهيولى هذا المذهب كان قد اندرس حينه واثره على اهل العالم فاحياه محمد بن زكريا الرازي والناس اطلقوا السنتهم فيه وطولوا لوا بما لا فايدة فيه وانا اشرح الحال فيه على الاستقصاء مع البعد عن اللجاج والتعصب والكلام فيه انما يتم بذكر مقدمات فالمقدمة الاولى قالوا الموجود اما ان يكون مؤثرا لا متاثرا وهو الباري او متاثرا لا يؤثر وهو الهيولى او يكون متاثرا او مؤثرا وهو النفس فانها تقبل الاثر عن الاله وتقوى على التاثير في الهيولى واما ان لا يكون مؤثرا ولا متاثرا وهو الفضاء والدهر قالوا فهذه الاقسام الاربعة حاملة لمقتضى القسمة العقلية ثم الدليل على وجودها اما الباري فيقول حوادث العالم يدل على افتقارها الى المحدث والدلايل التي نقلناها عن القايلين بان اله العالم يجب ان يكون فاعلا مختارا داله على كونه فاعلا بالاختيار فقد ثبت لهذا العالم اله قادر حكيم واما اثبات الهيولى فقد ذكرنا دلايل القايلين بان الحوادث لا بد لها من هيولى ثم قال محمد بن زكريا وهذه الهيولى هي الاجزا التي لا تتجزى بحسب الوجود وان كانت قابلة للتجزية بحسب الوهم وسنذكر الحال فيها في مسلة الجوهر الفرد قال وتلك الاجزا كانت متفرقة وواقعة ساكنة في الازل واما اثبات النفس فعمدة مقاماتن الاول اثبات ان النفس غير البدن وذلايل الفلاسفة في اثبات هذه النفس مشهورة والمقام الثاني اثبات انها قديمة والذي يدل على قدمها انه لما ثبت بالدليل ان اله العالم فاعل بالاختيار لا علة موجبة بالذات امتنع ان يكون فعله ازليا لان الفاعل بالاختيار هو الذي يفعل بواسطة القصد ومن كان فعله بواسطة القصد فانه يكون فعله محدثا مسبوقا بالعدم وكل من كان كذلك فانه لا بد وان يصير فاعلا بعد ان كان غير فاعل من الازل الى ذلك الوقت اذا ثبت هذا فنقول ثبت بالدليل ان الاله الحكيم لما كان تاركا للفعل من الازل الى ذلك الوقت فانه يستحيل ان يبتدي بالفعل في ذلك الوقت الا لعرض يدعوه فاعل جاهل شرع في الفعل لجهله وثبت ان ذلك الفاعل الجاهل هو النفس وهذا يقتضي ان النفس يجب ان تكون قديمة واما اثبات ان المكان والدهر موجودان من الازل فسنبين دلايل ذلك في كتاب المكان والزمان وعند هذا قال محمد بن زكريا الرازي فقد ثبت القول بهذه القدما الخمسة

الوجود
ثم زعم ان كل واحد منها واجب لذاته وطعن في دلايل من قال ان واجب
الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد وزعم ان شيا منها لا يبقى على البحث الصحيح
فهذا هو احد المقدمات التي لا بد من الوقوف عليها في هذا الباب
المقدمة الثانية هي ان المويز اما ان يكون مويزا على سبيل الطبع والايجاب
مثل تاثير النار في الاحراق وتاثير الما في التبريد واما ان يكون مويزا على
سبيل القدرة والاختيار وهذا على قسمين احدهما الفاعل الحكيم الذي يكون فعله
على وفق الحكمة والمصلحة والثاني الذي يكون فعله على وفق العبث والاتفاق
مثل الصبيان والمجانين وقد يستبعد صدور مثل هذا الفعل عن الرجل الحكيم
ومثاله ما اذا كان الانسان مشتغل الفكرة بمهم عظيم فانه في اثنا تلك الفكرة
قد يعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته وقد ياخذ نبتة من الطريق
ويعبث بها وهو وان كان يعبث بتلك الشعرة وبتلك النبتة الا انه يكون
كالغافل عن تلك الافعال ولا يكون فعله وتركه منطبقا على قانون الحكمة
والمصلحة بل على محض الاتفاق والعبث المقدمة الثالثة
قالوا قد ثبت بالدليل ان اله العالم ليس علة موجبة بالذات بل فاعل
بالاختيار وثبت انه متى كان فاعلا مختارا وجب ان يكون فعله محدثا
واذا كان فعله محدثا لزم ان يقال انه كان تاركا للفعل من الازل الى ذلك الوقت
واذا ثبت هذا فنقول انه لا يجوز ان يبتدي الاله الحكيم بالفعل بعد ان كان
تاركا له مدة غير متناهية والذي يدل عليه وجوه الحجة الاولى
انه اما ان يقال بان هذا الوقت اختص بخاصية لاجلها استحق ان يخصه الفاعل
الحكيم بالشروع في التكوين والتخليق واما ان يقال انه لم يوجد هذه الخاصية
والاول باطل لان اختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية اما ان يكون لذات
ذلك الوقت او لشي من لوازمه او لا لذاته ولا لشي من لوازم ذاته والاول
والثاني باطلان اذ لو جاز ان يكون ذات الوقت المعين موجبا لتلك الخاصية
المعينة جاز ايضا ان يوجب ساير الحوادث واذا جوزنا ذلك فحينئذ
لا يمكننا الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الاله الحكيم والثالث ايضا باطل

لان الكلام الذي ذكرناه في تخصيص ذلك الوقت بالشروع في احداث
العالم عايد بعينه في تخصيص ذلك الوقت بتلك الخاصية واما القسم الثاني
وهو ان يقال ان الاله الحكيم شرع في الاحداث والتكوين في ذلك الوقت بعد
ان كان تاركا له مدة غير متناهية من غير سبب اختص به ذلك الوقت كان
ذلك محض العبث ومثل هذا الفعل البتة لا يليق بالفاعل الحكيم الا ترى انا اذا راينا رجلا
حكيما عاقلا امسك عن نوع من انواع الفعل سنين طويلة وجلس في زاوية بيته
ساكتا ساكنا تاركا لذلك الفعل بالكلية ثم انه بعد الادوار الطويلة قام دفعة
واحدة وشرع في العمل بالجد العظيم والاجتهاد التام فكل عاقل يقول له
ما السبب الذي اقتضى انتقالك من الاعراض الى الشروع ومن الترك الى الفعل
فان قال لم يحدث البتة سبب اقتضى ذلك فكل احد من العقلا يقول ان هذا
لا يليق بالحكما والعقلا فانه ان كان الترك اصوب فلم انتقلت منه الى الفعل
لا لسبب وان كان الفعل اصوب فلم تركته قبل ذلك لا لسبب فثبت ان الانتقال
من الترك الازلي الى الفعل من غير سبب البتة لا يليق بالفاعل الحكيم البتة
اما الفاعل السفيه فانه يليق به ذلك الا ترى ان الصبيان والمجانين
قد ينتقلون من الفعل الى الترك تارة ومن الترك الى الفعل اخرى من غير سبب
يقتضي ذلك ومن غير موجب يوجبه والعقلا لا يستبعدون صدور مثل
هذه الحالة عن الفاعل الجاهل العابث فثبت ان ابتدا القصد الى التكوين
لا يليق بالفاعل الحكيم وانما يليق بالفاعل الجاهل فوجب اثبات فاعل
جاهل قديم هو الذي ابتدا بالشروع في الفعل بعد ان كان تاركا له على
سبيل العبث والجهل والاتفاق الشبهة الثانية قال محمد بن زكريا الرازي
ومما يدل ايضا على ان القصد الى تكوين العالم لا يليق بالفاعل الحكيم وذلك
لان هذا العالم مملو من الالام والاسقام والبقا على العدم يفيد
الخلاص من هذه الالام وما كان [illegible] بتقدير فوت هذه اللذات واما
التكوين والتخليق فانه يقتضي الوقوع في الام الدنيا وعذاب الاخرة
ومتى كان الامر كذلك فالحكمة تقتضي ترك الايجاد والتكوين والشبهة الثالثة

قال ان سعد برانيقال كلما اراده الانسان فانه يجده فان التكوين
والتخليق عبث لا يليق بحكمة الفاعل الحكيم وذلك لانه لولا سابقة الاحتياج
اليه لم ينتفع به فاذا خلق العبد ثم خلق فيه الحاجة والشهوة
لم يحصل الانتفاع فكان ذلك الخلق عبثا وان خلق فيه الحاجة
والشهوة ثم اعطاه المشتهى كان ذلك جاريا مجرى ما اذا اوصل اليه
نوعا من الضرر ثم اشتغل بازالته وذلك عبث علمت ان سعد براد يجد كل
احد كل ما يتمناه ويهواه فان الخلق يكون عبثا وذلك لا يليق بحكمة احكم
الحاكمين ثبت ان الابتدا بالخلق لا يليق بالاله الحكيم الرحيم فهذه هي الكلمات
التي عولوا عليها في اثبات ان الابتدا بالخلق لا يليق بحكمة الاله الحكيم والله اعلم
المقدمة الرابعة في تحرير ذكرنا لما ثبت بالدليل ان العالم محدث
وثبت ان الابتدا بخلق العالم لا يليق بحكمة الله تعالى وجب ان يكون المبتدا
باحداث العالم فاعلا جاهلا وذلك هو النفس وتقريره ان النفس كانت غافلة
عن الهيولى من الازل الى الابد ثم اتفق لها التفات الى الهيولى واعتقدت
انها اذا اختلطت بالهيولى قدرت على استيفا اللذات فحصل للنفس عشق
طبيعي غريزي على هذه الهيولى وهذا العشق لا يسكن حصوله الا بعد ان عشق
كل نفس على جسده عشقا كاملا تاما لا يمكن حصول عشق اكمل منه فلما حصل
للنفس ذلك الالتفات اتفق في الادراك العيني وتفرع على حصول ذلك
الالتفات هذا العشق الغريزي لا جرم تعلقت النفس بالهيولى وحصل من بينهما
الحيوان وعلم الاله الحكيم ان ذلك التعلق سبب لفتح باب الافات والشرور والمضار
بسبب ان الهيولى لا تقبل التركيب المحكم المتقن الخالي عن جميع جهات المضار والافات
الباري لما علم ذلك علم ايضا انه لا يمكن منع النفس عن ذلك التعلق لان العشق
بلغ في القوة والكمال الى حيث لا يمكن ازالته وعلم الاله الحكيم ايضا امرا ثانيا
وهو ان النفس لا تقدر على التركيب الجيد بل الواقع الاقتصار على ما تتولاه النفس
بذاتها لكانت تلك التركيبات فاسدة سريعة البطلان فكان يحصل الالام
الشديدة الكثيرة بسبب سرعة فساد تلك التركيبات فلما علم الاله الحكيم

الرحيم هذه المعاني الثلثة علم بان الاصوب الاصلح ان يركب الاجسام
التي حاولت النفس التعلق بها على التركيب الاقرب الى الصلاح والابعد
عن تطرق الفساد حتى تكثر الخيرات وتقل الافات بحسب الامكان ثم انه تعالى
يفيض نور العقل على جوهر النفس حتى يظهر له بسبب نور العقل ان
الافات الحاصلة في هذا التركيب اكثر من الخيرات الحاصلة فيه فحينئذ ينفر
طبع النفس عن الاختلاط بالهيولى وتعود الى عالمها فارغة مطهرة عن
الالتفات الى عالم الهيولى قال وعلى هذا الطريق فتلك الدلايل الثلثة غير
واردة اما الحجة الاولى وهي قولهم كيف يليق بالفاعل الحكيم ان ينتقل من الترك
الى الفعل لا لحكمة فهذا غير وارد هاهنا لان هذا وان كان غير لايق بالفاعل
الحكيم الا انه لايق بالفاعل الجاهل العابث ثم اذا اقدم الفاعل العابث
الجاهل على فعل لا ينبغي وعلم الفاعل الحكيم انه لا يمكن دفعه عنه كان الفاعل
الحكيم معذورا في ان يصرف ذلك الفعل الى الوجه الاصوب والاصلح فيه بحسب الامكان
واما الحجة الثانية فزايلة ايضا على هذا المذهب لانه كان الواجب الاحتراز
عن التركيب بين النفس والجسد حتى لا ينفتح ابواب الافات والشرور والافات
النفس لجهلها لما شرعت فيه فالاله الحكيم دبره على الطريق الاصوب الاصلح
فكل ما حصل في هذا العالم من الخيرات والراحات فهو بسبب تدبير الاله الحكيم
وكل ما حصل فيه من الالام والافات فهو بسبب ان الهيولى لا تقبل الصلاح
الكلي والنفس لشدة جهلها وعشقها ما تنزلت بالشروع فيه واما الحجة
الثالثة فزايلة ايضا لانا لو قلنا انه تعالى هو الذي خلق الحاجة ثم اعطاه
المحتاج اليه كان ذلك عبثا بمنزلة من يمزق بطن انسان ثم يداويه اما لما
فتح باب الشرور بسبب تعلق النفس بالهيولى واتى الاله الحكيم الرحيم فانه سعى
في دفع الافات وفي تحصيل الخيرات كان ذلك جاريا مجرى ما اذا استولى مجنون
او معتوه على رجل واوصل اليه انواعا من المضار والافات ثم انه يا حضره
رجل حكيم ويسعى في ازالة تلك الافات عنه وفي ايصال الخيرات اليه
بقدر الامكان فان هذا الحكيم على هذا التقدير يستحق الحمد والثنا والشكر

فهذا جملة الكلام في تقرير مذهب محمد بن زكريا الرازي ولا بد بعد تقرير
هذا الكلام من سؤالات وجوابات ليتضح مقصود الرجل من هذا الكلام
فالسؤال الاول ان يقال ذلك الالتفات الذي حصل لجوهر النفس
حدث لا عن موثر او عن موثر فان كان الاول فقد حدث الحادث لا عن موثر
وفي ذلك انسداد باب اثبات الصانع وان كان عن موثر فذلك الموثر لم فعل
ذلك الخاطر في ذلك الوقت فان كان ذلك لخاصية في ذلك الوقت فلم لا يجوز
ان يقال الفاعل الحكيم خص ذلك الوقت بالاحداث لخاصية فيه وان كان
لسبب اخر فلم لا يجوز مثله هاهنا اجاب محمد بن زكريا عنه فقال ان
هذا السؤال لازم على الكل لانكم تقولون ان الاله قصد الى ايجاد العالم في ذلك
الوقت المعين بعد ان كان تاركا للفعل مدة غير متناهية فاذا عقلتم هناك
فلم لا يجوز مثله هاهنا بل نقول قد بينا ان مثل هذا العبث والجزاف اليق
بالجاهل السفيه منه بالحكيم العليم واما الفلاسفة فانهم قالوا ان الحركات
الفلكية انما حدثت جزءا فجزءا لان كل حادث سابق يعد المحل لقبول
الحادث اللاحق وهكذا لا الى اول واذا عقل ذلك هناك فلم لا يعقل
مثله هاهنا السؤال الثاني ان هذا الكلام يقتضي ان يكون الحكيم
الكامل قصد الى ايجاد هذا العالم الشريف والافعال الكاملة النامية
تبعا لفعل فاعل جاهل خسيس وهو بعيد جدا اجاب عنه بان هذه
الافعال الشريفة الكاملة لو كانت خالية عن جهات المفسدة والضرر
لما كان بنا حاجة الى اسناد اول الفعل الى الفاعل الجاهل اما لما دلت
الوجوه الثلثة المذكورة على انه لا يجوز اسناد ابتداء هذا الفعل الى الفاعل
الحكيم لا جرم قلنا بان المبتدي بالفعل هو الفاعل الجاهل ثم اسندنا
كل ما حصل في هذا العالم من الخير والرحمة والصلاح والمنفعة الى الفاعل
الحكيم الرحيم كان ذلك هو الواجب الذي لا محيص عنه وعلى هذا التقدير يكون
الاله رحيما حكيما محسنا ناظرا للعباده ساعيا في دفع الشرور عنهم وفي ايصال
الخيرات اليهم فكان مستحقا للحمد والشكر بغير نهاية السؤال الثالث

ان هذا المذهب لا يتم الا بقدم النفوس وقدم الهيولى وذلك باطل
اجاب عنه بان دلايل القايلين بوجوب حدوث النفس ضعيفة
سياتي بيان ضعفها في باب الكلام في احوال النفس السؤال الرابع
قالوا لما علم الاله ان تعلق النفس بالهيولى يوجب فتح باب الافات
والمخافات فلم لم يمنع النفس من ذلك التعلق اجاب محمد بن زكريا
عنه بان ذلك العشق لما صار ذاتيا عرضيا لجوهر النفس كانت ازالة
ذلك العشق ممتنعة والباري انما يقدر على الممكن لا على الممتنع فعلم الله تعالى
لو منع النفس عن التعلق بالهيولى لم تنقطع عن ذلك التعلق ولم ينقطع
مادة ذلك الشر فلهذا السبب لم يقصد الاله الحكيم الرحيم منع النفس
عن التعلق بالهيولى بل تركها حتى تعلقت بها ثم اوقع تلك التركيبات
على الوجه الذي يكون اقرب الى الخير والصلاح وابعد عن الشر والفساد
ثم افاض الباري على جوهر النفس نور العقل حتى ان النفس بقوة نور
العقل وبكثرة التجارب لاحوال هذا العالم تعرف انه لا فايدة في
تعلقها بهذه الهيولى البتة بل هذا التعلق يصير منشأ لنيل الافات
والمخافات فاذا وقفت النفس على هذه المعاني وظهر عنده ان
السعادة الكبرى في رجوع النفس الى عالمها والاستسعاد بمعرفة
الباري ومجالسة الارواح الطاهرة المقدسة فحينئذ يزول عنها
ذلك العشق والميل فاذا فارقت الجسد بقيت في تلك السعادات
الدايمة قال ومثاله مثال رجل حكيم له ولد فاتفق ان حصل في قلبه عشق
شديد الى ان يسافر الى البلد الفلاني وعلم ذلك الحكيم انه لو منعه منه
فانه لا يمتنع فان الحكمة تقتضي ان يأذن ذلك الحكيم لذلك الولد في الذهاب
الى ذلك البلد ويرسل معه انسانا ينبهه على ما في تلك البلدة من الفضايح
والقبايح وعلى ما في بلد ابيه من الخيرات والسعادات فاذا سافر الولد
الى تلك البلدة وشاهد ما فيها من الافات وينبهه ذلك المسافر على
اسرار تلك الافات فانه يظهر له ان ذلك السفر كان خطأ وحينئذ يقوى
رغبته في بلدة ابيه

فاذا رجع اليها رجع عظيم النفرة عن تلك الغربة شديد الرغبة في السكون
بلدة ابيه السوال الخامس اخبرني عن كيفية هذا العشق
اجاب عنه محمد بن زكريا فقال هذا العشق معلوم الثبوت بالضرورة
فان جميع الحيوانات مجبولة بطباعها على حب الحيوة وعلى حب هذه
اللذات الجسدانية فاذا فاز بهذه الخيرات الجسمانية كان ذلك عنده
نهاية السعادة واذا بقي محروما عنها كان ذلك نهاية الشقاوة وقد بلغ
حب النفس لهذا الجسد الى حيث نسيت النفس نفسها فان الغالب على
اعتقادات اكثر الخلق ان الانسان ليس الا هذا الجسد وانه لا سعادة
في الدنيا والاخرة الا هذه اللذات الجسدانية حتى ان الزهاد الذين
معرضون عن هذه اللذات العاجلة انما يعرضون عنها لينالوا لذة
الاكل والنكاح في الاخرة فثبت بما ذكرنا ان هذا العشق شديد فاذا
نالت النفس شيا من هذه الطيبات الجسمانية جرى مجرى ما اذا تناول
قدحا عظيما من الشراب المسكر فيصير كالسكران الطافح المختل
الغافل بعد الفضا ساعة طويلة ثم عاد اليه نور العقل فظهر
للنفس قبايح هذا التركيب وفضايحه في تلك اللحظة اللطيفة ثم انها
ظهر له اشتغال بنوع اخر من هذه اللذات الجسمانية فيكون ذلك كما
اذا فتح السكران عينه لحظة وراى بعض الاشيا وسمع بعضها ثم
انه في الحال تناول قدحا اخر فعاد الى غيبته المتقدمة وغفلته الاولى
فهذا شرح عشق النفس على البدن والاسكار بانه ملازمة على ان الامر كذلك
السوال السادس انه الى متى يبقى هذا التركيب الفاسد الباطل
اجاب عنه بان هذه النفوس العاشقة على الهيولى اذا ماتت
مع بقا هذا العشق عاد الى التعلق ببدن اخر ولا تزال تكرر من بدن
الى بدن حتى يتعلق ببدن حاكم واتفق له في ذلك البدن قوى نور العقل
وظهر له ان العلايق الجسدانية كلها الام في صورة لذات وجراحات
في حلية راحات فحينئذ ينقطع طمعه عنها ولا يبقى له ميل اليها فحينئذ

يفارق هذه النفس على بغضه من هذه الجسمانيات وعلى رغبة من
تلك الروحانيات وحينئذ لا يعود تلك النفس بعد ذلك الى التعلق
بالبدن ثم لا يزال يبقى هذا التكرر دورا بعد دور حتى ينكشف هذه الحقيقة
لجميع النفوس المتعلقة بالاجساد فيصير النفوس باسرها مفارقة للاجساد
باسرها وينحل التركيب ويقوم القيامة الكبرى ويعود الامر الى ما كان اولا
من بقا النفوس في عالمها خالية عن التعلق بالاجساد وبقا الهيولى خالية
عن مخالطة النفوس فهذا جملة الكلام في حكاية هذا المذهب وزعم
محمد بن زكريا الرازي ان كل الفلاسفة الالهيين الذين كانوا قبل ارسطاطاليس
كانوا على هذا المذهب وزعم ايضا ان جميع الانبيا عليهم السلام
انما نبهوا على هذا المذهب والدليل عليه ان كل الانبيا والرسل جاوا
بذم الدنيا وتقبيح احوالها والتحذير عنها ولو ان الله خلقها ابتدا واحدثها
فلم يذمها واذا خلق الخلق فيها واخرجهم اليها ورغبهم فيها ووضع الاسباب
الموجبة لميلهم اليها ولعشقهم عليها فكيف يعقل ان ينفرهم وان يامرهم
بالمباعدة عنها اما اذا قررنا ان النفس عشقت التعلق بهذه الجسمانيات
من غير علم الاله الحكيم ان ذلك التعلق سبب للعنا والبلا فههنا يحسن منه ان
يحذرهم عنها وان يامرهم بالاحتراز عنها ومثاله قوله تعالى زين للناس حب
الشهوات فقال بعضهم ذلك المزين هو ابليس فقيل يلزم ان يفتقر الابليس
الى ابليس اخر ولزم التسلسل وان كان المزين هو الله فكيف يليق بالرحيم
الحكيم ان يسعى في تزيينه ثم يامرهم بالاحتراز عنه اما اذا حملناه على ان
عشق النفس على الهيولى امر اتفق له وصار لازما له فههنا يحسن من الله
ان ينبه الانسان على الحذر والاحتراز فهذا تمام الكلام في تقرير
هذا القول واعلم ان الفلاسفة الذين يقولون بان اله العالم موجب
بالذات ينكرون هذا المذهب لاجل انه من فروع القايلين بالمختار والفلاسفة
ينكرون القول بالفاعل المختار فوجب ان يكون انكارهم لهذا القول اشد
واما القايلون باثبات الاله الفاعل المختار فالذين يقولون انه لا يجب

ان يكون افعال الاله واقعة على وفق مصالح الانسان لا يلتفتون
الى هذا المذهب لان مدار الحجة في هذا المذهب على انه رحيم كريم فوجب
ان لا يفعل فعلا يفضي الى الالم والضرر فاذا قلنا ان تحسين العقل وتقبيحه
باطل وانه يفعل ما يشا ويحكم ما يريد فهذا الكلام عنهم ساقط بالكلية
اما المعتزلة الذين سلموا ان تحسين العقل وتقبيحه يجريان في افعال الله
وفي احكامه فكلام محمد بن زكريا متوجه عليهم في الزاماته لازمة عليهم
وله مناظرة طويلة مع ابي القسم الكعبي ولم يقدر الكعبي من الخروج
عن يده ومن الانفصال عن سوالاته في مسايل التعديل والتجوير ولنكتف
هاهنا بهذا القدر من الكلام فان اصول هذه المباحث لما سلفت لم يكن

بنا حاجة الى الاعادة والله اعلم **الفصل الثامن في الكلام**
على اهل التناسخ القوم زعموا ان هذه الالام الموجودة في هذا العالم
انما حصلت بتخليق الله وثبت انه رحيم ناظر لعباده فوجب ان يقال
ان هذه الالام عقوبات اوصلها الله اليهم جزا على ذنوب صدرت
منها فنقول لكن لما رايناه انه لم يصدر عنهم الذنوب حال كونهم في هذه الابدان
علمنا ان هذه الارواح كانت في ابدان اخرى فاقدموا على الذنوب هناك
واستوجبوا العذاب عليها فنقلت تلك الارواح الى هذه الابدان
واوصلت هذه الالام اليها عقوبة على تلك الجنايات فاذا قيل
لهم فهذا يقتضي انهم اقدموا على المعصية في تلك الابدان السابقة
والاقدام على المعصية مشروط بسبق التكليف والتكليف اضرار
فهذا يقتضي ان الاله الحكيم اوصل الضرر اليهم ابتدا فان جاز ذلك فلم
لا يجوز ان يقال انه تعالى يوصل المضار اليها في هذه الحيوة من غير سبق
هذه الامور التي تذكرونها وان لم يجز هذا فقد فسد قولكم فعند هذا
انقسم القايلون بالتناسخ الى قسمين منهم من يقول كل اضرار يصل الى
العبد فانه مسبوق بذنب صدر عنه وكل ذنب صدر منه فانه مسبوق
بتكليف هو اضرار وهكذا كل واحد منهما قبل الاخر لا الى اول فقال

هو لا بقدم العالم وبحوادث لا اول لها ومنهم من قال انه لا حاجة الى
التزام احد الضررين فهاهنا الواجب على العاقل التزام اخفهما
ودفع اثقلها اذا ثبت هذا فنقول اول ما خلق الله العبد فان اباح
له كل ما اراد واشتهى فهذا يقتضي ان يكون مادونا في قتل غيره ونهب
ماله اذا اشتهى ذلك ثم ان ذلك الاخر يفعل في حقه مثل ذلك وذلك
يفضي الى حصول المضار العظيمة فثبت ان الحكمة الالهية تقتضي منع
العباد في اول الامر عن الظلم والبغي والعدوان فهذا التكليف وان كان
اضرارا الا انه لا بد من التزامه دفعا للضرر الذي هو اعظم منه
واذا ثبت جواز الابتدا بهذا التكليف فعند هذا نقول كل من عصى
الاله تعالى فيه استوجب العقاب وذلك يحصل بان ينقله الى بدن اخر
ويعذبه فيه بمقدار ذلك الذنب فهذا حكاية قول اهل التناسخ
وهو ايضا مبني على جريان تحسين العقل وتقبيحه في احكام الله وفي
افعاله ومبني ايضا على ان الانسان شي غير الجسد وانه موجود قبل
هذا الجسد والله اعلم **الفصل التاسع في حكاية**
مذهب القايلين بالاعواض اعلم ان المعتزلة لما اعتقدوا جريان
حكم تحسين العقل وتقبيحه في افعال الله وفي احكامه قالوا انا نشاهد
حصول هذه الالام في العباد والعقل حكم بان ايصالها الى الحيوان
من غير سبب قبيح فهذا يقتضي امتناع صدوره عن الاله الرحيم الحكيم
فحسنها اما ان يكون للجنايات السابقة على ما هو قول اصحاب التناسخ
وقد ثبت بطلانه فوجب ان يكون حسنها لاجل ان الحكيم الرحيم يعطي
اعواضا وافية لها جابرة لحكايات مضارها ثم المحققون منهم قالوا
لا بد من العوض ليخرج هذه المضار عن كونها ظلما ولا بد من الاعتبار ليخرج
هذه المضار عن كونها عبثا فانه لو استاجر رجل على نزح ماء البحر وصبه
في الجانب الاخر بمقدار من الاجرة ولم يكن في ذلك العمل شي من المنافع
والمصالح فذلك العمل يخرج عن كونه ظلما الا انه يكون عبثا ويكون
فاعله سفيها

قدم العالم والقول [illegible] الالزام

وعلى هذا قالوا هذه الآلام إنما تحسن لمجموع الأمرين العوض والاعتبار
فإذا قيل لهم إن الحيوانات التي تكون في غاية الصغر وتتولد في قعور
البحور والأودية وأخلال الأرض بحيث لا يطلع عليها أحد فكيف يحصل الاعتبار
بإيصال الآلام إليها أجابوا بأن الملائكة والجن والشياطين يشاهدونها
فيحصل لهم بها أنواع الاعتبارات في الدين ثم إن القائلين بهذا القول
أوجبوا على الله تعالى حشر جميع البق والبراغيث والقمل والديدان
وإيصال الأعواض إليها وزعموا أنه لو أخل بإعادة منها لصار سفيها
ومعزولا عن الإلهية واعلم أن هذا من تفاريع تحسين العقل وتقبيحه
وقد علمت ضعفه وسقوطه وقال بعض المحققين إنه إذا وصل
الضرر إلى حيوان ثم إنه تعالى أعاد ذلك الحيوان بعد عشرة آلاف سنة وتلك
الحالة قد نسيها ذلك الحيوان ولم يبق له بها شعور كان هذا الإنعام
جاريا مجرى الإنعام المبتدأ ويصير منقطع التعلق عما مضى ولما طال
كلام المعتزلة في تفاصيل هذا الباب طولا مفرطا وثابتا للضعف والركاكة
لا جرم آثرنا الاختصار فيه والله أعلم

## الفصل العاشر

في حكاية قول من أثبت للعالم إلها فاعلا مختارا مع أنه يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد ولا يلتفت إلى مصالح الخلق ومفاسده اعلم أن
هؤلاء لما نفوا الحسن والقبح في أفعال الله وفي أحكامه امتنع أن يقولوا
إنه تعالى خص إحداث العالم بوقت معين لأن تخصيص ذلك الوقت
بالإحداث والتكوين أصلح للمكلفين وأنفع لهم والذي يدل على ذلك
وجوه الحجة الأولى أن الفعل موقوف على الداعي ومتى كان الأمر
كذلك كانت المضار والفواحش والقبائح بأسرها بقضاء الله وبقدرته ومتى كان
الأمر كذلك امتنع توقف صدور الفعل من الله على رعاية المصالح والمنافع الحجة
الثانية أن اختصاص ذلك الوقت بتلك المنفعة الزائدة إما أن يكون لذاته أو لشيء
من لوازم ذاته أو لا لذاته ولا للوازم ذاته والأول باطل وإلا لكان الوقت المعين
صالحا لاقتضاء الآثار والخواص لذاته ولو جاز ذلك لجاز إسناد كل حادث يحدث
إلى الوقت المعين وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الصانع
وكذا القول إذا قلنا بأن المقتضي لتلك الخاصية شيء من لوازم ذلك الوقت ومن
مقتضياته والثالث باطل لأنا كلما قلنا ما المقتضي لاختصاص ذلك الوقت بحدوث
العالم فيه كذلك ما المقتضي لاختصاص ذلك الوقت بتلك الخاصية ويلزم التسلسل
إما دفعة واحدة وإما واحدا قبل آخر لا إلى أول وذلك يقتضي حدوث حوادث
لا أول لها فثبت أن القائلين بنفي تحسين العقل وتقبيحه يلزمهم أن يقولوا
إنه تعالى خص إحداث العالم بذلك الوقت المعين لا لمخصص أصلا والبتة وهذا
تمام المباحث في هذا الباب واعلم أن هذه المذاهب لما تلخصت على هذا الوجه
وظهر فيها لكل واحد منها من القبائح والمدائح فعند هذا قال أصحاب الحيرة
والدهشة إن هذه الدلائل ما بلغت في الوضوح والقوة إلى حيث يزيل الشك
ويقطع العذر ويملأ بقوته ونوره العقل بل كل واحد منها يتوجه فيه نوع
غموض والأولى بالرحيم الكريم أن يعذر المخطئ في أمثال هذه المضائق وعند هذا
أتضرع وأقول إلهي حجتي حاجتي وعدتي فاقتي ووسيلتي إليك نعمتك علي
وشفيعي عندك إحسانك إلي إلهي أعلم أنه لا سبيل إليك إلا بفضلك ولا
انقطاع عنك إلا بعدلك إلهي لي علم كالسراب وقلب من الخوف خراب
وأنواع من المشكلات بعدد الرمل والتراب ومع هذا فأرجو أن أكون
من الأحباب فلا تخيب رجائي يا كريم يا وهاب إلهي إنك تعلم أن كل ما قلته
ولفقته فما أردت به إلا الفوز بالحق والصواب والبعد عن الجهل
والارتياب فإن أصبت فاقبله مني بفضلك وإن أخطأت فتجاوز عني برحمتك
وطولك يا ذا الجود يا مفيض الوجود    وههنا آخر الكلام في هذا الكتاب

قال مولانا أستاذ الدنيا وهو مصنف هذا الكتاب
وفرغت ليلة الأربعاء وهو الأول من جمادى الأولى سنة خمس وستمائة والحمد لله على آلائه

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الخامس من الكتاب

كتاب المطالب العالية في البحث عن الزمان والمكان وفيه مقالتان

المقالة الاولى في الزمان وفيها فصول الفصل الاول

في تقرير دلايل القايلين بنفي الزمان للناس في الزمان قولان الاول قول
من ينكر وجوده والثاني قول من اثبت وجوده واما المنكرون لوجوده فقالوا
الموجودات على قسمين منها ما يكون بقاؤها بسبب تعاقب افرادها وتتالي
احادها وتفسير كونها متعاقبة متتالية ان كل واحد منها وجد بعد العدم
ثم عدم بعد الوجود وهذا المفهوم لا يقتضي اثبات موجود زايد على تلك الموجودات
والعدمات ومنها ما يكون بقاؤها بمعنى كونها مستمرة ذاتها باعيانها
وهذا المفهوم ايضا لا يقتضي اثبات موجود زايد على ما ذكرناه وجوه
من الدلايل الحجة الاولى ان هذا الشي المسمى بالزمان وبالمدة لو كان موجودا
لكان اما ان يكون مستمر الوجود او منقضي الوجود والاول محال والا لوجب ان
يكون هذا اليوم بعينه هو يوم الطوفان فيلزم على هذا التقدير ان يكون الحادث
في هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان بل قبله بل ازلا وهذا خلف محال وايضا
فبتقدير كونه دايم الوجود بعينه فلا يمكن ان يصدق عليه انه كان موجودا قبل
وسيبقى موجودا بعد فلو كان هذا المفهوم يقتضي اثبات مدة وزمان لذلك الشي
فحينيذ يلزم افتقار المدة والزمان الى مدة اخرى وزمان اخر ولزم التسلسل
وهو محال والقسم الثاني ايضا باطل لانه يقتضي ان يكون الاجزا المفترضة
فيه متعاقبة متوالية وحينيذ يصح في كل واحد من تلك الاجزا ان يقال
انه حدث الان لا قبل ولا بعد فلو كان الحكم على الشي بانه حدث الان او كان
قبل ذلك او سيحدث بعد ذلك يقتضي شيا اخر يكون ظرفا له ويكون لاجل وقوع
هذا الشي في ذلك الظرف يصدق الحكم عليه بانه حصل الان او في الماضي او سيحصل
في المستقبل فحينيذ يلزم ان يكون للزمان زمان اخر الى غير النهاية وذلك محال
الحجة الثانية انا نعلم بالضرورة ان الاجزا المفترضة من الزمان لا تحصل معا

بل حصولها لا يعقل الا على سبيل التعاقب والتقضي فنقول اما ان يكون للشيء من تلك الاجزا حصول وحضور او لا يكون فان كان الاول كان كل واحد من تلك الاجزا حال حضوره غير منقسم والا لحصل لها نصفان ويكون النصف الاول سابقا على النصف الثاني فحينئذ لا يكون الحاضر حاضرا هذا خلف واذا ثبت ان كل واحد من تلك الاشيا الحاضرة غير قابل للقسمة ولا شك ان الزمان انما امتد بسبب تعاقب تلك الاشيا الحاضرة لزم كون الزمان مركبا من الانات المتتالية التي يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة ولو كان الامر كذلك لزم كون الجسم مركبا من الاجزا التي لا تتجزى لان القدر الذي يتحرك المتحرك عليه من المسافة في الان الواحد الذي لا يقبل القسمة ان كان منقسما كانت الحركة الى النصف واقعة في نصف ذلك الان والحركة الواقعة في النصف الثاني منه واقعة في النصف الثاني من ذلك الان فحينئذ ينتصف ذلك الان وكنا قد فرضنا انه لا ينتصف هذا خلف فثبت ان القول بكون الزمان مركبا من اشيا حاضرة كل واحد منها لا ينقسم يقتضي الى اثبات الجوهر الفرد وهو باطل فكان القول بوجود الزمان باطلا واما القسم الثاني وهو ان يقال انه ليس لشي من الاجزا المفترضة في الزمان حضور ولا حصول البتة فهذا تصريح بنفي الزمان بالكلية لان الماضي هو الذي كان حاضرا ثم انقضى والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره وهو بعد لم يحضر فكونه ماضيا ومستقبلا يتوقف على كونه حاضرا فاذا كان كونه حاضرا ممتنعا كان وجوده في الماضي والمستقبل محالا واذا ~~كان~~ كان لا يتقرر له وجود لا في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل امتنع القول بوجوده الحجة الثالثة هذا الزمان اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا كان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية لا يكون بالزمان لان هذا الكلام انما وقع في العدم الذي هو متقدم على وجود كل الزمان وعند حصول هذا العدم لا يكون للزمان وجود فقد حصل معنى القبلية والتقدم من غير حصول الزمان فعلمنا ان حصول القبلية والتقدم لا يتوقف على وجود الزمان واما ان قلنا الزمان قديم فنقول هذا باطل وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل اما انه باطل فلان وجود الزمان لا يتقرر الا عند توالي القبليات والبعديات وهذا التوالي والتعاقب هو التغير والتغير ماهيته تقتضي ان يكون مسبوقة بالغير والازلي ماهيته تنافي المسبوقية بالغير والجمع

بينهما محال فكان الجمع بين حقيقة الزمان وبين حقيقة الازلي محالا واما بيان انه بتقدير تسليمه فالمقصود حاصل فتقريره ان القديم هو المستمر ازلا وابدا وكما ان الحدوث يوهم اثبات زمانين متعاقبين حصل في اولها عدم الشيء وفي ثانيهما وجوده فكذلك القديم يوهم وجود زمان مستمر من الازل الى الابد حصل فيه ذلك القديم فلو حكمنا على الزمان بانه قديم لاوهم ذلك الحكم وقوع ذلك الزمان في زمان اخر فان كان هذا الوهم كاذبا فليكن مثل هذا الوهم كاذبا ايضا في جانب الحدوث فانه لا فرق في العقل بين الثاني وحينئذ يرجع حاصل الكلام الى ان كون الشي مستمرا او كونه متغيرا وان كان يوهم وجود زمان يكون ظرفا ووعا لذلك الاستمرار تارة ولذلك التغير اخرى الا ان ذلك الوهم فاسد وذلك الخيال باطل وذلك يوجب القطع بنفي الزمان وهو المطلوب الحجة الرابعة انا كما نعلم بالضرورة ان الحادث الامسي متقدم على الحادث اليومي فكذلك نعلم بالضرورة ان الامس متقدم على اليوم نفسه لا بحسب زمان اخر فاذا وجدنا المتقدم مع المتاخر فان كان هذا النوع من التقدم يحوج الى وجود ظرف ووعا لاجله يحصل هذا التقدم وهذا التاخر فليكن لهذا الظرف ظرف اخر ولهذا الوعا وعا اخر الى غير النهاية وان كان لا يحوج اليه البتة فليكن الامر كذلك في سائر الحوادث لا يقال هب انه يلزمنا اثبات ازمنة لا نهاية لها يحيط بعضها بالبعض فلم قلتم ان ذلك محال لانا نقول فعلى هذا التقدير لا يكون اليوم الحاضر يوما واحدا بل اياما غير متناهية يحيط بعضها بالبعض ويكون مجموعها حاضرا في هذا اليوم ولا يكون الامس امسا واحدا بل اياما غير متناهية يحيط بعضها بالبعض مع ان مجموعها كان حاضرا بالامس اذا عرفت هذا فنقول مجموع تلك الايام الغير المتناهية الامسية متقدم على مجموع الايام الغير المتناهية اليومية وذلك التقدم يجب ان يكون في زمان اخر يكون ظرفا لها ووعا لها لان القول بذلك محال لو ان ذلك الزمان الذي هو ظرف لمجموع الايام الامسية لكونه ظرفا لها يجب ان يكون خارجا عنها لوجوب كون الظرف مغايرا للمظروف ولكونه احد الايام الامسية يجب ان يكون داخلا في مجموع الايام الامسية وحينئذ يلزم كون ذلك الظرف خارجا عن ذلك المجموع لكونه ظرفا له وكونه داخلا فيه لكونه احد تلك الازمنة فيكون ذلك الواحد داخلا في مجموع تلك الازمنة وخارجا عنها وكون الشي الواحد بالنسبة الى الشي الواحد خارجا عنه وداخلا فيه محال فكان هذا القول محالا

الحجة الخامسة لا شك ان البارى يجب ان يكون متقدما على الحوادث اليومية
ولا شك ان ذاته ممتنعة الانفكاك عن هذا التقدم فهذا التقدم اما ان يتوقف حصوله
على حصول الزمان او لا يتوقف فان كان الاول فحينئذ يكون ذات واجب الوجود
لذاته ممتنعة الخلو عن هذا التقدم وهذا التقدم متوقف الحصول على حصول الزمان
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء فيلزم افتقار ذات واجب الوجود
لذاته الى الزمان وان المفتقر في وجوده الى الغير ممكن لذاته فواجب الوجود لذاته ممكن
الوجود لذاته هذا خلف وايضا اذا كان واجب الوجود لذاته مفتقرا في وجوده الى وجود
الزمان فمن المعلوم بالبديهة ان ما يحتاج واجب الوجود لذاته اليه كان اولى بان يكون
واجبا لذاته فيلزم ان يكون الزمان واجب الوجود لذاته مع انه مركب من اجزاء
متعاقبة متتالية حادثة وكل ذلك محال قلنا بما ذكرنا ان تقدم وجود البارى تعالى
على هذه الحوادث اليومية لا يتوقف على وجود الزمان لكن تقدم وجود البارى تعالى
على هذا الحادث اليومي مسبوق ولتقدم كل متقدم زماني على متأخر زماني وليس في العقل
بين البابين تفاوت اصلا فوجب ان لا يعتبر في حصول هذه التقدمات وجود مدة
ولا زمان وهو المطلوب الحجة السادسة لا شك ان البارى تعالى دائم
الوجود وكما ان الحدوث لا يعقل الا مع توهم المدة والزمان فكذلك الدوام لا يعقل
الا مع توهم الزمان الدائم لان المعقول من الدائم هو الذي لا اول لامتداد وجوده فان كانت
هذه القضية الوهمية صادقة فحينئذ يفتقر دوام وجود الله الى وجود هذا الزمان
والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف وان كانت هذه
القضية الوهمية كاذبة وكان الحق هو ان دوام الشيء لا يتوقف على وجود مدة وزمان
فليكن الامر كذلك في جانب الحدوث والتغير وحينئذ يحصل لنا ان كون الشيء قبل غيره او بعد
غيره او مع غيره لا يتوقف على وجود شيء اخر يكون ظرفا ووعاء لذلك المتقدم ولذلك
المتأخر وذلك هو المراد من نفي الزمان الحجة السابعة المدة ممكنة لذاتها
بدليل انه مركب من الاجزاء المتعاقبة وكل واحد من تلك الاجزاء المتعاقبة المتتالية
حادث وكل حادث ممكن فاذن كل واحد من اجزاء الزمان ممكن لذاته ومجموعه مفتقر
الى كل واحد من اجزائه والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فثبت ان المدة والزمان يستحيل ان يكون

موجودا كان ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فانه لا يلزم من فرض عدمه بعد وجوده
محال اذا ثبت هذا فنقول لو كانت هذه البعدية لا يعقل تقررها الا بسبب الزمان
فحينئذ يلزم كون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما لان عدمه بعد وجوده
لا يتقرر الا بالزمان فلو فرضنا انه عدم بعد وجوده فحينئذ يلزم من فرض كون هذا العدم
حاصلا بعده كما الوجود ان يكون الزمان موجودا حال ما فرضناه معدوما فثبت انه
لو كان الزمان موجودا لكان يلزم من مجرد فرض عدمه فرض وجوده وهذا محال فثبت
ان فرض عدم الزمان يوجب المحال لذاته وكل ما كان كذلك كان واجبا لذاته فالزمان
يفتقر بكونه موجودا يلزم بحسب الاعتبار الاول ان يكون ممكنا لذاته وبحسب الاعتبار الثاني
ان يكون واجبا لذاته ولما كان ذلك محالا ثبت ان حصول هذه القبليات والبعديات
لا يتوقف على وجود المدة والزمان وهو المطلوب الحجة الثامنة ان الحكماء قالوا
المحدث له عدم سابق وله وجود لاحق وله ان وجوده حصل بعد عدمه ثم قالوا ان كونه
بعد العدم يمتنع ان يكون مستفادا من سبب منفصل لان كون هذا الوجود مسبوقا بذلك
العدم امر واجب الثبوت لذاته فانه من المحال فرض هذا الوجود الا مسبوقا بالعدم
ولما كانت هذه المسبوقية امرا واجب الثبوت لذاته ولعينه امتنع ان يكون مستفادا
من سبب منفصل واقول هذا اعتراف من هؤلاء الافاضل بان كون هذا الوجود موصوفا ٥
بانه بعد العدم لا يمكن ان يكون معللا بغيره واذا كان الامر كذلك فكيف قالوا ان
هذه القبلية وهذه البعدية لا يتقرر واحد منهما الا لاجل شيء مغاير يسمى بالمدة والزمان
وتمام تقريره ان الشيء المحكوم عليه بانه قبل غيره يمتنع تقرر وجوده الا مع هذه القبلية
والشيء المحكوم عليه بانه بعد غيره تقرره الا مع هذه البعدية فثبت ان حصول يمتنع
هذه القبليات وهذه البعديات امور ثابتة لهذه الاشياء لذواتها ولاعيانها
ثم ثبت من خواص الواجب ومن خواص الممكن ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره
فهذا يبين ان حصول هذه القبليات والبعديات يمتنع ان يكون موقوفا على موجود
اخر مغاير والله اعلم الحجة التاسعة لو كان للمدة والزمان ماهية وحقيقة
لوجب ان يكون ماهيته هو الكم وذلك لانه قابل للمساواة واللامساواة ويمكن فرض
جزء فيه يعده ويقدره وهذا هو خاصية الكم ولو كان كما لكان اما ان يكون كما متصلا
او كما منفصلا والقسمان باطلان

فبطل القول بوجوده انما قلنا انه لا يمكن ان يكون كما متصلا وذلك لان الكم المتصل
هو الذي ينقسم الى جزئين يشتركان في حد واحد بعينه لكن الزمان ينقسم الى الماضي
والى المستقبل وهما يشتركان في حد واحد بعينه وهو الان الحاضر فان الان الحاضر
نهاية للماضي وبداية للمستقبل لكن الماضي والمستقبل كل واحد منهما معدوم والان
الحاضر موجود فيلزم ان يكون احد المعدومين وهو الماضي متصلا بالمعدوم الثاني
وهو المستقبل بطرف موجود مشترك بينهما وهو الان الحاضر وذلك مما لا يقبله العقل
لان كون احد المعدومين متصلا بالمعدوم الاخر غير معقول وكون المعدوم موصوفا
بطرف موجود ايضا غير معقول وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون كما منفصلا لان الكم
المنفصل مركب من الوحدات والوحدة لا تكون قابلة للقسمة فوجب كون الزمان
مركبا من الانات المتتالية التي يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة لكن ذلك محال لان القول
به يوجب القول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى وقد ثبت ان القول به محال والله اعلم

الحجة العاشرة في هذا الباب ان الزمان لو كان موجودا لكان اما ان يكون
من لواحق الحركة واما ان لا يكون كذلك والقسمان باطلان فكان القول بوجوده باطلا انما قلنا
انه يمتنع ان يكون من لواحق الحركة لوجهين الاول انا نقول كان الله في الازل موجودا وكان
عدم هذا الشيء الذي حدث في هذا اليوم حاصلا في الازل وقولنا كان اشارة الى الزمان
فههنا قد حصل الزمان مع انه لا حركة ولا تغير لان وجود الله تعالى منزه عن الحركة
والتغير وعدم هذا الحادث اليومي كان مستمرا ايضا عن التغير في الازل والثاني وهو ان
الحركة مفتقرة في تقررها وتحققها الى الزمان لان الحركة عبارة عن حدوث امر بعد ان كان
بخلافه وهذه البعدية اشارة الى الزمان فثبت ان الحركة مفتقرة في تحققها الى وجود
الزمان فلو كان الزمان مفتقرا الى تقرر الحركة لزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر وهو
دور والدور محال واما قلنا انه يمتنع ان لا يكون الزمان من لواحق الحركة لان المدة والزمان
لا يعقل ثبوته الا حيث حصلت قبليات متوالية وبعديات متوالية وحصول القبلية
بعد البعدية والبعدية بعد القبلية ليس الا التغير والتبدل وذلك يقتضي ان لا تتقرر
ماهية الزمان الا عند حصول التغير والحركة فثبت انه لو كان الزمان موجودا لكان
اما ان يكون من لواحق الحركة واما ان لا يكون ولما ثبت فساد القسمين وجب ان يكون القول
بوجود الزمان باطلا

الحجة الحادية عشر لو كان الزمان موجودا لكان
اما ان يكون مقدارا للحركة واما ان لا يكون والقسمان باطلان فالقول بوجوده باطل انما قلنا
انه يمتنع ان يكون مقدارا للحركة لوجوه كثيرة سيأتي تفصيلها لكن الذي نذكره الان ان الزمان
لو كان موجودا لكان عبارة عن مقدار امتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود له
في الاعيان لان الحاصل في الاعيان هو حصول الجوهر المعين في الحيز المعين فاما
تعاقب حصولات الجوهر المعين في الاحياز المتعاقبة فذلك لا حصول له في الاعيان
فثبت ان امتداد وجود الحركة لا حصول له في الاعيان واذا كان هذا الامتداد
لا حصول له في الاعيان كان مقدار هذا الامتداد ممتنع ان يكون موجودا في الاعيان
لان مقدار هذا الامتداد صفة لهذا الامتداد فاذا كان هذا الامتداد معدوما
في الاعيان امتنع ان يكون مقدار هذا الامتداد موجودا في الاعيان لان صفة
المعدوم يمتنع ان تكون موجودة وانما قلنا انه يمتنع كون الزمان شيئا اخر غير مقدار
الحركة لانا نتكلم في هذا المقام مع ارسطاطاليس واصحابه وهم قد اطبقوا على انه
يمتنع ان يكون الزمان شيئا اخر غير مقدار الحركة

الحجة الثانية عشر ان
بديهة العقل شاهدة بان عدم كل محدث سابق على وجوده ومن نازع فيه فقد نازع
في اجلى العلوم البديهية واذا ثبت هذا فنقول السبق صفة للعدم وصفة المعدوم
لا تكون موجودة بل تكون معدومة فهذا السبق والتقدم والتاخر امور لا وجود
لها في الاعيان البتة والعدم المحض لا يستدعي محلا موجودا فهذا السبق والتقدم
والتاخر لا يحتاج شيء منها الى موصوف موجود والزمان لا حقيقة له الا الامر الذي
يعرض له هذا السبق وهذا التقدم وهذا التاخر وذلك يفيد ان الزمان والمدة
لا يجب ان يكون امرا موجودا فهذا مجموع هذه الدلائل الاثني عشر التي استنبطناها
للقائلين بانه لا معنى لوجود الزمان الا كون بعض الموجودات دائمة الوجود
باعيانها وكون بعضها امورا محدثة متوالية متعاقبة وهي باسرها حسنة قوية والله اعلم

الفصل الثاني في تقرير قول من يقول العلم بكون المدة
والزمان موجودا علم بديهي اولي لا حاجة فيه الى الحجة والدليل اعلم ان المثبتين لكون المدة
حقيقة منهم من يدعي ان العلم بوجودها علم بديهي ضروري غني عن البيان والبرهان

ومنهم من حاول اثباته بالبينة والبرهان اما الفريق الاول فمنهم محمد بن زكريا
الرازي وقوم اخرون وانا وان كنت ما وجدت لهم الا ادعا البديهة
والضرورة الا اني اقرر قولهم بتقرير اكمل اتم واقول لهم ان يحتجوا على صحة
قولهم بوجوه الحجة الاولى انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الافلاك
والكواكب وعن طلوعها وغروبها بان كان اعمى او كان جالسا في بيت مظلم وقدرنا
انه فقد سكون الحركات باسرها حتى الطرف والنفس فان هذا الانسان يجد
المدة امرا ساريا لا يحدث ولم يزل دايما بلا وقوف ولا انقضا والعلم بذلك ضروري
حتى انه اذا اعتبر هذه الحالة من البكرة الى الضحوة ثم اعتبرها من الضحوة الى
وقت الظهر فانه مع غفلته عن حركة الشمس والقمر وساير الكواكب والافلاك
يعلم بالبديهة ان الذي انقضى من البكرة الى الضحوة نصف ما انقضى من البكرة الى الظهر
ويعلم بالبديهة ان علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بان فلكا تحرك او لو كنا تحرك وهذه
الاعتبارات تدل على ان العلم بوجود المدة والزمان اولي غني عن البيان والبرهان
الحجة الثانية ان كل امر يشير العقل اليه سوا كان معدوما او موجودا
فان ذلك الامر اما ان يعتبر حال حدوثه او حال دوامه فان اعتبرناه حال حدوثه
فههنا العقل حاكم بانه لا بد من زمان جعله ظرفا لحدوثه فان العقل لا بد وان يقول
انه انما حدث في ذلك الزمان الفلاني وان اعتبرناه حال دوامه فهذا الدوام لا يعقل
الا ان يقال انه كان موجودا في الازمنة المتقدمة مع انه موجود في الزمان الحاضر
فاما اذا رفعنا اعتبار الزمان والمدة من العقل فههنا يعجز العقل عن تصور معنى
الحدوث والدوام ولما كان هذان المعنيان متصورين تصورا بديهيا وثبت ان
تصورهما لا يتقرر الا عند الاعتراف بوجود الزمان ثبت ان الاعتراف بوجود
الزمان من العلوم البديهية الاولية والذي يؤيد هذا الكلام ان كثيرا من المتكلمين
قالوا العرض لا يبقى زمانين والباقي هو الذي وجد في زمان ثم وان اكثر فهم لم يعقلوا
معنى الحدوث ومعنى البقا الا بسبب المدة والزمان وهذا يدل على ان العلم بوجود
المدة والزمان علم بديهي غني عن البينة والتقرير الحجة الثالثة على
ان العلم بوجود المدة علم بديهي هو ان نقول انا اذا قلنا ان ادم عليه السلم كان قبل
محمد عليه السلم

فانا لا نعقل من هذه القبلية الا انه سبقه في مدة مخصوصة وزمان مخصوص واذا قلنا
الاخوان توامان وجدا معا لا نعقل من هذه المعية الا انهما حصلا في زمان ولو رجعت
الى جميع العقلا الذين بقوا على اصل فطرتهم وسلامة عقولهم لم يفهموا من هذه
القبلية ولا من هذه المعية الا ما ذكرناه فعلمنا ان العلم بوجود المدة والزمان
علم مقرر في بداية العقول فان قيل فلم لا يجوز ان يكون المراد من هذه المعية والقبلية
نفس ذاتيهما قلنا لانا جعلنا ذاتيهما ووجوديهما مورد التقسيم بهذه المعية
وبهذه القبلية ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك التقسيم وذلك معلوم بالضرورة
الحجة الرابعة ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الجسم انما يكون متحركا اذا حصل
في مكان بعد ان كان في غيره وهذه البعدية اشارة الى ان هذا الجسم كان حاصلا في حيز
ثم حصل في زمان اخر في حيز اخر وهذا يدل على انه لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير
الا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان واما السكون فالمعقول منه استمرار
الجسم في الحيز الواحد زمانا طويلا وهذا ايضا اشارة الى وجود المدة والزمان فلما كان
العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون علما بديهيا اوليا وثبت ان العلم بهما
لا يتقرر الا عند تسليم وجود المدة والزمان وثبت ان الذي يتوقف عليه التصديق
البديهي اولى ان يكون اوليا ثبت ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي اولي الحجة
الخامسة ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الموجود اما ان يكون قديما او محدثا ثم
انا لا نعقل من القديم الا انه الذي لا اول لوجوده ولا نعقل من الحادث الا انه الذي
لوجوده اول ثم اذا فسرنا قولنا انه لا اول لوجوده هو انا اذا اعتبرنا حالة في الازمنة
السالفة فانا لا نصل بعقولنا الى زمان الا وقد كان موجودا قبله واذا فسرنا الحادث
وهو انه الذي لوجوده اول لم نفهم منه الا ان عقولنا تنتهي الى وقت يحكم عقلنا بانه
حدث فيه فثبت ان صريح العقل حاكم بان الشي اما ان يكون قديما واما ان يكون محدثا وثبت
انه لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى المحدث الا عند الحكم بوجود المدة والزمان
وذلك يفيد ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي الحجة السادسة
ان صريح العقل حاكم بانه يمكن قسمة الزمان الى السنين وقسمة السنين الى الشهور
وقسمة الشهور الى الايام وقسمة الايام الى الساعات ونعلم بالضرورة ان الساعة
حين اليوم الذي هو جز

من الشهر الذي هو جزء من السنة التي هي جزء من المدة والعلم بحصول هذه التقديرات
والتقسيمات علم ضروري والعلم بكون بعضها اقل من بعض واكثر من بعض علم ضروري
ومن المعلوم بالضرورة ان المحكوم عليه بقبول هذه التقسيمات مغاير للسواد والبياض
والحجر والمثلث وان ذلك الامر ما لم يكن متحققا في الاعيان امتنع كونه موردا للقسمة
المقسمات في الاعيان فثبت ان العلم بوجود الزمان علم بديهي الحجة السابعة
ان كل احد يعلم ان هذه المدة قصيرة وان تلك المدة طويلة فانه يقال بقي الى وقت
الظهر زمان طويل ثم يقال بعد ذلك انه لم يبق من تلك المدة الا القليل والعلم بكون
هذه الاحوال علم بديهي ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهيا كان العلم باصل وجوده اولى
اولى ان يكون بديهيا فثبت ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي لا يقال لم لا يجوز
ان يقال هذه القلة والكثرة امران اعتباريان لا حصول لهما الا في الاذهان لانا نقول
هذا الفرض الذهني ان كان مطابقا للامر الخارجي فقد حصل المطلوب وان لم يكن مطابقا
كان فرضا كاذبا وحكما باطلا وكان جاريا مجرى ما اذا فرضنا هذا الحجر ياقوتا مع انه في
نفسه ليس كذلك ومعلوم ان تقسيم الزمان بالاجزاء العظيمة والصغيرة ليس من
هذا الباب فبطل قول من قال انه محض الفرض والاعتبار الحجة الثامنة
ان جميع الجهال يؤرخون ويعلمون ان الشهور تتوالى وتتعاقب وليس في بداية
عقولهم بين الماضي والمستقبل وان كل هذه الصفات لا شك انها صفات المدة
والصفة اذا كانت معلومة بالضرورة كان الموصوف اولى ان يكون كذلك واعلم ان
هذه الوجوه التي ذكرناها متقاربة وهي باسرها دالة على ان العلم بوجود المدة
ضروري الحجة التاسعة انا قد نحكم على حركتين بانهما ابتدأتا معا وانقطعتا
معا ويكون علمنا بهذه المعية في الابتداء وفي الانقطاع علما ضروريا وقد نقول
في حركتين اخريين ان احداهما ابتدأت قبل الاخرى وانقطعت قبلها او بعدها وعلمنا
بهذا التقدم والتاخر علم ضروري ثم لا نعقل من هذه المعية الا انهما حصلا في
زمان واحد ولا نعقل من هذا التقدم والتاخر الا ان احداهما حصل في الزمان السابق
على زمان حدوث هذا المتاخر وكل ذلك يدل على ان العلم بوجود المدة والزمان علم
بديهي الحجة العاشرة انا نحكم حكما بديهيا ان هذه الحركة ابطأ من تلك الاخرى

مثل قولنا ان دبيب النملة ابطأ من طيران الطائر ثم انه لا يمكننا تفسير الحركة السريعة
والحركة البطيئة الا بان نقول السريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة
في زمان اقل من زمانها او التي تقطع مسافة اطول من مسافة البطيئة في زمان مساو
لزمانها فلما ثبت ان العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي وثبت انه لا يمكن فهم تصور
ماهية الحركة السريعة وماهية الحركة البطيئة الا بعد الاعتراف بوجود المدة
والزمان علمنا ان العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي واعلم انا قد نبهنا بهذه الوجوه
العشرة التي ذكرناها على كثير من الوجوه المغايرة لها مع ان في الواحد منها كفاية في
اثبات هذا المطلوب اذا ثبت هذا الاصل فنقول هذه المدة لا يجوز ان يكون عبارة
عن حركة الفلك ولا عن صفة من صفات شيء من حركات الفلك ويدل عليه وجوه الحجة
الاولى ان الانسان الاعمى الى السرب المظلم المراقب لكيفية انقضاء المدة والزمان ف
يعلم ان مقدار ما مضى من المدة من الوقت الفلاني كم هو بالتقريب من غير اعتبار حال حركة
الشمس والقمر والكواكب والافلاك وهذا العاقل يجد المدة تمضي وتمر مرورا دائبا بلا وقوف
البتة وانه كالنهر الجاري والعاقل اذا اعتبر حال نفسه وجد ان الامر كما ذكرناه وجدانا
ضروريا الا اذا كان نائما وكان مصروف العقل الى عدم هذا الاعتبار ولو انه توهم
الفلك معدوما وتوهم الشمس والقمر وجميع الكواكب معدومة وتوهم جميع المتحركات
ساكنة وفرضنا ان هذا الانسان غفل عن جميع المتحركات لوجد عقله جازما بمرور
هذا الشيء الذي سميناه بالمدة بل نقول لو فرضنا رجلا اصم اعمى من اول الخلقة حتى ما ابصر
شيئا من الكواكب والافلاك ولم يسمع ان الله خلق هذه الاشياء البتة ثم فرضنا ان هذا الانسان
تكلف تسكين التخيل والطرف والحركة فانه بعد هذه الاحوال يجد هذه المدة امرا
ثابتا مستمرا في الذهن وفي العقل وكل ذلك يدل على ان العلم بوجود هذه المدة علم ضروري
وان العلم بان هذه المدة موجود مغاير لحركات الافلاك والكواكب ايضا علم ضروري
الحجة الثانية ان العقل بحكم الفطرة الاصلية لا يستبعد ان تنقلب الحركة المتقدمة
من الحركة الفلكية متاخرة والحركة المتاخرة متقدمة فان الفلك لما تحرك من المشرق الى المغرب
كانت حركته في الربع الشرقي متقدمة على حركته في الربع الغربي ولو انا فرضنا ان
هذا الفلك بعينه كان تحرك من المغرب الى المشرق لكانت حركته في الربع الغربي متقدمة

على حركتها في الربع الشرقي فعلمنا ان العقل بفطرته الاصليه لا يستبعد ان يفرض
الجزء المتقدم من الحركة الفلكية متاخرا والجزء المتاخر متقدما واما الجزء المتقدم من الزمان
فان العقل بفطرته الاولية البديهية يستبعد ان يفرضه متاخرا والجزء المتاخر
يستبعد ان يفرضه متقدما فثبت ان هذه المدة ليست نفس الحركة ولا عارضا من
عوارضها ولا لاحقا من لواحقها الحجة الثالثة انه يمكننا ان نتشكك في ان هذه
الحركة الفلكية هل كانت حاصلة قبل هذا الوقت بمائة الف سنة فان القايلين بحدوث العالم
امكنهم ان يتشككوا في حصول الحركات الفلكية قبل هذا الوقت بمائة الف سنة
او اكثر او اقل واما المدة فانه لا يمكننا ان نتشكك في انه هل قبل هذه الساعة الحاضرة
مدة متقدمة عليها بمائة الف سنة ولما امكن التشكك في الحركة ولم يمكن التشكك في المدة
علمنا ان المدة غير الحركة وغير جميع صفات الحركة والله اعلم الحجة الرابعة
ان اعظم الدواير الفلكية هي المنطقة واما الدواير الموازية لها فكل ما كان منها اقرب الى
المنطقة كانت اسرع حركة وكل ما كان منها ابعد من المنطقة كانت ابطا فظهر ان الحركات
اليومية الحاصلة في الدواير المتوازية والموازية للمنطقة الفلكية كثيرة ومختلفة
بالسرعة والبطو فلو كان الزمان عبارة عن حركة الفلك لما كان جعله عبارة عن حركة
بعض تلك الدواير اولى من جعله عبارة عن حركات ساير الدواير فاما ان يكون عبارة عن الكل
فحينئذ يلزم ان يكون هذا اليوم الواحد لا يكون يوما واحدا بل يكون ايام كثيرة حصلت
على حسب تلك الدواير المتوازية وذلك لا يقوله عاقل او نقال انه ليس شي منها
عين المدة والزمان بل المدة والزمان امر مغاير لها مقدر لها باسرها وذلك هو المطلوب
ومما يقوي هذا الكلام ان صريح العقل ناطق بان حركات كل تلك الدواير واقعة في زمان
واحد فالعقل حكم بان تلك الحركات باسرها واقعة في زمان واحد وان ذلك الزمان ظرف
لها باسرها ووعا لها باسرها وذلك يوجب القطع بان الزمان مغاير للحركة الحجة
الخامسة ان الحركة توصف بالسرعة والبطو والزمان لا يوصف بذلك فانه لا يقال هذا الزمان
ابطا من ذلك الزمان ولا اسرع منه وايضا فان سرعة الحركة وبطوها انما يعقلان
بسبب المدة والزمان فانه يقال الابطا هو الذي يقطع مثل ما قطعه السريع في
زمان اطول او يقطع اقل ما قطعه السريع في مثل زمان السريع والاسرع ما يكون بالضد
منه وكل ذلك يدل على ان الزمان غير الحركة الحجة السادسة انه يمكننا ان نعقل
ازمانا كثيرة في الخلا الذي لا نهاية له بحيث يكون كل واحد منها خارجا عن الاخر وغير
متعلق به فعلى هذا التقدير يمكننا ان نتصور حركات كثيرة بحيث لا يكون واحدة منها تبعا
للاخرى ونعلم بالبديهة انه لا يمكننا ان نعقل حصول زمانين معا فالحركة غير الزمان
الحجة السابعة انه يمكننا ان نقول ان هذه الحركة بجميع صفاتها حصلت
في هذا الزمان ولم تحصل في الزمان المتقدم ولا يمكننا ان نقول حصلت هذه الحركة
في نفسها او في صفة من الصفات القايمة بها وكل ذلك يدل على ان الزمان غير الحركة وغير
جميع الصفات القايمة بالحركة الحجة الثامنة انه يمكننا ان نتصور زمانا خاليا
عن الحركة مثلا اذا توهمنا ان الله سبحانه اعدم الفلك واعدم جميع الكواكب عند قيام القيامة
ثم انه تعالى تركها على العدم المحض مدة مديدة الى ان يعيدها ويعيد الخلايق في موقف القيامة
فالمدة المتوسطة بين اول زمان الاعدام واول زمان الاعادة لا شك انها تكون مدة مخصوصة
والعقل يمكنه ان يفرض تلك المدة اقل واكثر وانقص وازيد ومع هذا الفرض فقد فرضنا جميع
الحركات معدومة وهذا الفرض ليس فرضا معلوم الامتناع بالبديهة بل هو امر ممكن
بحسب العقل ولذلك فان جمهور ارباب الملل والاديان جازمون به ومن المعلوم ان الذي
يكون معلوم البطلان بالبديهة لا يمكن اطباق الخلق العظيم عليه فثبت ان رفع كل الحركات
عن العقول والاذهان ممتنع فوجب الجزم بان المدة امر مغاير للحركة ولجميع صفات
الحركة وهو المطلوب الحجة التاسعة انا لا نعقل ماهية الحركة الا اذا عقلنا
كون المتحرك حاصلا في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز اخر ولذلك فان العقلا لا يفهمون
من الحركة الا الانتقال من حيز الى حيز اخر فيكون الحصول في الحيز الثاني واقعا بعد الحصول
في الحيز الاول وهذه البعدية ليست الا البعدية الزمانية فثبت انه لا يمكن تعقل ماهية
الحركة الا بعد تعقل ماهية المدة والزمان واما تعقل ماهية المدة والزمان فانه غني
عن تعقل ماهية الحركة بدليل انا لما فرضنا ان الله تعالى اعدم الفلك واعدم الكواكب واعدم
كل الحركات ففي هذه الحالة لم يتعذر عقلنا وفكرنا على ان يحكم ببطلان المدة بل حكمت الفطرة
الاصلية بانه لا بد وان يكون وقت الاعدام مغايرا لوقت الوجود وايضا فقد بينا
انا حال ما نكون غافلين عن الفلك والشمس والقمر وساير الكواكب فانا نجد من عقولنا

امر اميز امستمر احدث منه شي فشي كانه آلة السيال الجاري او كانه خيط الغي على طرف
سيف ثم جر فان ذلك الخيط ينال في حد السيف جزا فجزا فكذا هاهنا الحجة العاشرة
ان القايلين بحدوث الفلك بل القايلين بحدوث جميع الاجسام سلموا ان حدوثه قبل ان
حدث ممكن وهذا يدل على شهادة فطرتهم الاصلية بانه لا يعقل حدوث شي الا في مدة
وزمان فقام التقرير من هذا الوجه ان من القايلين بحدوث العالم من قال ان العالم
قبل حدوثه كان ممكن الوجود ومنهم من قال كان ممتنع الوجود وعلى التقديرين فقد
عقلوا قبل حدوث الفلك والكواكب والعالم قبلا وبعدا وذلك يدل على ان جزم العقل
بوجود هذه المدة جزم بديهي وان هذا القبل والبعد انما يحصل بشي سوى الحركة
الفلكية الحجة الحادية عشر انا اذا فرضنا اولا للحركة فانه لا يلزم من مجرد
فرض اول للحركة حصول حركة قبل تلك الحركة لانه لا يستبعد في العقل ان يكون الشي
ساكنا ثم يتحرك وايضا اذا فرضنا اخر الحركة فانه لا يلزمنا من مجرد هذا الفرض اثبات
حركة بعد تلك الحركة لانه لا يستبعد في العقل ان يكون الشي متحركا ثم يصير ساكنا اما اذا
فرضنا للمدة اولا وزمانا لزمنا من مجرد هذا الفرض اثبات مدة قبل تلك المدة لان المدة
لا يكون لها اول الا اذا كان عدمها قبل وجودها وتلك القبلية لا يمكن حصولها ولا تعقلها
الا بسبب المدة ثبت انا متى فرضنا للمدة اولا فانه يلزم من مجرد هذا الفرض كونها موجودة
قبل ذلك الاول وكذلك اذا فرضنا للمدة اخرا فانه يلزم من مجرد فرض انقطاع المدة كونها
موجودة بعد ذلك الانقطاع لانه لا يحصل لها انقطاع الا اذا حصل عدمها بعد وجودها
وهذه البعدية لا يمكن تعقلها الا عند حصول المدة فثبت ان فرض اول واخر للحركة لا
يوجب اثبات حركة قبل ذلك الاول وبعد ذلك الاخر وثبت ان فرض اول واخر للمدة
يوجب اثبات مدة قبل ذلك الاول وبعد ذلك الاخر وذلك يدل على ان المدة شي مغاير
للحركة ولجميع صفاتها واحوالها فظهر بهذه البراهين القاهرة ان الزمان والمدة لا يمكن
ان يكون عبارة عن الحركة الفلكية واذا بطل هذا بطل ايضا ان يكون الزمان عبارة عن صفة
من صفات تلك الحركة وحالة من احوالها وبهذا ظهر فساد قول من يقول انه عبارة
عن مقدار حركة فلك معدل النهار لان مقدار تلك الحركة عبارة عن صفة من صفاتها
وحالة من احوالها وذلك مما ابطلناه فثبت بهذا ان المدة موجود قايم بنفسه مستقل بذاته

مقدار

وانه لا تاثير للحركة الفلكية في وجود المدة والزمان البتة وانما تاثيرها في تقدير
هذه المدة بالاجزا والابعاض مثاله تقدير الليل والنهار بالفنجانات وصندوق
الساعات فان تلك الالات لا تاثير لها في ايجاد المدة والزمان وانما تاثيرها في تقسيم الليل
والنهار بالساعات والاجزا فكذلك لا تاثير الحركة الفلكية ليس في تكوين المدة وايجادها
بل في تقسيمها بالاجزا والابعاض وهي السنون والشهور والايام والساعات فهذا
تقرير مذهب هولا الذين يقولون العلم بوجود المدة وبكونها امرا مغايرا للحركة الفلكية
ولجميع احوال هذه الحركة علم ضروري والله اعلم الفصل الثالث في تقرير
الدلايل التي عول عليها من قال العلم بوجود الزمان كسبي استدلالي اعلم ان الذي
حصلناه في هذا الباب من كلام المتقدمين ومن انفسنا طرق اربعة الطريق الاول
وهو دليل الامكانات وهو الذي ذكره الشيخ في الشفا والنجاة وعليه تعويل الاكثرين
وتقريره ان نقول كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة واخرى معها
على مقدارها من السرعة وابتدانا معا وتركنا معا فانهما يقطعان المسافة معا وان
ابتدات احداها ولم يبتدا الاخرى معها ولكن تركنا معا فان احداها يقطع من
المسافة اقل مما يقطعه الاخرى وان ابتدا معها بطي واتفقنا في الاخذ والترك وجد
البطي قد قطع اقل والسريع قد قطع الكثر واذا كان كذلك كان بين اخذ السريع الاول
وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطو معين وبين اخذ السريع
الثاني وتركه امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة بحيث يكون هذا الامكان جزا
من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان فوجب
كونه امرا موجودا فان قال قايل الكلام في مشرع هذا الاستدلال فرضتم تلثة
اشيا اولها الحركتان المتساويتان في السرعة والبطو المتساويتان في الاخذ والترك
وزعمتم انهما لا بد ان يتساويا في مقدار المسافة وثانيها الحركتان المتساويتان في السرعة
والبطو المختلفتان في وقت الاخذ المتساويتان في وقت الترك وزعمتم ان هذا السريع
الثاني لا بد وان يقطع مسافة اقل مما قطعه السريع الاول وثالثها الحركتان المتساويتان
في الاخذ والترك المختلفتان في السرعة والبطو وزعمتم ان البطي لا بد وان يقطع اقل
مما قطعه السريع فما الفايدة في هذا البرهان من هذه الوجوه الثلثة من الفرض

فقطع

قلت الفائدة فيها ان بالفرض الاول يثبت وجود هذا الامر الذي سميناه بالزمان
وبالفرض الثاني يثبت ان هذا الامكان مغاير لنفس الحركة ولنفس بطوها وسرعتها
ولنفس مقدار المتحرك وبالفرض الثالث يثبت ان هذا الامكان امر مغاير
لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة وعند هذا يحصل تمام المقصود وبيان
هذا الكلام انا فرضنا اولا وجود حركتين متساويتين في البطو والسرعة
متساويتين في الاخذ والترك وزعمنا انه متى كان الامر كذلك وجب حصول التساوي
في مقدار المسافة وعند هذا يظهر انه حصل بين اخذ هذا السريع وتركه
امكان قطع مثل هذه المسافة بمثل هذه السرعة وان في هذا القدر من الامكان
وبمثل هذه السرعة لا يمكن ان يزاد على هذه المسافة ولا ان ينقص منها
فهذا الامكان له في نفسه خصوصية لا تقبل حركة بهذا القدر من السرعة
الا في مثل هذا القدر من المسافة ولا تقبل الازيد منها ولا ما يلي بالاقل منها
فهذا الامكان له في حد ذاته خصوصية وحقيقة باعتبارها حصل له هذا الامتياز
والاختصاص واما الفرض الثاني وهو وجود حركتين متساويتين في السرعة
والبطو مختلفتين في الاخذ متساويتين في الترك فههنا السريع الثاني من المسافة
اقل وعرضنا منه امران الاول ان الامكان الذي يحصل فيه هذا السريع الثاني
جزء من الامكان الذي يحصل فيه السريع الاول فيكون هذا الامكان قابلا
للتطبيق وللزيادة والنقصان فوجب كونه موجودا قابلا للمساواة
والمفاوتة والثاني ان هذا السريع الاصغر مشارك للسريع الاكبر في كونه
حركة وفي كونها سريعة وفي مقدار المتحرك وخالفها في مقدار هذا الامكان
وما به المشاركة غير ما به المباينة فثبت ان هذا الامكان يجب ان يكون امرا مغايرا
لنفس ماهية الحركة ومغايرا لبطو الحركة ولسرعتها ومغايرا لمقدار جوهر
المتحرك واما الفرض الثالث وهو وجود حركتين مختلفتين في السرعة
والبطو متساويتين في الاخذ والترك فاعلم انا عرضنا من هذا الفرض بيان
ان هذا الامكان مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة وذلك لانه ظهر
بهذا الفرض ان البطي والسريع ان اشتركا في مقدار المسافة اختلفا في

مقدار هذا الامكان وان اشتركا في مقدار هذا الامكان اختلفا في مقدار
المسافة وذلك يوجب القطع بان مقدار هذا الامكان امر مغاير لمقدار
المسافة فثبت ان بسبب هذه الامور الثلثة من الفروض ظهر ان هذا الامكان
امر موجود مقداري وانه مغاير لنفس مقدار المتحرك ولنفس مقدار المسافة
ولنفس الحركة ولكون الحركة سريعة او بطيئة وذلك هو المقصود فهذا تمام
تقرير هذه الحجة والاعتراض عليها من وجوه الاول انكم بنيتم
هذه الحجة على امور ثلثة فاحدها ان ها هنا حركة سريعة وحركة بطيئة
وثانيها ان ها هنا حركتين تبتديان معا وتنقطعان معا وثالثها ان ها هنا حركتين
تبتدي احداهما بعد الاخرى ومن المعلوم ان هذه الامور الثلثة لا يمكن اعتقاد
حصولها الا بعد الحكم بوجود الزمان اما الاول فلان السريع هو الذي يقطع
مثل ما قطعه البطي في زمان اقل او ازيد مما قطعه البطي في زمان مساو
واما البطي فبالعكس من هذا الذي قلناه ومعلوم ان هذه الاحوال لا يعقل
ثبوتها الا بعد تسليم وجود الزمان واما الثاني وهو قولنا في الحركتين
انهما تبتديان معا وتنتهيان معا فمعناه ان ابتداء وجودهما وانتهاء وجودهما
يكون في آن واحد لكن الآن لا يعقل ولا يوجد الا بعد تعقل الزمان واما
الثالث وهو ان تبتدي احدى الحركتين بعد الاخرى فمعلوم انه لا يمكن تصور
معنى القبلية والبعدية الا بعد وجود الزمان اذا عرفت هذا فنقول
وجود الزمان اما ان يكون غنيا عن الاستدلال او محتاجا الى الاستدلال
فان كان الاول كان الخوض في هذا الدليل عبثا وان كان الثاني فنقول انكم اثبتم
وجود الزمان بهذه المقدمات وقد بينا انه لا يمكن اثبات هذه المقدمات
الا بعد العلم بوجود الزمان فيلزم الدور وهو معلوم البطلان لا يقال
وجود اصل الزمان معلوم بالبديهة فاما بيان ماهيته على التفصيل فذاك
معلوم بالاستدلال ونحن انما اثبتنا بهذا الدليل تفصيل ماهيته وحينئذ
يسقط الدور لانا نقول ان هذا القدر الذي ذكرتموه من الاستدلال
لا يدل على بيان ماهيته المعينة وحقيقته المخصوصة بل لا دلالة فيه الا
على كونه امرا موجودا في الاعيان

وحينئذ يعود الدور المذكور السؤال الثاني على هذا الدليل
ان من حكم ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان لابد وان يكون موجودا
وبه احتج من دليل من استدل على ان للحركات اولا لسبب كونها
قابلة للزيادة والنقصان غير من المعلوم ان الزمان من الامور المنقضية
التي لا ثبات لاجزائها ولا استقرار لاقسامها واذا كان كذلك فحينئذ لا يصح
الحكم عليه بالزيادة والنقصان في نفس الامر بل غاية ما في الباب ان الامر
الممتد المرتسم منه في الوهم يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان واما الامر
الممتد من الزمان فلا وجود له البتة في الاعيان واذا ثبت هذا فنقول
الامر الذي يريدون اثباته وهو وجود الزمان في الاعيان فانه لا يمكن
الحكم عليه بكونه قابلا للزيادة والنقصان والذي صدق عليه هذا الحكم
وهو الامر المفروض في الذهن فانه لا يدل على كون الزمان موجودا
في الاعيان فثبت ان هذه الحجة مغالطة السؤال الثالث هذا الدليل
معارض بامور احدها ان ما ذكرتموه معارض بنفس الزمان فان بين
ابتداء كل زمان وبين انتهائه امكانا يتسع لمثل ذلك المقدار ولا لمثل ما هو اصغر
منه ولا يتسع لما هو اعظم منه وامكانا اخر اقل منه ولا يتسع لمثل ذلك الزمان
ولا لما هو اعظم منه ولمثل بعضه واذا كان كذلك لزم ان يكون للزمان زمان اخر
الى غير النهاية فان قلتم ان ذلك من عمل الوهم وحكم الخيال فقولوا بمثله في الحركة
ولا فرق وثانيها ان ما ذكرتم معارض بجانب المستقبل وذلك لان من هذه
الساعة الحاضرة الى الغد حصل امكان يتسع لمقدار من الحركة الموصوفة
بمقدار معين من السرعة او البطء ولا لمثل ما لا اقل منه ولا يتسع للاعظم
منه وامكان اخر اصغر منه فهذا يقتضي ان يكون الزمان الذي سيجيء غدا حاصلا
الان وحاضرا في هذا الوقت ومعلوم ان ذلك باطل فان قالوا اي ضرر
في الحال انما هو امكان وجود تلك الحركات المستقبلة لا وجود [illegible] شيء اخر يكون
وعاء لها وظرفا لها فنقول فلم لا يجوز ان يكون الحال في الماضي مثل ما ذكرتم في المستقبل
وثالثها ان نقول ان بين طرفي الطاس امكانا يتسع لمقدار معين من الاجسام

ولا لمثل ما لا اقل من ذلك القدر ولا يتسع للازيد منه فوجب ان يكون ذلك
الامكان الذي يتسع لذلك القدر من الجسم امرا موجودا وذلك يوجب
عليكم الاعتراف بوجود ابعاد قائمة بذواتها تكون امكنة لهذه الاجسام
فان قالوا ذلك الامكان عبارة عن امكان وجود تلك الاجسام في انفسها
لا عن امكان وجود شيء يكون ذلك الشيء ظرفا لتلك الاجسام ووعاء لها فنقول
فلم لا يجوز ان يكون الحال فيما ذكرتم كالحال هاهنا وهو ان يقال الامكان الذي
ذكرتم اشارة الى امكان وجود تلك الحركات المختلفة في انفسها فاما اثبات امر
اخر يكون ظرفا لتلك الحركات ووعاء لها فهذا ممنوع الحجة الثانية
لهم في اثبات الزمان التمسك بطريقة القبلية والبعدية واعلم ان القوم
ما لخصوا هذه الطريقة تلخيصا شافيا من تلخيصه وانا اقررها على الوجه الصحيح
المعلوم فنقول لا شك ان الاب موجود قبل وجود الابن فهذه القبلية
اما ان يكون نفس وجود الاب وعدم الابن او امرا زائدا على ذلك والاول
باطل لوجوه احدها انه يصح ان يعقل ذات كل واحد منهما مع الذهول
عن هذه القبلية والبعدية والمعية والمعلوم مغاير لما هو غير معلوم
وثانيها ان هذه القبلية والبعدية نسبة مخصوصة بين هاتين الذاتين
والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما وثالثها ان المحكوم عليه بانه قبل
قد يصير بعد المحكوم عليه بانه بعد والقبل من حيث هو قبل لا يبقى بعد البعد
من [illegible] حيث انه [illegible] ورابعها ان الاشياء المختلفة في الماهية قد تكون
متشاركة في كون كل واحد منها قبل فان والد الفرس قبل ولده ووالد
الحمار قبل ولده ووالد الانسان قبل ولده فالفرس والحمار والانسان
ماهيات مختلفة وهي مع اختلافها متشاركة في كون كل واحد منها قبل ولده
اذا ثبت هذا فنقول اختلافها في الماهيات مع اشتراكها في المفهوم من القبلية
يدل على ان كونها قبلا وبعدا امور مغايرة لتلك الماهيات المخصوصة وايضا
فالاشياء المتشاركة في تمام الماهية قد تكون مختلفة في القبلية والبعدية
وذلك مثل الاب والابن فانهما مع اشتراكهما في تمام الماهية قد اختلفا بحسب
القبلية والبعدية

والتعقيب معلوم وخامسها ان القبل من حيث هو قبل مضاف
الى البعد من حيث هو بعد والشيء المحكوم عليه بهذه القبلية جوهر قائم
بنفسه غير مقول الماهية بالقياس الى غيره والشيء الذي يكون محكوما
عليه بانه مقول الماهية بالقياس الى غيره مغاير للشيء الذي يكون محكوما
عليه بانه غير مقول الماهية بالقياس الى غيره وذلك يقتضي ان تكون القبلية
والبعدية امورا مغايرة لتلك الذوات وسادسها ان الاله تعالى
كان موجودا قبل هذا الحادث اليومي ويكون ايضا موجودا بعد دخول
هذا الحادث اليومي في الوجود وسيبقى ايضا موجودا بعد
انقضائه وفنائه اذا ثبت هذا فنقول ذات واجب الوجود لذاته
قد تواردت عليها هذه القبليات والمعيات والبعديات فلو كانت هذه
المفهومات نفس الذات لزم وقوع التبدل في ذاته وذلك محال فثبت
بهذه الوجوه الستة ان المفهوم من القبلية والمعية والبعدية امور
مغايرة لنفس الذات والحقيقة اذا ثبت هذا فنقول هذا المفهوم الزائد
اما ان يكون عدما محضا واما ان يكون امرا موجودا والاول باطل لان
كونه قبل غيره نقيض لقولنا انه ليس قبله والمفهوم من عدم القبلية
عدم محض ونقيض العدم ثبوت فظهر ان القبلية والبعدية امران زائدان
على الذات وهما صفتان ثابتتان موجودتان اذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون
هذه المعاني من الامور الثابتة التي لا حصول لها الا في الذهن واما ان يقال انها
موجودة في الاعيان والاول باطل لان الذي لا ثبوت له الا في الذهن يكون
جاريا مجرى قولنا ان الخمسة زوج فان هذا المعنى وان كان يوجد في
الفرض الذهني والاعتبار الفكري الا ان العقل جازم بانه لا وجود له
في الخارج البتة لكن كون الاب قبل الابن ليس من هذا الباب فثبت ان هذه
القبلية والبعدية مفهومات زائدة على الذوات ومعاني موجودة
في الاعيان كما انها موجودة في الاذهان ثم نقول هذه القبليات
والبعديات اما ان تكون من الامور التي توجد مستقلة بانفسها غانية بذواتها
عن

غنية عن المحل وعن الموصوف واما ان لا يكون كذلك بل يكون محتاجة
الى المعروض والى الموصوف والاول باطل بالبديهة لان القبلية والبعدية
من باب النسب والاضافات وما كان كذلك امتنع كونها جواهر قائمة
بانفسها مستقلة بذواتها فبقي القسم الثاني وهو انه لا بد من شيء يكون
هذه القبليات والبعديات عارضة لها من حيث انها هي ثم نقول
ان كل شيء فانه لا يقبل هذا النوع من النسب والاضافات من حيث هو
هو فان الاب من حيث انه جوهر جسماني ليس قبل الابن ولا من حيث انه
طويل او ابيض او عالم او زاهد فاذن لا بد من الجزم بوجود امر يلحقه هذه
القبليات والبعديات لحوقا بالذات وذلك الشيء ليس هو الحركة للوجوه
الكثيرة التي ذكرناها في الفصل المتقدم ونزيد هاهنا كلاما اخر ونقول
ان الجزء المتقدم من الحركة يمكن تعقله متأخرا وبالعكس واما الجزء المتقدم
من الزمان فانه لا يمكن تعقله متأخرا وبالعكس فثبت ان هذا الشيء الذي
هو المعروض بالذات لهذه القبليات والبعديات موجود سيال
منقض لذاته وهو شيء مغاير للحركة ولا معنى للزمان الا ذلك والاعتراض
عليه لا نسلم ان القبلية والبعدية من المعاني الموجودة اما قوله القبلية
نقيض اللاقبلية ثم ان اللاقبلية عدم ورافع العدم ثبوت قلنا يشكل
هذا بالامكان فانه رافع للامتناع ورافع للوجوب والامتناع عدم
والوجوب ثبوت فيلزم في الامكان ان يقال انه لكونه رافعا للامتناع
الذي هو عدم ان يكون وجوديا ولكونه رافعا للوجوب الذي هو وجود
ان يكون عدميا فيلزم في الشيء الواحد ان يكون عدميا ووجوديا وهو محال
ثم نقول الذي يدل على ان القبلية والبعدية لا يمكن ان تكون من الامور الموجودة
وجوه الاول ان صريح العقل يحكم بان كل محدث فانه مسبوق بعدمه
وان عدمه سابق على وجوده وهذا يقتضي جعل السبق والتقدم
والقبلية وصفا للعدم وما كان وصفا للعدم امتنع ان يكون صفة
موجودة لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم المحض فثبت

ان القبلية والبعدية ليست من الصفات الموجودة الثاني لو كانت
القبلية صفة موجودة لكانت تلك الصفة الموجودة بالنسبة الى غيرها
اما ان تكون قبلا او بعدا او معا ويلزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز
ان تكون القبلية بالنسبة الى غيرها وان كانت قبلا الا ان كونها كذلك
غير دال على انه لا انه صفة زايدة على الذات لانا نقول اذا حكمنا
على القبلية بانها قبل شي اخر فهاهنا ان القبلية هي الموضوع ثم
حكمنا عليها بانها قبل شي اخر ومحمول القضية غير موضوعها لا محالة
ثبت ان القبلية لو كانت صفة موجودة لكان كونها قبلا بالنسبة
الى غيرها يمتنع ان يكون عين ذاتها بل لا بد وان يكون امرا مغايرا لذاتها
الثالث ان القبلية والبعدية اضافتان وكل واحدة منهما مقولة بالقياس
الى الاخرى وقد ثبت ان المضافين يوجدان معا في الاعيان وفي الاذهان
فلو كانا موجودين لوجب ان يوجدا معا ولو وجدا معا لحصل معروضاهما
معا ضرورة ان الاضافة لا توجد وحدها بل انما توجد عند وجود
موصوفها ومعروضها وحينئذ يلزم ان يقال القبل والبعد كونهما
موجودين معا فيلزم ان يقال الشي من حيث هو قبل غيره يجب ان يكون
موجودا معه وهو محال الرابع ان نقول لما ثبت ان المضافين
يوجدان معا فهذه المعية ان كانت وصفا زايدا عليهما كان ذلك الزايد
ايضا معهما فتكون هذه المعية الثانية زايدة ولزم التسلسل وان لم تكن
وصفا زايدا علم انه لا يجوز مثله في ساير المعيات والقبليات لا يقال
كون المضافين معا نفس ذاتيهما لانا نقول اذا قلنا المضافان معا فهو
قضية وموضوعها قولنا المضافان ومحمولها قولنا يوجدان معا
والمحمول غير الموضوع وعلى هذا التقدير فانه يبطل هذا العذر فثبت
بهذه الوجوه ان القبلية والبعدية لا يمكن ان تكون من الصفات الموجودة
في الاعيان السوال الثاني ان هذا الدليل الذي ذكرتم يقتضي
اثبات زمان للزمان وبيانه وهو ان بعض اجزاء الزمان سابق على البعض
وظاهر ان ذلك السبق ليس بالعلية ولا بالزمان لان السبق الذي يكون
بالعلية وبالذات يجوز ان يوجد المتقدم منه مع المتاخر والجزء السابق
من الزمان يمتنع ان يوجد مع الجزء المتاخر بل تقدم الامس على اليوم كتقدم
الجزء السابق من الحركة على الجزء اللاحق منها فان كان هذا النوع من التقدم
لا يعقل الا مع الزمان لزم ان يكون للزمان زمان اخر والا فجوزوا
مثله فيما ذكرتم والله اعلم الحجة الثالثة في اثبات الزمان
وهو دليل ذكرناه للقايلين باثبات الزمان فيقول انا نعلم بالضرورة
ان هاهنا شيا ينقسم الى السنين تارة والى الشهور اخرى والى الايام تارة
والى الساعات اخرى والعلم بذلك من اجلى العلوم البديهية واظهرها
ونعلم ان ذلك الشي يعد بالسنين وان السنة تعد بالشهور وتقدر بها
وان الشهور تعد بالايام وتقدر بها وان اليوم يعد بالساعات ويقدر
بها وكيف لا نقول ذلك وكل من له شمة من العقل فانه يعلم ان له من السنين
كذا وان الشهور المنقضية من هذه السنة التي نحن فيها كم هي وان
الباقية كم هي وان الايام المنقضية من الشهر كم هي وان الباقية
كم هي وان الساعات المنقضية من هذا اليوم كم هي والباقية كم هي اذا
ثبت هذا فنقول حصلت بداية العقول بصحة هذه التقسيمات وكل
من شكك في صحتها قضي عليه بالجنون التام ثم نقول هذا الذي حكم عليه
العقل بكونه موردا لهذه التقسيمات اما ان يكون عدما محضا ونفيا
صرفا واما ان لا يكون كذلك بل يكون موجودا وثابتا ومتحققا والاول
باطل لان العدم المحض لا يمكن تقسيمه الى الاجزاء والابعاض ولا يمكن
وصف تلك الابعاض والاجزاء بانه ازيد من غيره او انقص من غيره
معلوم ان صريح العقل يحكم بان السنة اطول من الشهر والشهر اطول
من اليوم واليوم اطول من الساعة وايضا فصريح العقل يقضي على
هذا الشي بان منه ما مضى ومنه ما هو مستقبل وصريح العقل يقضي
بان الماضي هو الذي كان حاضرا وقد انقضى والمستقبل هو الذي يتوقع
حضوره ولم يحضر بعد

فلو لم يكن لهذا الشيء حضور وحصول البتة لامتنع ان يحكم العقل عليه
بكونه ماضيا ومستقبلا وحيث حكم صريح العقل عليه بذلك علمنا انه
ليس عدما محضا بل لا بد وان يكون موجودا ثم نقول الموجودات على
قسمين منها ما هو قار الوجود ومنها ما لا يكون كذلك والمراد من
٥ قولنا قار الوجود هو الذي يكون اجزاؤه حاصلة معا والمراد من قولنا
غير قار الوجود ما لا يكون كذلك فنقول هذا الشيء الذي يمكن تقسيمه
الى السنين والشهور والايام والساعات ليس من الموجودات
التي تكون قارة الوجود بدليل ان بديهة العقل حاكمة بانه لا يوجد
جزآن منه معا فلا يمكن حصول سنتين معا ولا حصول شهرين ولا حصول
يومين ولا حصول ساعتين معا ولا يمكن ايضا ان يجتمع في الوجود منها
جزآن وان كانا اصغر الاجزاء بل كل اثنين يفرضان فانه لا بد وان يكون
احدهما متقدما على الاخر وانه لا بد عند حصول احدهما ان لا يكون
الاخر حاصلا وكل ذلك معلوم في البديهة بشرط التامل الصافي واستحضار
مفهومات هذه الالفاظ في الذهن فثبت ان هذا الشيء المسمى بالمدة
والزمان موجود ليس قار الوجود لكن ثبت ان الجسم وكميته وكيفيته
واينه ووضعه ومضافه وساير مقولاته امور قارة فوجب القطع
بان هذا الشيء المسمى بالمدة والزمان امر مغاير لهذه الاشياء باسرها
ثم نقول هذا الشيء اما ان يكون هو الحركة او صفة من صفات الحركة
او شيء مغاير للحركة ولجميع صفات الحركة والاول باطل للوجوه
الكثيرة التي شرحناها وقررناها في الفصل المتقدم والذي نزيده الان
ان نقول انه لا معنى للحركة الا حصولات متعاقبة في احيان متعاقبة
متلاصقة ولا معنى لتعاقب تلك الحصولات الا حصول بعضها عقيب
البعض في الازمنة المتوالية لكن تواليها في تلك الازمنة اضافة بينها وبين
تلك الازمنة والاضافة بينها وبين الازمنة متاخرة عن تقرر حصول
تلك الازمنة فثبت ان الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها الى الزمان

واما الزمان فانه غني في ذاته عن الحركة لانه يمكننا فرض مدة خالية
عن جميع الحركات وجميع التغيرات وهذا يوجب القطع بان الزمان
امر مغاير للحركة واما بيان ان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن صفة
من صفات الحركة فهو ان صفة الحركة مفتقرة في تحققها الى حصول الحركة
فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة لكان الزمان مفتقرا
في تحقق ماهيته الى تحقق الحركة لكنا قد بينا ان الحركة مفتقرة في تحقق
ماهيتها الى تحقق الزمان فيلزم الدور وهو محال وايضا فقد بينا
ان الزمان غني عن الحركة لكن كل ما كان من صفات الحركة فهو مفتقر
في تحقق حقيقته الى الحركة فثبت ان الزمان والمدة يمتنع ان يكون عبارة
عن صفة من صفات الحركة فثبت ان الزمان موجود غير قار الوجود
وثبت انه ليس حركة ولا صفة من صفات الحركة بل هو كالظرف والوعاء
للحركات والتغيرات ولا نريد بالزمان الذي حاولنا اثباته الا ذلك
واعلم انا لما الزمنا على الدليلين الاولين افتقار الزمان الى زمان
آخر الى غير النهاية فلا بد ان نتكلم ها هنا ان ذلك السؤال غير لازم على
هذا الدليل وذلك لانا ها هنا ادعينا حصول العلم الضروري بحصول
شيء ينقسم الى السنين والشهور والايام والساعات ثم بينا ان ذلك
الشيء ليس كذا ولا كذا فثبت انه شيء آخر وهذا الكلام انما يلزم عليه
اثبات زمان للزمان لو حكمت فطرة العقل بان هذا الشيء الذي سميناه
بالزمان له ظرف آخر ولما لم يحصل هذا المعنى في بداية العقول بل بديهة
العقل جازمة بدفعه لا جرم علمنا ان هذا السؤال غير لازم على هذا الوجه

**الحجة** الرابعة في اثبات الزمان ان نقول انا قبل الخوض في
المقصود نقدم مقدمة نافعة في هذا المطلوب وهي في البحث عن حقيقة
التوقيت فان الرجل قد يقول لغيره آتيك اذا طلعت الشمس وآتيك
اذا جاء الربيع وتحقيق هذا المعنى ان مجيء الرجل مجهول وطلوع الشمس
معلوم فيقرن هذا المجهول بذلك المعلوم ليصير ذلك المجهول بسبب
هذا الاقتران معلوما

٥
ولهذا قال اهل التحقيق التوقيت عبارة عن قرن متجدد موهوم
بمتجدد معلوم ازالة للابهام اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان
البديهة الصحيحة والفطرة الاصلية حاكمة بصحة هذا التوقيت
وعليه ايضا مدار الامر في التواريخ المستقبلة فانها عبارة عن تعريف
وجود الاشيا التي تكون مجهولة الوقوع بالاوقات المعلومة المستقبلة
وكذا القول في التواريخ الماضية فانها عبارة عن تعريف وقوع الاشيا
التي تكون وقوعها مجهولا بالاوقات المعلومة الماضية اذا عرفت
هذا فلنبحث عن معنى قولهم اتيك غدا اذا طلعت الشمس فانا لا نفهم
من هذا الكلام الا ان القايل يقول اتيك في الوقت الذي يطلع فيه الشمس
وهذا التصريح باثبات وقت واحد بعينه يحصل فيه مجي القايل ويحصل
فيه طلوع الشمس فنقول ذلك الوقت الذي حكمت الفطرة السليمة
بجعلها ظرفا لهذا المجي ولطلوع الشمس اما ان يكون شيا باقيا ثابتا
او شيا سيالا متقضيا والاول باطل والا لكان حاصلا في الحال فوجب
ان لا يكون منتظرا ولا مستقبلا وبديهة العقل حاكمة بان ذلك الوقت
غير حاضر في الحال بل هو منتظر الوجود فثبت انه امر سيال ثم ذلك السيال
اما ان يكون من جنس حركات الافلاك والكواكب او صفة من صفاتها او يكون
موجودا مغايرا لهذين القسمين والاول باطل لان ذلك الوقت شي
حكمت الفطرة السليمة بكونها ظرفا للحركة الفلكية وظرف الحركة الفلكية
لا يكون نفس الحركة الفلكية فانه لما قال اتيك اذا طلعت الشمس فمعناه
اتيك في الوقت الذي يكون ظرفا لطلوع الشمس واما القسم الثاني
وهو ان يكون ذلك الشي صفة من صفات الحركة الفلكية فهو اظهر فسادا
لان ذلك الشي ظرف للحركة الفلكية والحركة الفلكية جارية مجرى الظرف
لجميع صفاتها فلو كان ذلك الظرف شيا من صفات تلك الحركة لزم كون الشي
الواحد بالنسبة الى الشي الواحد ظرفا له ومظروفا له معا وان ذلك
محال وايضا فلو قال قايل ان الله تعالى يفعل الفعل الفلاني غدا وفوق الافلاك

والكواكب عن حركتها يكون هذا الكلام كلاما معلوم الفساد والبطلان
في بديهة العقل فلو كان هذا الظرف شيا من الحركات الفلكية او شيا من
احوال تلك الحركات لكان هذا الكلام معلوم الفساد في بديهة العقل
لان حصول الحادث لا في وقت معين معلوم الامتناع في البديهة
وايضا فالحال من احوال الحركة الفلكية ولا صفة من صفاتها الا وصريح
العقل يحكم بانها وقعت في الوقت الفلاني في الماضي او سيقع في الوقت
الفلاني في المستقبل فثبت بما ذكرنا ان ذلك الظرف ليس هو الحركة الفلكية
ولا شي من صفاتها فثبت وجود موجود سيال ليس هو الحركة الفلكية ولا
صفة من صفاتها وذلك هو الزمان فان قيل لم لا يجوز حمل هذا الكلام على
ان المراد من قول القايل اتيك عند طلوع الشمس هو انه اتيك في الوقت الذي
يطلع فيه الشمس ونحن لا نرضى بهذا التفسير بل نفسره بوجه اخر فنقول
المراد منه اتيك اتيانا مقارنا لطلوع الشمس ومع طلوع الشمس وعلى
هذا التقدير فانه يبطل ما ذكرتم وايضا فهذه الحجة مبنية على كلام يذكره
اهل العرف ومثل هذا مما لا يلتفت اليه والجواب عن الاول ان تلك
المقارنة والمعية ليست في الماهية ولا في امر اخر بل لا معنى لتلك المقارنة
والمعية الا حصولها في وقت واحد وزمان واحد وحينيذ يرجع كل
ما ذكرناه والجواب عن السوال الثاني ان يقول المناظرات لا معنى لها
الا تركيب علوم ضرورية لغرض استنتاج المطالب المجهولة النظرية
منها وذلك لا يتم الا عند الاعتراف بصحة القضايا البديهية وفي هذه
المسلة لما تاملنا علمنا ان صحة هذا التوقيت امر يحكم بها جميع العقول
السليمة ثم لما تاملنا علمنا ان صحة هذه المقدمة البديهية يوجب
الوجود الزمان بالطريق الذي لخصناه فكان هذا الكلام من اظهر الدلايل
واقوى البراهين في اثبات هذا المطلوب وبالله التوفيق

## الفصل الرابع في البحث عن ماهية الزمان

الذي ذهب اليه ارسطاطاليس وارتضاه المعتبرون من اتباعه

كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا انه مقدار حركة الفلك الاعظم وقال
ابو البركات البغدادي انه مقدار امتداد الوجود وقال قوم انه عبارة
عن نفس حركة الفلك الاعظم وقال اخرون انه لا معنى للزمان الا مجرد التوقيت
على ما فسرناه وكشفنا عن معناه وقال اخرون كما ان النقطة تفعل بحركتها
الخط فكذلك الان يفعل بحركته الزمان وكما ان النقطة اذا فعلت بحركتها
الخط كانت واصلة لاجزائه فتسمى ذلك الخط بالقسم الثاني واذا وقفت تلك
النقطة كانت فاصلة لذلك الخط وقاطعة له فكذلك الان اذا فعل بحركته الزمان
كان انا واصلا واذا فرض حدوثه في الزمان المنفصل كان انا فاصلا وقال قوم
عظيم من قدماء الحكماء الزمان جوهر ازلي واجب الوجود لذاته ولا تعلق له
في ذاته ولا في وجوده لا بالفلك ولا بالحركة انما الفلك بحركته يقدر اجزاءه كما ان
الفنجانة تقدر بسبب احوالها المختلفة اجزاء الليل والنهار ثم قالوا هذا الجوهر
القائم بالنفس ان حصل فيه شيء من الحركات وتقدر امتداد دوامه بسبب
تلك الحركات سمي زمانا واما اذا خلا عن مقارنة الحركات ولم يحصل فيه شيء من
التغيرات فهو المسمى بالدهر والازل والسرمد فهذا تفصيل مذاهب الناس ٥
في هذا الباب ولنتكلم الان في ان الزمان هل يعقل ان يكون مقدارا للحركة الفلكية
كما هو قول ارسطاطاليس واتباعه فنقول هذا المذهب عندنا باطل
ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان الحركة الفلكية اما ان تكون مفتقرة
الى الزمان فذلك الافتقار اما ان يكون لا لاجل كونها حركة واما ان يكون لاجل
كونها حركة والقسمان باطلان فبطل القول بكون الزمان مقدارا للحركة وانما قلنا
ان القسم الاول باطل لان الحركة من حيث انها حركة عبارة عن الانتقال من حال
الى حال واذا كان كذلك فالحركة من حيث انها حركة لا تتقرر ماهيتها ولا تحصل
حقيقتها الا عند حصول تعاقب الحالات والتغيرات وهذا المعنى
لا يحصل الا بسبب الزمان فثبت ان الحركة من حيث هي حركة مفتقرة الى الزمان
واذا ثبت هذا فحينئذ لم يكن حصول الزمان لبعض الحركات ابتداء وللباقي بالتبعية
اولى من العكس لان جهة الاقتضاء لما لم يكن الا مجرد كونها حركة ثم ان هذا المعنى

امر مشترك فيه بين الكل على السوية كانت جهة الاقتضاء حاصلة في الكل
على السوية وعلى هذا التقدير فيمتنع ان يختص به بعض الحركات دون البعض
وحينئذ اما ان يجب ان يحصل لكل حركة زمان على حدة او يحصل للكل زمان واحد
بعينه او لا يحصل الزمان لشيء منها والقسم الاول باطل من وجوه الاول
ان على هذا التقدير يلزم ان لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة بل
يكون ساعات كثيرة بعدد الحركات الموجودة في العالم الاعلى والعالم الاسفل
ومعلوم ان ذلك باطل فانا نعلم بالضرورة ان هذه الساعة ليست الا ساعة
واحدة والثاني ان تلك الازمنة لما وجدت معا فمعيتها لا بد وان تكون
لزمان اخر محيط بها وذلك محال لانه يلزم منه التسلسل وايضا فبتقدير تسليم
جواز التسلسل فالمحال لازم لان الامر الذي لاجله حصل اجتماع كل الازمنة
لا بد وان يكون محيطا بجميعها والمحيط بجميع الازمنة وجب ان لا يكون زمانا
لانا قد حصرنا الازمنة باسرها في ذلك المجموع فالمحيط بها الخارج عنها
لا بد وان لا يكون زمانا البتة فثبت ان الشيء الذي يقتضي المعية والقبلية
والبعدية هو الزمان فذلك الخارج يجب ان يكون زمانا وان لا يكون زمانا
وذلك خلف محال واما القسم الثاني وهو ان يحصل زمان واحد قائم
بجميع الحركات فهذا ايضا محال ويدل عليه وجوه الاول ان حلول العرض
الواحد في المحال الكثيرة محال والثاني انه اذا عدمت حركة فقد عدم مقدارها
والحركة الثانية التي هي باقية موجودة يكون مقدارها ايضا موجودا
فلو كان مقدار جميع الحركات مقدارا واحدا بالعدد لزم كون الشيء الواحد
موجودا معدوما معا وهو محال والثالث ان الحركات المختلفة يكون مقاديرها
مختلفة فلو كان مقدار جميع الحركات شيئا واحدا مع انها مقادير مختلفة
لزم ان يكون الشيء الواحد وحده بحسب الشخص يكون له حقائق مختلفة وذلك محال
واما القسم الثالث وهو ان يقال ان الشيء الذي هو زمان لجميع الحركات لا يكون
عارضا لشيء من الحركات بل يكون مباينا عنها باسرها الا ان الحركات تقع فيها
وتتقدر بها فهذا هو المطلوب وعند هذا يظهر فساد قول من يقول الزمان عرض
قائم بحركة الفلك الاعظم

بل هو تصريح بأن الزمان غني عن كل الحركات وهو المطلوب وهذا كلام
قوي في إثبات هذا المطلوب واعلم أن الشيخ ذكر هذه الحجة في الشفا
لا على هذا الوجه بل ذكرها ناقصة مشوشة ثم أجاب عنها وفي فصل
آخر ونحن ننقل جوابه بلفظه ثم ننظر فيه على سبيل الإنصاف قال في الشفا
والذي قيل إنه إن كان للزمان وجود وجب أن يتبع كل حركة زمان فيكون لكل حركة
فيستتبع زماناً فالجواب عن ذلك أنه فرق بين أن يقال الزمان مقدار
لكل حركة وبين أن يقال إن الهوية متعلقة بكل حركة وأيضاً فرق بين
أن يقال إن ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العروض لها وبين
أن يقال إن ذات الحركة متعلقة بها الزمان على سبيل أن الزمان يعرض
لها أما الأول فلأنه ليس من شرط ما يقدّر الشيء أن يكون عارضاً له
وقائماً به بل ربما قدّر المباين بالموافاة والموازاة لما هو مباين له
وأما الثاني فلأنه ليس إذا تعلق ذات شيء بطبيعة شيء يجب أن لا
يخلو طبيعة الشيء عنه ولكن إنما تبرهن لنا من أمر الزمان أن ذاته متعلق
بالحركة وهيئة لها ومن أمر الحركة أن كل حركة فإنها مقدّرة بالزمان
وليس يلزم من هذين أن يكون كل حركة فإنه يتعلق بها زمان
يخصّها ولا أن كل ما قدّر شيئاً فهو عارض له حتى يكون لكل حركة
زمان عارض لذاتها بعينه بل الحركات التي لها ابتدا وانتها
لا يتعلق بها الزمان نعم إذا وجد الزمان لحركة على صفة يصلح
أن يتعلق بها وجود الزمان يقدّر به سائر الحركات وهذه الحركة
يجب أن يكون حركة يصح عليها الاستمرار ولا يحصل لها بالفعل
أطراف ثم إن الشيخ الرئيس أطنب في الكلام وطول الجواب قال فالزمان
وجوده متعلق بحركة واحدة يقدّرها ويقدّر أيضاً سائر الحركات
وذلك كالمقدار الموجود في جسم فإنه يقدّره ويقدّر أيضاً
ما يحاذيه ويوازيه هذا آخر كلامه وأقول هذا التطويل
يرجع إلى حرف واحد وهو أنه لم لا يجوز أن يقال الزمان عبارة

عن مقدار حركة معينة ثم إن تلك الحركة تتقدر بذلك المقدار ابتداءً ثم
بواسطة تقدّر تلك الحركة بذلك المقدار يتقدر أيضاً سائر الحركات
بذلك الزمان فهذا هو الحاصل من هذه الكلمات الطويلة واعلم
أنا حررنا ذلك الدليل بحيث لا يتوجه عليه هذا السؤال وذلك
لأنا بيّنا أن افتقار الحركة إلى الزمان ليس لكونها حركة مخصوصة
بل لكونها حركة فقط وهذا المعنى أمر مشترك فيه بين جميع
الحركات وحينئذ يلزم أن يقال إن جهة الاقتضاء والافتقار
حاصلة في جميع الحركات على السوية من غير تفاوت أصلاً ومتى
كان الأمر كذلك امتنع أن يقال إن ذلك الزمان حصل لبعض تلك
الحركات دون بعض واعلم أن غرضنا من نقل كلام الشيخ أن يتبيّن
أنا لما حررنا ذلك الدليل على وجه لا يتعلق به كلام الشيخ ولا يقدح فيه
ثم إنا بعد التنبيه على هذا المقصود نبيّن أن الكلام الذي ذكره مختل
من وجه آخر وتقريره أن المعقول من مقدار الحركة هو مقدار امتداد
الحركة لأنا إن لم نفسر مقدار الحركة بهذا المعنى لم يتلخص من قولنا ٥
مقدار الحركة مفهوم ملخص وإذا عرفت هذا فنقول المفهوم من
امتداد وجود الشيء بقاؤه واستمراره ودوامه وإذا ثبت هذا
فنقول من المعلوم بالضرورة أن دوام وجود الشيء يمتنع أن يكون
موجوداً مبايناً عنه حاصلاً في غيره وذلك لأن الناس اختلفوا
في أن بقاء الشيء واستمراره هل هو صفة زائدة على وجوده أم لا فمنهم
من نفى كونه صفة زائدة ومنهم من أثبتها وكل من قال بذلك قال إن تلك
الصفة حاصلة في ذلك الشيء ويمتنع كونها حاصلة في شيء آخر وليس
في العقلاء أحد يجوّز أن يقول إن دوام وجود الشيء لا يكون حاصلاً
فيه بل في غيره وإذا ثبت أن دوام وجود الشيء يجب أن يكون فيه
لا في غيره فمقدار هذا الدوام لا معنى له إلا كيفية من كيفيات
هذا الدوام فكانت هذه الكيفية يمتنع المباينة وفي مقتضى ما لخصناه

انا متى فسرنا الزمان بمقدار الحركة كانت بديهة العقل حاكمة
بان مقدار كل حركة يجب ان يكون قايما بتلك الحركة وانه يمتنع ان يحصل
هناك مقدار واحد يكون قايما بواحد منها ويكون سائر الحركات في
انفسها خالية عن مقاديرها اما قول الشيخ ان المقدار الموجود
في جسم يقدره ثم يقدر سائر الاجسام بواسطته فنقول هذا
مغالطة محضة وذلك لان لكل واحد من تلك الاجسام مقدارا على حدة
فكذلك هاهنا وجب ان يكون لكل واحد من هذه الحركات مقدار
على حدة وعلى هذا التقدير اذا قلنا الزمان عبارة عن مقدار الحركة
لزم القطع بحصول الازمنة الكثيرة دفعة واحدة وحينئذ يعود
المحالات المذكورة فان قال قايل هذا الكلام انما يلزم اذا قلنا
الزمان نفس مقدار الحركة ونحن لا نقول بذلك بل نقول ان لكل واحدة
من الحركات مقدارا خاصا بها على حدة وهاهنا شي اخر مباين عن
الكل هو المقتضي لحصول تلك المقادير وذلك الشي هو الزمان فنقول
هذا مدفوع من وجهين الاول ان مذهبكم انه لا حقيقة للزمان
الا مقدار الحركة فلما ابطلنا عليكم هذا الكلام تركتم في هذا السوال
ذلك المذهب وقلتم الزمان عبارة عن المعنى المقتضي لمقدار الحركة
ومن المعلوم انه فرق بين مقدار الحركة وبين المعنى المقتضي لمقدار الحركة
فاذا جعلتم الزمان معنى يقتضي مقدار الحركة كان هذا تركا لقولكم ان
الزمان نفس مقدار الحركة والوجه الثاني في دفع هذا الكلام
دوام الشي الذي يكون ممكن الوجود لا يكون الا لدوام علته الموجدة
له فيلزمكم على قولكم ان تقولوا ان الزمان عبارة عن الموجود
الواجب لذاته الذي هو السبب الاول والعلة الاولى وذلك
باطل والله اعلم الحجة الثانية في ابطال قول من يقول الزمان
عبارة عن مقدار حركة الفلك ان نقول انا قد ذكرنا انه لا يعقل
~~انا قد ذكرنا انه لا يعقل~~ من قولنا الزمان مقدار الحركة الا انه

مقدار امتداد الحركة اذا عرفت هذا فنقول امتداد الحركة
لا وجود له في الاعيان واذا كان كذلك امتنع ان يكون مقدار
ذلك الامتداد امرا موجودا في الاعيان اما بيان ان امتداد
الحركة لا وجود له في الاعيان فهو ان الحركة عبارة عن حصولات
متعاقبة متلاحقة ومن المعلوم بالبديهة انه لا وجود لمجموع
تلك الحصولات في الاعيان انما الموجود منها حصول واحد من ان واحد
ثم ينقضي ويحصل بعده مثله فثبت ان امتداد الحركة لا وجود له
في الاعيان فان قالوا الحركة عبارة عن كون الجسم متوسطا بين
المبدا والمنتهى بحيث لا يكون حاله في ان من الانات المفترضة في تلك
المدة مشابها لحاله قبل ذلك ولا بعده وهذه الحالة باقية مستمرة
وذلك يدل على ان امتداد الحركة امر موجود في الاعيان فنقول
الذي يحصل في الاعيان هو الحصول في هذا الحد المعين في حد اخر
معين وهكذا على التعاقب والتوالي وذلك يدل على ان امتداد
الحركة لا حصول له في الاعيان واما بيان انه متى كان الامر كذلك
امتنع ان يكون لمقدار ذلك الامتداد وجود في الاعيان فالدليل
عليه ان مقدار هذا الامتداد صفة من صفات هذا الامتداد
والموصوف اذا كان ممتنع الوجود في الاعيان فالصفة اولى ان يكون
ممتنع الوجود في الاعيان فثبت بهذا الذي بيناه ان مقدار الحركة
يمتنع ان يكون موجودا في الاعيان لكن السيخ بين بالدلايل ان الزمان
موجود في الاعيان فيثبت انه لا شي من الزمان عبارة عن مقدار الحركة
الحجة الثالثة في ابطال هذا المذهب ان نقول الزمان
لو كان عبارة عن مقدار الحركة لكان الزمان صفة من صفات الحركة
وكل صفة فهي محتاجة الى الموصوف فيلزم ان الزمان يجب ان يكون
محتاجا الى الحركة لكن الحركة محتاجة الى الزمان لان كل حركة فهي
انتقال من حالة الى حالة اخرى وزمان الحالة المنتقل عنها مغاير

للزمان الحالة المنتقل اليها ومتى كان الامر كذلك لم نتعقل ماهية
الحركة الا بعد تقرر الزمان وتعاقب اجزائه وحينئذ يلزم
احتياج كل واحد منهما الى الآخر وذلك هو الدور الباطل المحال
الحجة الرابعة ان كل عاقل يعلم بالبديهة ان الحركة اليومية
سواء كانت حركة فلكية او عنصرية فانها انما حصلت بذاتها
وبجميع صفاتها في هذا اليوم فلو كان هذا اليوم عبارة عن صفة
من صفات بعض هذه الحركات لكان ذلك حكما بان تلك الصفة حصلت
في نفس تلك الصفة فكان ذلك قولا بحصول الشيء في نفسه وانه باطل
الحجة الخامسة لو كان الزمان مقدارا للحركة لكنا متى فرضنا
عدم الحركة وجب ان يتعذر علينا فرض وجود الزمان والثاني باطل
فالمقدم باطل بيان الشرطية ان فرض وجود مقدار الحركة
مع انه لا وجود للحركة محال في العقول كما ان فرض وجود مقدار
الجسم مع انه لا جسم محال في العقول وبيان بطلان التالي من وجهين
الاول انا نعلم انا متى فرضنا كون الشمس والقمر والفلك واقفا
ساكنا وبالغنا في تسكين كل الحركات حتى النفس والطرف فانا نجد
في صريح العقل مع ذلك شيئا ممتدا كالسيال والعلم به ضروري
بعد الاعتبار والثاني انا اذا فرضنا عدم الفلك والشمس والقمر
وعدم حركاتها فالبديهة تحكم بانه يقع عدمها بعد وجودها وهذه البعدية
بالزمان فالزمان حال ما فرض عدم جميع الحركات فانه قد يتعذر عليه
الانفكاك من الاعتراف بوجود الزمان الحجة السادسة
الزمان واجب الوجود لذاته وذلك يمنع من كونه متعلقا بالحركة
ويمنع من كونه صفة من صفات الحركة بيان الاول انه لو لم يكن
واجب الوجود لذاته لصح طريان العدم عليه وكل ما صح عليه ذلك
فان بتقدير طريان العدم عليه يكون عدمه بعد وجوده وهذه
البعدية هي البعدية الزمانية فثبت ان الزمان موجود يلزم

من فرض عدمه من حيث انه هو محال وذلك لان فرض عدمه يوجب فرض وجوده وذلك يوجب
الجمع بين النقيضين وهو محال وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته فثبت ان الزمان واجب لذاته
اذا ثبت هذا فنقول لو كان الزمان صفة للحركة ومقدارا لها لكان الزمان مفتقرا
الى الحركة وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته ~~فيلزم ان يكون الواجب~~ وذلك محال
والصانع الذي يفتقر اليه الواجب لذاته اولى ان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الحركة
واجبة الوجود لذاته فوجب كونها غنية عن المحل والموضوع وذلك محال الحجة
السابعة ان بديهة العقل كما حكمت بصحة ان يقال الجسم تحرك من هذه الساعة الى الساعة
الفلانية فكذلك حكمت بصحة ان يقال الجسم سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية
وذلك يقتضي الجزم بان نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على السوية واذا كان
كذلك امتنع ان يقال الزمان مقدار الحركة فان قالوا السكون انما يتقدر بالزمان
على سبيل الفرض بمعنى ان الشيء الذي هو الان ساكن لو فرضنا انه كان متحركا بدلا
عن كونه ساكنا لكانت تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان فنقول
ان هذا باطل ويدل عليه وجوه الاول انا ذكرنا ان الشخص الغافل عن جميع
الحركات التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل يجد المدة والزمان امرا مستمرا
باقيا وذلك يدل على انه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون فان هذه
المدة تكون باقية الثاني ان ماهية الحركة مفتقرة في تحققها الى حصول الزمان
فلو كان الزمان مفتقرا في تحققه الى الحركة لزم الدور الثالث ان العقل كما حكم
بان الحركة لا بد من وقوعها الا في زمان مخصوص فكذلك حكم بكون الزمان ظرفا للسكون
لا يتوقف على استحضار معنى الحركة بل حكم العقل بكون الزمان ظرفا للحركة
تارة وللسكون اخرى على السوية ولا نجد في العقل بين البابين تفاوتا اصلا
واذا كان الامر كذلك كان القول بان كون الزمان مقدرا للسكون تابع لكونه
مقدرا للحركة تحكما محضا والله اعلم الحجة الثامنة لو حصل لمقدار
امتداد الحركة وجود لكان ذلك المقدار اما ان يكون حاصلا في الحال او في الماضي
او في المستقبل والكل باطل اما انه يمتنع ان يكون حاضرا في الحال فلان الحال
الحاضر لا يقبل الانقسام ومقدار امتداد الحركة امر منقسم وحصول المنقسم

في غير المنقسم محال واما الثاني والثالث فهما ايضا باطلان لوجهين الاول
ان الماضي والمستقبل معدومان ولا شيء من المعدوم بموجود فلا شيء من الماضي
والمستقبل بموجود والثاني وهو ان الماضي هو الذي كان حاضرا ثم انقضى
والمستقبل هو الذي يتوقع حضوره الا انه بعد لم يحضر لكن الحاضر ليس الا الآن
الذي لا يقبل القسمة فالماضي والمستقبل على هذا التقدير ليس الا الآنات
الحاضرة التي صارت ماضية وذلك يوجب كون الزمان مركبا من الآنات
المتتالية وهو عند القوم محال فثبت ان مقدار الحركة لو كان موجودا
لكان وجوده اما ان يحصل في الحال او في الماضي او في المستقبل وثبت ان كل هذه
الاقسام باطل فوجب الجزم بان مقدار امتداد الحركة لا وجود له في الاعيان
البتة والله اعلم الحجة التاسعة انا لما حكمنا بان هذه الحركة حصلت
في هذا الزمان فكذلك نحكم بان هذا الجسم حصل في هذا الزمان ولا نجد في العقل
تفاوتا بين قولنا حصلت هذه الحركة في هذا الزمان وبين قولنا حصل
هذا الجسم في هذا الزمان واذا كان كذلك كانت نسبة وجود الزمان الى الحركة
كنسبته الى الجسم وذلك يمنع من كون الزمان مقدارا للحركة اجاب الشيخ
عنه فقال انما يقال الجسم في الزمان بمعنى انه في الحركة والحركة في الزمان فهذا
هو الذي نص عليه في كتاب عيون الحكمة وذكره ايضا في كتاب الشفا
واعلم انه ضعيف جدا وذلك لان الزمان لما كان مقدارا للحركة كان عرضا
موضوعا في الحركة والحركة عرض موجود في الجسم وذلك يقتضي كون الزمان
موجودا في الجسم فبهذا الطريق يظهر كون الزمان موضوعا في الجسم ولا يظهر منه
معنى كون الجسم موجودا في الزمان والبحث انما وقع عن معنى قولنا الجسم موجود
في الزمان فاين احد الكلامين من الاخر والله اعلم الحجة العاشرة
ذات الحق سبحانه منزه عن الحركة والسكون والتغير ثم انا نعلم بالضرورة ان الله
سبحانه كان موجودا قبل وجود هذا اليوم وانه الآن موجود مع هذا اليوم
وانه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم ولما صدق عليه سبحانه انه كان وانه الآن
كائن وانه سيكون بعد ذلك ثبت ان هذه المفهومات لا تعلق لها البتة

بالحركة والتغير وايضا فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة
ولواحقها ثم انه يصدق عليها انها موجودة مع الباري تعالى ودائمة الوجود بدوامه
وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة في اثبات واجب الوجود على ان العلة
لا بد وان تكون موجودة مع المعلول فثبت ان مفهوم المعية حاصلة هاهنا
مع ان الحركة والتغير ممتنع الحصول هاهنا وذلك يدل على ان الامر الذي لاجله
حصل معنى القبلية والمعية والبعدية لا تعلق له بالحركة واعلم ان للشيخ هاهنا
فصلا مشهورا وذلك انه يقول نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة
المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد وسنتكلم
على هذا الكلام في فصل مفرد ان شاء الله تعالى الحجة الحادية عشر بداية
العقول شاهدة بان الزمان ظرف للحركة وبداية العقول شاهدة بان صفة
الشيء لا تكون ظرفا للموصوف فوجب ان لا يكون الزمان صفة من صفات الحركة
ثم نقول مقدار الشيء صفة من صفات ذلك الشيء ولا شيء من صفات الشيء زمانا لذلك
الشيء ينتج انه لا شيء مما يكون مقدارا للشيء زمانا له وذلك هو المطلوب الحجة الثانية
عشر لا شك انه غير ممتنع في بديهة العقل ان نتصور ان الفلك كان معدوما قبل
هذا الوقت بالف الف سنة ولا شك ان هذا الكلام ليس بديهي البطلان والفساد
واذا ثبت هذا فنقول معنى قولنا ان الفلك كان معدوما قبل هذا الوقت بالف
الف سنة هو ان الوقت المتقدم على هذا الوقت الحاضر بمقدار الف الف سنة
كان الفلك معدوما فيه وهذا يقتضي اضافة عدم الفلك واضافة عدم حركة
الفلك الى ذلك الوقت المعين فلو كان الزمان عبارة عن حركة الفلك صار معنى
هذا الكلام ان حركة الفلك كانت معدومة عندما كانت حركة الفلك موجودة
ومعلوم ان هذا الكلام اولي الفساد بديهي البطلان فلما كان قولنا الحركة
الفلكية كانت معدومة قبل هذا الوقت بالف الف سنة ليس بديهي البطلان
وكانت اضافة عدم الحركة الى نفس وجودها والى نفس مقدارها بديهي البطلان
علمنا ان الزمان شيء مغاير للحركة الفلكية ولمقدارها وذلك هو المطلوب
الحجة الثالثة عشر قال اصحاب افلاطون دل الدليل على ان الزمان قديم

ودل الدليل على ان الحركة يمتنع ان تكون قديمة وهذا يدل على ان الزمان مغاير
للحركة ومغاير لجميع صفات الحركة اما في بيان ان الزمان قديم فلانه لو كان
مسبوقا بالعدم لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا بالزمان وذلك يوجب
ان يكون موجودا حال كونه معدوما وهو محال واما بيان ان الحركة يمتنع
كونها قديمة وذلك لان الحركة انتقال من حال الى حال فحقيقة الحركة تقتضي
كونها مسبوقة بالغير وحقيقة الازلية والقدم تنافي المسبوقية بالغير
والجمع بينهما محال فثبت ان الزمان قديم وثبت ان الحركة يمتنع كونها قديمة
فيلزم ان يقال الزمان غير الحركة وغير مقدار الحركة وهو المطلوب الحجة
الرابعة مقدار كل شي اما غير ذاته واما صفة حاصلة في ذاته وكون الشي
حاصلا في نفسه محال وكون الشي حاصلا فيما هو حاصل فيه ايضا محال لامتناع
الدور واذا كان كذلك امتنع كون الحركة حاصلة في مقدار نفسها واذا ثبت
هذا فنقول كل حركة فهي حاصلة في الزمان ولا شي من الحركات حاصلة في نفسها
وفي مقدار نفسها ينتج فلا شي من الزمان بحركة ولا بمقدار الحركة وهو المطلوب
الحجة الخامسة عند الزمان لا يرتفع بارتفاع الحركة وكل ما كان مقدار الحركة
فانه يرتفع بارتفاع الحركة ينتج فلا شي من الزمان بمقدار للحركة ولنكتف بهذا القدر
من الدلايل في هذا المطلوب واحتج القايلون بان الزمان عبارة عن مقدار حركة
الفلك بوجوه الحجة الاولى ان الزمان عبارة عن المعنى الذي باعتباره يحصل تعاقب
الحالات والتغيرات وذلك لا يتحقق الا عند حصول التغير والتغير هو الحركة فثبت
ان الزمان متعلق بالحركة والجواب ان كون الزمان متعلقا بالحركة مجرد وهم كاذب
وخيال فاسد ويدل عليه وجوه الاول انا نصف الله سبحانه بانه كان موجودا
قبل العالم وانه الان موجود مع العالم وسيبقى موجودا بعد انقراض العالم فقولنا كان
وكائن وسيكون حاز ان يشعر بتبدل الاحوال وتغير الصفات لكنه لا يعقل حصول التبدل
والتغير في حق الله لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته فثبت ان الزمان لا يستلزم حصول
التغير الثاني انا نقول هذه الحوادث كانت معدومة في الازل فنحكم على هذه العدمات
الازلية بالاحكام الزمانية مع ان وقوع التغير في العدم المحض محال الثالث انا قد ذكرنا

[illegible]

في الاعيان وانها مجرد نسب يعتبرها الذهن ويتصورها العقل الحجة الثانية
قالوا انا قد بينا في دليل الامكانات ان الزمان قابل للمساواة والمفاوتة بعينه وكل ما كان
كذلك فهو كم ينتج فالزمان كم ثم نقول وكل كم فاما ان يكون قار الذات او لا يكون والاول
باطل لان الوقت الحاضر غير الماضي وغير المستقبل هذا خلف فثبت انه كم غير قار الذات
واذا كان كذلك وجب ان يكون اجزاؤه على التقضي والمرور وكل ما كان كذلك فله مادة تكون
هو صفة من صفاتها وحالة من احوالها لما بينا على انه لا بد لكل محدث من مادة فالزمان لا بد له من
مادة ومادته اما مادة الجسم اما ان تكون مادته صفة من صفات الجسم والاول باطل لان الزمان ان
جعل مقدار المادة المسافة فهو محال لان المختلفين في هذا المقدار قد يستويان في المسافة وان
جعل مقدار المادة المتحرك فهو ايضا محال لانه كلما كان الزمان اعظم كان المتحرك اعظم
هذا خلف فثبت ان الزمان مقدار لهيئة حالة في الجسم وتلك الهيئة اما قارة واما غير قارة
والاول باطل لان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارة وهذا المقدار غير قار فثبت ان الزمان
مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة فثبت ان الزمان مقدار الحركة والجواب لا نسلم ان
كل ما كان قابلا للمساواة والمفاوتة كان كما بالذات بل كل ما قبل المساواة والمفاوتة
لذاته لا لاجل غيره كان كما بالذات وانتم ما اقمتم الدلالة على ان الزمان قابل للمساواة
والمفاوتة لذاته فانه ليس يمتنع ان يقال الزمان له في ذاته حقيقة مستقلة بنفسها
فاما انها لما يعرض لها نسب واضافات الى الحركات يعرض لها بسبب تلك النسب
والاضافات قبولها للمساواة والمفاوتة وهذا القدر لا يوجب كون الزمان كما بالذات
ولا يقضي عليه بكونه سيالا في ذاته منقضيا بحسب اجزاء ماهيته والذي يحقق هذا الكلام
ويحسم مادة هذا الخيال انا نعلم بالضرورة ان دوام ذات الله اقدس واطول من دوام ذاتنا نحن
ومن نازع فيه لم يلتفت اليه فثبت ان دوام ذاته قابل للمساواة والمفاوتة ولا يلزم منه كون ذاته
منقضيا فكذا هاهنا والله اعلم الحجة الثالثة لهم انهم قالوا الدليل على ان الزمان من لواحق
الحركة انه كلما كان الشعور بالحركة اتم كان الشعور بالزمان اتم ولهذا السبب فان المغموم
بمرور الزمان قد يستطيله والمستغرق بالطرب يستقصره لاجل ان الاول شاعر بالحركات
والثاني غافل عنها واما في حق النايم فهو مثل ما يذكر من قصة اصحاب الكهف فانه لما لم يكن
لهم شعور بالحركة لا جرم لم يكن لهم شعور بالزمان والجواب ان النايم انما لم يشعر
بشعور

٥١٣

بالزمان لان النوم ما نعمن الشعور مطلقا لا لما قالوه من ان عدم شعوره بالحركة اقتضى
عدم شعوره بالزمان بل نقول هذا العكس اولى فانا بينا ان الاعمى الجالس في البيت المظلم الذي
لا يحس بشي من الحركات فانه يكون شاعرا بمرور المدة والزمان وبالله التوفيق

الفصل الخامس في الفحص عما قيل من ان الزمان كم متصل وبيان ان ذلك
ليس بحق احتج القايلون بان الزمان كم متصل بان قالوا قد ذكرنا ان الزمان
قابل للمساواة والمفاوتة وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم وكل كم فهو اما
متصل واما منفصل لا جايز ان يكون كما منفصلا لان كل كم منفصل فهو مركب من الوحدات
فلو كان الزمان كما منفصلا لكان مركبا من انات متتالية ومتعاقبة ولو كان الامر
كذلك لزم ان تكون الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة لان الواقع من
الحركة في الان الواحد ان كان منقسما كان وقوع النصف الاول من تلك الحركة متقدما على
وقوع النصف الثاني منها فحينيذ ينقسم ذلك الان لكنا فرضنا ان ذلك الان غير منقسم هذا خلف
فثبت ان القدر الحاصل من الحركة في الان الواحد غير منقسم فلو كان الزمان مركبا من الانات
المتتالية لكانت الحركة مركبة من امور غير منقسمة ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركبا من الاجزا التي
لا تتجزى لان المقدار من المسافة الذي يتحرك المتحرك عليه في الان الذي لا ينقسم ان كان الذي لا يتجزى
من الحركة ان كان منقسما ينقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الان وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف
فيلزم ان يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم فثبت ان الزمان لو كان مركبا من الانات المتعاقبة
والدفعات المتتالية لزم ان يكون المسافة مركبة من الاجزا التي لا تتجزى لكن هذا
مشهور البطلان عند الحكما فيلزم ان لا يكون الزمان مركبا من الانات المتتالية
والدفعات المتعاقبة واذا ثبت هذا وجب ان لا يكون الزمان كما منفصلا فوجب
ان يكون كما متصلا وهو المطلوب هذا تقرير كلام القوم واعلم انا نذكر وجوها
في بيان انه يمتنع ان يكون الزمان كما متصلا ثم نجيب عن حجتهم فنقول الذي يدل على انه يمتنع
كون الزمان كما متصلا وجوه الحجة الاولى ان نقول هذا الان الحاضر الذي هو نهاية
الماضي وبداية المستقبل يمتنع ان يكون قابلا للانقسام الى جزين يكون احدهما سابقا
على الاخر اذ لو كان الامر كذلك لكان عند حضور النصف الاول منه لا يكون
النصف الثاني حاضرا وعند مجي النصف الثاني منه يكون النصف الاول
فايتا

فايتا وابدا حينيذ ان كل ما كان قابلا للانقسام على هذا الوجه فلكون احد قسميه
واجب التقدم على الاخر فانه يمتنع ان يكون حاضرا فهذا ينعكس بعكس
النقيض الى كل ما كان حاضرا فانه يمتنع ان يكون منقسما فثبت ان هذا الان الحاضر
غير قابل للقسمة على الوجه المذكور واذا ثبت هذا فنقول ان عدمه يكون
دفعة اذ لو كان على التدريج لكان منقسما لكنا بينا انه غير منقسم واذا كان عدمه
دفعة كان الان الذي هو اول عدمه يكون متصلا بوجوده فقد تتالى هذان
الانان ثم الكلام في الان الثاني كما في الاول وهذا يوجب القطع بتتالي الانات
وهو المطلوب فان قيل قولكم عدم الان اما ان يقع دفعة او على التدريج
قلنا هاهنا قسم ثالث وهو ان يقع عدم الان في جميع الزمان الذي بعده لا يقال
ليس للامتناهي عدم الان بل للامتناهي اول عدمه ومن المعلوم ان اول عدمه لا
يحصل في جميع الزمان الذي بعده فان اول عدمه لا يكون حاصلا في جميع الزمان
الذي بعده ولما بطل هذا القسم ثبت ان اول عدمه اما ان يحصل دفعة
واما ان يحصل على التدريج وحينيذ يعود الكلام المذكور لانا نقول
ما المراد باول عدم الان ان اردتم به اول عدمه اولا فهذا مسلم لكن
لم لا يجوز ان يقال ان اول عدمه هو وجوده مخصوصا بذلك الان وثبوته
هو بعينه اول الزمان بعد عدمه وعلى هذا التقدير لا يلزم تتالي الانات
وان اردتم به ان لعدمه اولا يكون هو فيه معدوما وذلك لان هذا الكلام
انما يصح مع القول بتتالي الانات فلو اثبتنا تتالي الانات بنا على هذه
المقدمة لزم الدور وانه باطل فهذا اخفى ما يمكن ايراده من السوال
على هذه الحجة والجواب انا ندعي ان عدم الان لا بد وان يحصل
له اول يكون ذلك الان معدوما فيه والدليل عليه ان هذا الان كان
موجودا ثم صار معدوما فعدمه حدث بعد ان لم يكن فهذا العدم له
اول لا محالة وذلك العدم يكون حاصلا في ذلك الاول لا محالة والا
فهو بعد لم يتبدل من الوجود الى العدم لكنا قد فرضنا انه حصل له اول
هذا التبدل فثبت ان الان الموجود اذا عدم فلا بد وان يكون لعدمه

-18

يكون هو فيه معدوما وإذا ثبت هذا اندفع السؤال المذكور وظهر
لزوم الحجة المذكورة بحيث لا يقبل الدفع والله أعلم **الحجة الثانية**
على أن القول بتتالي الآنات هو الحق أن نقول قد دللنا على أن الآن امر
لا يقبل القسمة فنقول إذا عدم ذلك الآن فهل حصل عقيبه شيء آخر
يكون هو أيضا حاضرا أو لم يحصل فإن كان الأول فالذي حصل عقيبه
يكون هو أيضا حاضرا فيكون غير منقسم فيلزم تتالي الآنات وهو المطلوب
وإن كان الثاني فحينئذ لم يحصل عقيب ذلك الآن شيء آخر البتة فكان هذا
قولا بانقطاع الزمان وانتهائه إلى العدم ومعلوم أن ذلك باطل فإن
الزمان غير منقطع واعلم أن الفرق بين هذا الدليل وبين ما قبله أن في
الدليل الأول قلنا عدم الآن الأول لا بد وأن يقع في آن آخر ملاصق
للآن الأول وفي هذا الدليل ما تعرضنا لكيفية عدم الآن الأول بل ادعينا
أن عقيب انقضاء الآن الأول لا بد وأن يحضر آن آخر من غير حاجة
إلى بيان أن الآن الأول كيف عدم والله أعلم **الحجة الثالثة** أن أحد
قسمي الزمان هو الماضي والقسم الثاني هو المستقبل ولا شك في أن الماضي
والمستقبل معدومان فلو قلنا إن هذا الآن الحاضر يوجب اتصال
أحد قسمي الزمان بالقسم الآخر لكان هذا القول معناه أن أحد المعدومين
متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود وهذا الكلام لا يقبله العقل
وأما إذا قلنا الزمان مركب من آنات متتالية ودفعات متعاقبة
فالإشكال زائل لأن الذي وجد لا تعلق له بما عدم إلا بمعنى كونه
حاصلا بعد زوال الأول وفنائه وذلك مما لا استبعاد فيه والله أعلم
**الحجة الرابعة** كل جزئين يفرضان في الزمان فإن أحدهما لا بد
وأن يكون متقدما على الآخر ولا يجوز أن يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء
المتأخر لأمر حاصل له بسبب غيره وإلا لزم التسلسل أو الدور بل
لا بد وأن يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما يكون متقدما لذاته
والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا لذاته وإذا كان كذلك

كان كل جزئين يفرضهما في الزمان فإنه حصل لكل واحد منهما لازم
يلزمه لذاته وذلك اللازم يكون ممتنع الحصول في حق الجزء الآخر
لكن من المعلوم أن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف ماهيات الملزومات
وإذا كان الأمر كذلك لم يعقل من اتصالها إلا تواليها وتعاقبها
بحيث يكون كل واحد منها منفصلا في نفسه عن الآخر ولا معنى لتتالي
الآنات إلا ذلك **الحجة الخامسة** في إثبات تتالي الآنات أن نقول إنا
قد دللنا على أن كل ما صدق عليه حكم العقل بأنه ماض أو مستقبل
فإنه لا بد وأن يصدق حكم العقل على مجموعه ~~أو على مجموعه~~ أو على كل
واحد من أجزاء ذلك المجموع بأنه كان حاضرا لأن الشيء الذي ما كان حاضرا
لا بمجموعه ولا بأجزاء مجموعه كان ذلك عدما محضا والباقي على العدم المحض
لا يمكن الحكم عليه بكونه ماضيا فالزمان الماضي والمستقبل لا بد وأن يصدق
حكم العقل عليه بأنه كان حاضرا أو سيصير حاضرا إما بمجموعه أو بكل
واحد من أجزائه لكن كون الزمان حاضرا بحسب مجموعه محال فعلمنا أن الآن
يكون حاضرا بحسب كل واحد من أجزائه وكل ما كان حاضرا فهو الآن
الذي لا ينقسم فثبت أن الزمان الماضي والمستقبل مركب من حضورات
غير منقسمة وتلك الحضورات من آنات لا تنقسم فالزمان مركب من آنات
لا تنقسم وهو المطلوب واعلم أنه سيظهر في باب الحركة أن الحركة
سواء كانت في الأين أو في الكيف فإنها مركبة من أمور متعاقبة كل
واحد منها لا يقبل القسمة ومتى ثبت هذا ثبت أن الزمان يجب أن يكون
مركبا من آنات لا تنقسم فكل دليل نذكره في تقرير أن الحركة كذلك
فإنه يدل على أن الزمان أيضا كذلك وأما الذي احتجوا به من أنه لو كان
الزمان مركبا من آنات متتالية لزم كون الجسم مركبا من الأجزاء
التي لا تتجزى فهذا الكلام حق لا غبار عليه إلا أنا لا نسلم أن القول
بإثبات الجزء الذي لا يتجزى باطل والاستقصاء فيه سيأتي في موضعه
إن شاء الله تعالى والله أعلم **الفصل السادس** في تتبع
سائر الأقوال والمذاهب في الزمان

الذي

اما مذهب من يقول الزمان عبارة عن الحركة الفلكية فقد بينا في تقرير
الوجوه الدالة على فساده واما مذهب من يقول انه عبارة عن مقدار
الحركة الفلكية فقد كشفنا عن فساده كشفا لا يبقى حجابه للعاقل فيه
شبهة واما قول ابي البركات ان الزمان عبارة عن مقدار الوجود
فهذا كلام مبهم واحسن احواله ان يقال المراد منه ان الزمان مقدار
امتداد الوجود فان كان المراد ذلك فهو باطل وذلك لان امتداد الوجود
عبارة عن بقاء الشيء ودوامه واستمراره وهذا البقاء والدوام اما ان
لا يكون امرا زائدا على ذات الباقي او ان كان زائدا عليه لكن بقاء كل
شيء ودوامه صفة قائمة به وايضا فبقاء كل شيء ودوامه غير بقاء الاخر
ودوامه فلو كان الزمان عبارة عن هذا المعنى لزم ان يكون عدد الازمنة
المجتمعة في هذه الساعة الواحدة بحسب عدد الاشياء الباقية في هذه
الساعة لكنا قد دللنا على ان القول باجتماع الازمنة الكثيرة دفعة
واحدة محال واما قول القدماء انه جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته
فالمتاخرون ابطلوا ذلك بان قالوا الزمان شيء سيال متجدد الوجود
وما يكون كذلك فانه يمتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته مستقلا بنفسه
هذا غاية الالزام في ابطال هذا المذهب وللمجيب ان يجيب عنه
فيقول لا نسلم انه في ذاته وماهيته سيال متجدد منقضي ولم لا يجوز ان
يقال انه جوهر باق ازلي ابدي الا انه اذا حدثت الحوادث صارت
تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له وحينئذ يلزم من وقوع التغير
والتبدل وقوع التغير والتبدل في نسب ذلك الجوهر الى تلك الحوادث
والى حاصل ان السيلان والتبدل انما وقعا في اضافات الزمان وفي جوهره
بل وقعا في نسبته الى الحوادث المتعاقبة ومما يدل عليه ان ذات
واجب الوجود لذاته تكون بالنسبة الى كل شيء اما قبله او معه او
بعده ثم ان بحسب تغير المتغيرات تتبدل تلك النسب المسماة بالقبلية
والمعية والبعدية في ذات واجب الوجود ولم يلزم من تبدل تلك النسب
والاضافات وقوع التغير والتبدل في ذاته وفي صفاته الحقيقية
فانه واجب الوجود لذاته وواجب الوجود من جميع جهاته فاذا
عقل هذا المعنى في حق واجب الوجود فلم لا يعقل مثله في ذات الزمان
وفي جوهره فظهر بهذا ان هذه الحجة التي ذكرها المتاخرون
في ابطال مذهب القدماء في ماهية الزمان حجة ضعيفة ساقطة
بل عندي ان هذا القول احسن الاقوال المذكورة في ماهية الزمان
وفي حقيقته وهو مذهب الامام افلاطون وظهر بهذه المباحث
الغائصة التي اوردناها والبينات الكاملة التامة التي قررناها
ان الحق في حقيقة المكان والزمان ما قاله افلاطون الالهي لا ما اختاره
ارسطاطاليس المنطقي ولما لخصنا هذا الكلام فنقول القائلون
بان الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فريقان منهم من قال
انه وان كان كذلك لكنه ممكن لذاته واجب لغيره للدلائل الدالة على
ان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد ومنهم من قال بل الزمان
جوهر واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لعينه وهؤلاء احتجوا
على صحة قولهم بوجوه الحجة الاولى انا اذا اردنا ان نعرف
ان واجب الوجود لذاته ما هو قلنا انه الذي يلزم من مجرد فرض عدمه محال
سواء كان ذلك اللزوم مما يعرف ببديهة العقل او بنظر العقل لكن من
الظاهر انه لو كان ذلك لزوم المحال عليه معلوما بالبديهة كان وجوب
الاعتراف بكونه واجب الوجود لذاته اولى لكن اولى الاشياء بهذا المعنى
هو الزمان لانا لو فرضنا له عدما لوجب ان يكون عدمه بعد وجوده
ويكون عدمه بعد وجوده ليس الا بالزمان فههنا لزم من مجرد
فرض عدم الزمان فرض وجوده لزوما بديهيا اوليا واذا كان الامر
كذلك كان الامر الذي هو اظهر خواص واجب الوجود لذاته واقوى
اثاره واكمل لوازمه لم يحصل الا في الزمان فكيف يعقل ان يقال
انه ليس واجب الوجود لذاته والحجة الثانية ان العقل

١

كما حاولات نحكم بارتفاع الزمان وبعدمه فانه لا بد وان نحكم
مع ذلك لوجوده لانه انما يرتفعه اما قبل شي او مع شي او بعد شي
محصول تلك القبلية والمعية والبعدية شاهد على كذب من نفاه
وعلى فساد دعوى من ابطله ومنادٍ باثبات الزمان وناطق
بكونه موجودا ابديا عن قبول العدم والزوال وكل ذلك من خواص
واجب الوجود بل لا صفة لواجب الوجود لذاته اعلى شانا واكمل
امرا من هذا المعنى والداعي **الحجة الثالثة** انا اذا اثبتنا
شيا واجب الوجود لذاته فما لم نعقل انه موجود دايم الوجود ازلا
وابدا فانه لا يمكننا الاعتراف بكونه واجب الوجود لذاته ثم انا
لا نعقل من دوام الوجود الا انه الموجود الذي لا اول له ولا اخر
فلما كان شيا من الاشيا لا نعقل ان نحكم عليه بكونه واجب الوجود لذاته
الا بسبب المدة والزمان فلما كان هو السبب في وجوب وجود
كل ما عداه فلان يكون هو في نفسه واجب الوجود لذاته كان اولى
**الحجة الرابعة** ان كل ما سوى المدة والزمان فانه لا يعقل دوامه
الا بدوام المدة والزمان لكن دوام المدة والزمان غني عن دوام
شي اخر يكون ظرفا لهما واذا كان كذلك كان وجود الزمان غنيا عن
كل ما سواه ووجود كل ما سواه مفتقر الى وجود الزمان فهذا
يقتضي ان لا يحصل في الوجود موجود واجب الوجود لذاته سوى
الزمان فاذا ثبت كون كذلك فلا اقل من ان يكون هو ايضا واجب الوجود لذاته
واعلم ان القايلين بان الزمان موجود لذاته فريقان منهم من بالغ
وافرط وزعم انه هو الموجود الذي هو اله العالم وهو المؤثر 5
لكل الممكنات واحتجوا عليه بانه ثبت ان كل ما سوى المدة
فانه لا يعقل دوامه الا بدوام المدة وغني عن دوام كل ما سواه
وهذا يوجب كون كل ما عداه مفتقرا اليه في الوجود وكونه
غنيا عن كل ما عداه في الوجود ثبت ان المدة هي الشي الذي يصدق

ودوام المدة

عليه انه واجب الوجود لذاته معطي لكل الوجود ثم قلنا ثم نقول
صريح العقل شاهد بان المدة ليست الا الواحد فاني اعلم ان هذه
الساعة ليست الا ساعة واحدة وانها ليست ساعات كثيرة
فعلى هذا التقدير يكون وجود واجب الوجود لذاته معلوما
ببديهة العقل من هذا الوجه ثم نقول صريح العقل ناطق بان الزمان
والمدة ليس شيا مختصا بجانب دون جانب ولا حاصلا في جهة دون
جهة فكان صريح العقل ناطقا من هذا الاعتبار بان اله العالم
غني عن الحيز والجهة ومنزه عن ان يكون جسما او جسمانيا ثم نقول
ثبت في العقول والشرايع انه سبحانه هو الاول والاخر والظاهر
والباطن وهذه الصفات لا تليق الا بالمدة وذلك لان كل موجوديفرض
وجوده فالمدة كانت سابقة عليه فاول لا اول يكون المدة ايضا باقية
بعده واخرا له فكون الشي اولا لا واخرا لا يليق الا بالمدة وايضا
فالعلم بوجود المدة والزمان من اظهر العلوم الجلية كما قررناه والعلم
بماهيته المخصوصة وحقيقته المعينة من اخفى العلوم لان علوم
الخلق قاصرة عن الاحاطة بكنه ماهيته فكون الشي ظاهرا باطنا
لا يليق الا بالمدة وايضا فالمدة اقرب من كل قريب لان كون الواحد
موجودا في هذه الساعة وفي هذه المدة من اقرب الاشيا اليه
وهو ايضا ابعد من كل بعيد لان من اراد ان يجد ان حقيقته المخصوصة
وماهيته المعينة كان ذلك في غاية البعد فهذا الموجود بحسب
حقيقته المخصوصة واجب الوجود لذاته وفي العالم له دليل
لشهادة الفطرة بان في المدة والزمان يسمع في العقول فحسب 5
باثره في ايجاد الممكنات ونظم المكونات اله للعالم وبحسب احواله 5
مع الباقيات تارة ومع المتغيرات اخرى يسمى بالدهر والازل والسرمد
والابد وايضا صريح العقل شاهد بان المدة والزمان لا يمكن ان يقال
وجوده حاصل في داخل العالم او في خارج العالم بل صريح العقل
شاهد

بانه تعالى عن ان يحكم عليه بانه حصل في داخل العالم او في خارج العالم
قالوا ولهذا جاء في بعض الاخبار النبوية لا تسبوا الدهر فان الله
هو الدهر وجاء ايضا في بعض الادعية يا هو يا من لا هو الا هو يا من
لا يدري احد كيف هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا دهر
يا سرمد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحي الذي لا يموت فهذا
قول قال به طائفة من الخلق ومذهب ذهب اليه قوم وقال
الاكثرون جل وتعالى الاله العالي عن ان يكون هو الدهر والزمان فالاوايل
القدما الواجبة الوجود خمسة مؤثر لا يتاثر وهو الاله العالي وتاثر
لا يؤثر وهو الهيولى وشي يؤثر ويتاثر وهو النفس فانها تؤثر في الهيولى
وتتاثر عن واجب الوجود لذاته وشي اخر لا يؤثر ولا يتاثر وهو الشيان
الدهر والفضا وهذا المذهب منسوب الى قدما الفلاسفة ثم قالوا
وكل ما نشرحتموه من صفات الرفعة والجلال فهو حاصل للدهر والمدة
والزمان وكان حصولها للمدة والزمان دليلا على ان حصولها للاله
اعلى واعظم واكمل واتم والاقرب من هذه الاقوال ان نقال دلت
الدلايل على ان واجب الوجود لذاته واحد وثبت ان واجب الوجود لذاته
واجب الوجود من جميع جهاته وذكرنا في كونه مورد اللتغيرات
والتبدلات لكون المدة مورد التغيرات والتبدلات بحسب توارد
الحالات والتغيرات عليه فلم يكن واجب الوجود لذاته بل كان ممكن
الوجود لذاته واما الاله فهو الموجود المقدس عن التغيرات العالي
عن ان يلحقها بالقوة مطلقا فهذا هو الذي نقول وعليه
نعول والله الهادي

## الفصل السابع في حقيقة الكلام

في الان وفيه مسايل المسالة الاولى في اثبات وجود الان
اعلم انه لا بد من الاعتراف بوجود شي يكون حاضرا في الحال ويدل عليه
وجوه الاول ان الماضي والمستقبل كل واحد منهما معدوم محض فلو كان
الحاضر ايضا عدما محضا لما تقرر الحصول والوجود البتة فكان هذا قولا

بانه لا وجود لشي من الاشيا ولا حصول لامر من الامور وذلك جهالة
والثاني انه لا شك في حصول امور يحكم العقل عليها بكونها
ماضية وبكونها مستقبلة والمعقول من الماضي هو الذي كان حاضرا
ثم مضى والمعقول من المستقبل هو الذي يتوقع حضوره البتة ثم يحضر
فلو كان حضوره ممتنعا لكانت صيرورته ماضيا ومستقبلا ايضا
ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا انه لا بد من الاعتراف بالحال الحاضر
الثالث انه لا نزاع في انا نشاهد اشيا مشاهدة حقيقية ونجد
من انفسنا الاما ولذات فهذا الذي نشاهده انما نشاهده في الحال
لان الذي مضى ولم يبق يمتنع مشاهدته والذي هو مستقبل ولم يحضر
يمتنع ايضا مشاهدته فعلمنا ان هذه الوجدانات والمشاهدات
انما حصلت في الحال لا في الماضي ولا في المستقبل واعلم ان القول
بانه لا بد من الاعتراف بكون الحال الحاضر موجودا اظهر واجلى من ان
يفتقر فيه الى بيان وبرهان وانما ذكرنا هذه الوجوه مبالغة في البيان والله اعلم

المسالة الثانية في بيان ان الان الحاضر لا يقبل القسمة وقبل
الخوض في تقرير المطلوب لا بد من تقديم مقدمة وهي في بيان ان كون
الشي منقسما يقع على وجهين الاول ان ينقسم الشي بحيث يحصل جميع
اجزايه وجودا معا وذلك مثل انقسام الجسم فانه حال انقسامه يكون
كل واحد من اجزايه حاصلا مع حصول الجز الاخر والثاني ان ينقسم
الشي بحيث يمتنع ان يحصل بعض اجزايه حال حصول الجز الاخر وهذا
مثل انقسام الزمان والحركة وذلك لان الزمان الممتد من اول اليوم
الى اخره يقبل القسمة الى الاجزا ولكن اي جز فرض فانه يمتنع حصوله
حال حصول الجز الاخر منه والعلم بذلك ضروري بعد التامل واستحضار
تصورات هذه الالفاظ اذا عرفت هذا فنقول الان الحاضر
غير قابل للقسمة بالوجه الاول وذلك لان خاصية القسمة بالوجه
الثاني ان لا يكون احد الجزين موجودا عند وجود الجز الاخر منه فلو كان
الان الحاضر منقسما على هذا الوجه

لكان عند دخول النصف الاول في الوجود لم يكن النصف الثاني منه
موجودا وعند دخول النصف الثاني منه في الوجود يكون النصف
الاول قد بات زايلا وعلى هذا التقدير لا يكون لذلك المجموع وجود البته
فثبت ان كل ما كان منقسما على هذا الوجه لم يكن لمجموعه وجود وهذا
ينعكس انعكاس النقيض وهو ان كل ما كان لمجموعه وجود فانه لا يكون
منقسما على هذا الوجه والله اعلم المسألة الثالثة في ان الان
كيف يكون فاصلا باعتبار وواصلا باعتبار اخر اعلم انا قد ذكرنا
ان مذهب ارسطاطاليس واصحابه ان الزمان كم متصل واذا كان كذلك
فنقول كل كم متصل فانه يقبل الفصل ولا معنى للفصل الا حصول طرف بالفعل
لذلك الشي وهذا يقتضي ان الزمان شي يمكن ان يحصل له طرف بالفعل ثم
ان هذا الطرف قد يكون فاصلا وقد يكون واصلا وهذا الكلام انما
ينكشف بمثال فنقول كل نقطة تحدث في الخط فانها تكون فاصلة
ثم بعد ذلك قد تكون واصلة وقد لا تكون اما القسم الاول فاذا حدثت
نقطة في خط بحيث لا ينفصل بسببها احد قسمي ذلك الخط عن القسم الاخر
منه فانه ليس هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل وتلك النقطة
كما انها نهاية لاحد قسمي ذلك الخط فهي بعينها بداية للقسم الاخر منه
فهذه النقطة تكون فاصلة لذلك الخط باعتبار وواصلة باعتبار
اخر اما انها فاصلة فلذلك لان الخط كان قبل حدوث هذه النقطة
منه خطا واحدا وعند حدوث هذه النقطة صار القسم قسمين
واما انها واصلة فلان تلك النقطة اوجبت اتصال احد قسمي هذا الخط
بالقسم الثاني منه فهذا هو بيان كون النقطة الواحدة فاصلة باعتبار
وواصلة باعتبار اخر واما القسم الثاني وهو ان تكون النقطة فاصلة
ولا تكون واصلة فمثاله ما اذا انقطع احد نصفي الخط عن النصف الاخر
فان تلك النقطة التي هي نهاية لاحد القسمين لم يوجب اتصال ذلك القسم
بالقسم الاخر اذا عرفت هذه المقدمة فنقول الان الحاضر لابد

وان يفصل الماضي عن المستقبل لانه نهاية للماضي وبداية للمستقبل
فهذا الان فاصل ويجب ايضا ان يكون واصلا لانه انما لا يكون واصلا
لو انقطع الزمان ولم يحدث بعده شي اخر وذلك محال لانه لو عدم الزمان
لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان والبعدية بالزمان لا تحصل
الا عند حصول الزمان وذلك محال واذا ثبت هذا ظهر ان كل ان
يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار اما انه فاصل فلانه فصل
الماضي عن المستقبل واما انه واصل فلانه اوجب اتصال الماضي
بالمستقبل فثبت ان كل ان يفرض في الزمان فانه يكون فاصلا باعتبار
وواصلا باعتبار اخر والله اعلم المسألة الرابعة في الفرق
بين الان المتاخر عن وجود الزمان وبين الان المتقدم على وجود الزمان
هذا البحث ايضا من تفاريع مذهبهم في ان الزمان كم متصل وكل كم
متصل فانه قابل لانقسامات لا نهاية لها وتلك الانقسامات غير
حاصلة بالفعل والا لزم ان يحصل في الزمان المحدود الطرفين اجزا
غير متناهية بالفعل وذلك محال بل نقول الزمان متصل واحد فاذا
عرض له سبب يوجب انفصاله حدث الانفصال فيه بالفعل وذلك الفصل
هو الان فهذا الان شي يوجد بعد وجود الزمان فيكون هذا الان
متاخرا في الوجود عن الزمان واما الان المتقدم في الوجود على وجود
الزمان فتقريره ان نقول كما ان النقطة تفعل بحركتها وسيلانها
الخط فكذلك الان يفعل بسيلانه الزمان فهذا الان يكون متقدما
في الوجود على وجود الزمان واقول ان قولهم ان الان شي غير
منقسم وانه يفعل بسيلانه الزمان تسليم لكون الان شيئا قايما بنفسه
مستقلا بذاته ثم انه يفعل بسيلانه الزمان وذلك بعينه رجوع الى
مذهب افلاطون في ان الزمان جوهر قايم بذاته ثم انه يحصل له نسب
مختلفة بسبب نسبته الى الحوادث فيكون هذا اعترافا بان الحق
في تعريف المدة والزمان ما ذكره افلاطون لا ما ذكره ارسطاطاليس والله اعلم

## الفصل الثامن في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد والفرق

بينهما وبين الزمان ذكر الشيخ الرئيس في اكثر كتبه ان اعتبار احوال
المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة
مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء الثابتة
مع الثابتة هو السرمد هذا هو الذي رايناه في كتبه وما وجدنا له مزيد
شرح وبيان لهذه الاقسام ويجب البحث هاهنا عن امور الاول
ان الشيخ يبين ان هذا الذي سماه بالدهر وبالسرمد هل هو نفس هذه
النسب المخصوصة او هو امر يقتضي حصول هذه النسب فان كان الاول
فلم لا نقول بمثل هذا القول في الزمان وهو انه لا معنى للزمان الا نفس
هذه القبليات والبعديات والمعيات من غير اثبات امر اخر ولم زعم
ان الزمان موجود يقتضي حصول هذه النسب ولم نقل الدهر موجود
يقتضي حصول هذه النسب المخصوصة وما الفرق بين البابين وان كان
الثاني وهو ان يقال ان المسمى بالدهر وبالسرمد موجود مخصوص يقتضي
حصول هذه النسب فكان من الواجب عليه ان يبين ان ذلك الشيء جوهر
او عرض وان كان جوهرا فهو من الجواهر الجسمانية او من الجواهر المجردة
وان كان عرضا فهو من اي اجناس الاعراض فان هذه الكلمات لا تصير
مفهومة معلومة الا بهذا الطريق السؤال الثاني ان يقال الذي زعمت
ان نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر فنقول هذا الذي سميته بالدهر هل هو
في نفسه ثابت مستقر او هو في نفسه متغير سيال فان كان ثابتا فهذا
فالثابت هل يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة او لا يجوز
فان جاز فلم لا يجوز ان يقال المقتضي لحصول نسب بعض المتغيرات
الى البعض شيء ثابت في ذاته كما هو قول افلاطون وان لم يجز فكيف جعلتم
هذا الشيء المسمى بالدهر مع كونه ثابتا سببا لحصول النسب الواقعة
بين الاشياء الثابتة وبين الاشياء المتغيرة وذلك لان هذه النسب
تكون متغيرة لا محالة فاذا كان الدهر ثابتا والثابت لا يجوز جعله سببا

للنسب المتغيرة لزم امتناع كون الدهر سببا لحصول هذه النسب
المتغيرة واما ان كان المسمى بالدهر امرا متغيرا في ذاته فالشيء المتغير
في ذاته هل يمكن جعله سببا لحصول النسبة مع الاشياء الثابتة او لا يمكن
فان امكن فلم لم يكن الزمان كافيا في ذلك حتى لا يحتاج الى اثبات هذا الشيء
المسمى بالدهر وان لم يمكن فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته سببا
لحصول النسبة الى الاشياء الثابتة قال الشيخ في كتاب عيون الحكمة
الدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر واقول
معناه ان الدهر في ذاته شيء ثابت غير متغير الا انه اذا انتسب الى الزمان
الذي هو موجود متغير في ذاته سمي دهرا وهذا تصريح بان الدهر
ثابت في ذاته الا انه مع كونه كذلك فانه يقتضي حصول هذه النسب المتغيرة
وفي هذا اعتراف بان الشيء قد يكون ثابتا في ذاته ومع ذلك فانه يقتضي
تقدير الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة اذا عرفت هذا فنقول
ان هذا يعني مذهب افلاطون وهو ان الزمان جوهر قائم بنفسه
مستقل بذاته الا انه يقتضي تقدير هذه الاحوال المختلفة فقد ثبت
ان الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم
التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا عند الرجوع
الى قول افلاطون واقول قد ذكرنا ان الاظهر عندنا في المدة
والزمان هو مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه
مستقل بذاته فان اعتبر نسبة ذاته الى ذوات الموجودات
الدائمة المبرأة عن التغير سميناه بالسرمد وان اعتبر نسبة ذاته
الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر الداهر (٥)
وان اعتبر نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه
فذلك هو الزمان وبالله التوفيق

## الفصل التاسع

في شرح خواص الماضي والحاضر والمستقبل وهي امور الخاصية الاولى
ان من الناس من قال الماضي متقدم على الحال والحال متقدم على المستقبل

ومنهم من قال بل المستقبل متقدم على الحال والحال على الماضي واعلم
ان كل واحد من هذين القولين صواب باعتبار وخطأ باعتبار آخر
وشرح هذا الكلام يستدعي تقديم مقدمة فنقول مثلا الماضي
يعتبر من وجهين الاول ان ذلك الشيء الذي حكم عليه بكونه ماضيا والثاني
مجرد وصف كونه ماضيا ولا شك في ان احد هذين المفهومين مغاير للآخر
اذا عرفت هذا فنقول اما ان يعتبر الماهية المحكوم عليها بكونها
ماضية او حاضرة او مستقبلة واما ان يعتبر نفس هذا الوصف اعني مجرد
كونه ماضيا وحاضرا ومستقبلا فان اعتبرنا الاول كان السابق
هو الماضي ثم الحال ثم المستقبل لان الداخل في الوجود هو الماضي
ثم الحال ثم المستقبل واما ان اعتبرنا وصف كونه ماضيا وحاضرا
ومستقبلا فهاهنا ينعكس الامر فالمتقدم هو وصف كونه مستقبلا
ثم يتلوه صيرورته حاضرا ثم يتلوه كونه ماضيا والدليل عليه هو
ان الشيء الذي لم يوجد وكان بعرضية ان سيوجد فعند كونه كذلك
يكون مستقبلا فاذا حصل صار حاضرا فاذا انقضى وانقرض فانه
يصير ماضيا فثبت ان الشيء في المرتبة الاولى يكون مستقبلا ثم يصير حاضرا
ثم بالآخرة يصير ماضيا والله اعلم الحجة الثانية ان المستقبل يصير
اولا حالا ثم يصير ثانيا ماضيا واما الماضي فلا يصير حالا البتة ولا
مستقبلا واما الحال فانه يمكن ان يصير ماضيا لكنه لا يمكن ان يصير مستقبلا
واما المستقبل فانه يصير حالا اولا ثم يصير ماضيا ثانيا الحجة الثالثة
ان الماضي يصير في كل وقت ابعد مما كان قبله والمستقبل يصير في كل وقت
اقرب مما كان قبله والعلم بذلك بديهي ونظم بعض الشعراء هذا المعنى فقال
فلا زال ما تهواه اقرب من غد    ولا زال ما تخشاه ابعد من امس
الحجة الرابعة ان كل ما كان متقدما في الماضي فهو ابعد عن الماضي
مما كان متاخرا الحجة الخامسة ان نقول المناسبة بين الحال
وبين المستقبل اشد من المناسبة بين الحال وبين الماضي وذلك لان الحال

موجود بالفعل والمستقبل وان كان غير موجود بالفعل الا انه
موجود بالقوة واما الماضي فانه غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة لا سيما
اذا قلنا اعادة المعدوم ممتنعة ولهذه الدقيقة وضع اهل اللغة العربية
لفظ المضارع مشتركا بين الحال والمستقبل وما اثبتوا هذا الاشتراك
بين الحال وبين الماضي الحجة السادسة ان المتقدم بالذات وبالعلية
لا يصير متاخرا البتة وبالعكس اما المتقدم بالزمان فانه قد يصير متاخرا
بالزمان كالاب فانه متقدم على الابن بالزمان ثم انه قد يبقى بعد موته
فيصير متاخرا عنه بالزمان اما المتاخر بالزمان فانه يمتنع ان يصير
متقدما بالزمان على ما كان متقدما عليه وذلك ظاهر الحجة السابعة
ان نقول ان التقدم بالعلية والتقدم بالزمان لا يجتمعان البتة لانه لما ثبت
ان العلة التامة في جميع الامور المعتبرة في العلية يمتنع تخلف المعلول
عنها لزم ان يقال انه حيث حصل التخلف لم تكن العلة علة تامة في العلية
فثبت ان التقدم بالعلية والتقدم بالزمان لا يجتمعان البتة اما التقدم
بالطبع مع التقدم بالزمان فقد يجتمعان فان الواحد متقدم على الاثنين بالطبع
وقد يكون متقدما عليه ايضا في الزمان الحجة الثامنة قالوا
الزمان متحرك لا يسكن البتة والمكان ساكن لا يتحرك البتة ولما كانت
الحركة اشرف من السكون لا جرم كان الزمان اشرف من المكان
ولهذا السبب قال الشيخ في خطبته المشهورة والمكان يلي الزمان
وجودا او بحذوه اوائل علل الزمان بحذوها الحجة التاسعة
الفرق بين المكان والزمان ان الجزء الواحد من المكان لا يحصل فيه متمكنان
البتة واما الجزء الواحد من الزمان فانه يمكن ان يحصل فيه حوادث غير متناهية
الحجة العاشرة ان الحركة لها تعلق بالمكان وتعلق بالزمان وذلك لان
الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز آخر وايضا فلا بد وان يكون
وقت حصول الجسم في الحيز الاول مغايرا لوقت حصوله في الحيز الثاني
فهذا وما هيئة الحركة لها تعلق شديد بالمكان وبالزمان فيجب ان يعتبر ان
ايهما اقدم

معقول يشبه ان يكون تعلقها بالزمان اشد وذلك لان جميع انواع
الحركة متعلق بالزمان فان الحركة في الكيف لا ينفك عن الزمان وهي غنية
عن المكان فثبت ان تعلق الحركة بالزمان اشد من تعلقها بالمكان ولنقول
انه بقي من مباحث هذا الباب سؤالات السؤال الاول ان المتقدم
بالزمان هو الذي يكون موجودا في زمان ولا يكون المتاخر موجودا في ذلك
الزمان ثم يجي زمان اخر يحصل فيه كل واحد منهما معا اذا عرفت هذا اي
فلقايل ان يقول هذا الشي المحكوم عليه بالتقدم الزماني اما ان يصير موصوفا
بهذا التقدم في الزمان الاول وهو الزمان الذي كان هو موجودا فيه
مع عدم هذا المتاخر ويصير موصوفا بهذا التقدم الزماني في الزمان
الثاني وهو الزمان الذي حصل فيه المتقدم والمتاخر معا والاول محال
لان المتقدم من باب المضاف فما لم يوجد الغير لم يكن هو متقدما عليه
فالزمان الذي لم يحصل فيه المتاخر امتنع ان يصير الشي موصوفا فيه بكونه
متقدما والثاني ايضا محال لان الزمان الذي حصل فيه المتاخر يكون ذلك
المتقدم حاصلا مع ذلك المتاخر في ذلك الزمان فعلى هذا التقدير يكون
حصولهما في ذلك الزمان موجبا للمعية والاعتبار الموجب للمعية
يمتنع ان يكون هو بعينه موجبا للتقدم لان المعية منافية للتقدم
فثبت انه لم يحصل لهذا المتقدم الا هذان الزمانان وثبت ان كل واحد
منهما ينافي حصول التقدم فوجب ان لا يصح الحكم على الشي بكونه متقدما
على الغير بالزمان فهذا تقرير هذا الشك وجوابه ان التقدم الزماني
لا حصول له الا في الاذهان وذلك لان عند حصول الابن يعتبر الذهن
ان الاب كان موجودا قبله ففي هذا الاعتبار يحصل التقدم الزماني والله اعلم
السؤال الثاني ان التقدم والتاخر مضافان والمضافان معا فالتقدم
مع التاخر والمعية تنافي التقدم والحاصل ان كونه متقدما على الغير يوجب
كونه مع ذلك الغير وكونه مع ذلك الغير ينافي كونه متقدما عليه فيلزم
ان كونه متقدما على الغير ينافي كونه متقدما على الغير وانه باطل
والجواب ان ذات الاب متقدمة على ذات الابن واما كونه
متقدما على الابن فانه مقارن لكون الابن متاخرا عنه وما حصل التغاير
في الاعتبار زال التنافي والله اعلم السؤال الثالث المعدوم قبل
دخوله في الوجود يصدق عليه انه سيوجد ثم اذا صار موجودا فانه
يزول عنه وصف انه سيوجد فهذا وصف قد عدم بعد حصوله فيكون
وصفا موجودا لكنه انما حصل للشي قبل دخوله في الوجود فيلزم قيام
الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم وانه محال وايضا انه اذا وجد
وحضر ثم فني وعدم بعد ذلك فانه يحصل له وصف كونه ماضيا
وهذا الوصف مغاير لتلك الماهية المخصوصة بدليل ان الماهيات المختلفة
قد تكون مشاركة في صيرورتها ماضية والشي الواحد يتوارد عليه
وصف كونه مستقبلا وحاضرا وماضيا وكل ذلك يدل على ان وصف كونه
ماضيا مغاير لتلك الذات المخصوصة وهذا الوصف لا شك انه وصف
موجود بدليل انه حصل بعد ~~ان~~ ان لم يكن حاصلا لكن هذا الوصف
انما حصل للشي بعد صيرورته معدوما فيلزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم
المحض وهو محال والجواب من الناس من قال المحكوم عليه بانه سيوجد
او بانه كان موجودا هو الصورة الذهنية الحاضرة في العقل وهي موجودة
لا معدومة ولقايل ان يقول الصورة الذهنية حاضرة والحاضر من حيث
انه حاضر لا يكون ماضيا ولا مستقبلا فاي حال ان المحكوم عليه بانه مضى
وبانه مستقبل اما ان يكون موجودا حاضرا او لا يكون فان كان حاضرا
لم يكن ماضيا ولا مستقبلا وان لم يكن حاضرا كان معدوما في الحال
ووصف كونه ماضيا ومستقبلا موجود في الحال فيلزم قيام الصفة
الموجودة بالمعدوم المحض والنفي الصرف وهو محال والاقرب ان يقال
ان كونه ماضيا ومستقبلا ليسا صفتين موجودتين والله اعلم
الفصل العاشر في ان الزمان محدث او قديم اتفق
جمهور الفلاسفة على قدم الدهر والمدة واتفق المتكلمون على حدوثه

اما الاولون فهم فريقان منهم من ادعى ان العلم الضروري حاصل بانه
لا يقبل العدم البتة ولا يتمكن العقل من تصور رفعه وعدمه ومنهم
من اثبت قدمه بالحجة والدليل اما الطايفة الاولى فقالوا انا قلنا
ان العلم الضروري حاصل بامتناع عدمه وارتفاعه لوجوه الاول
انا متى اعتقدنا انه كان معدوما ثم حدث فلا بد وان يعتقد عدما مستمرا
من الازل الى وقت حدوثه ويعقل الدوام والاستمرار لا يمكن الا بعد اثبات
مدة مستمرة لانه لا معنى لذات المدة الا ذلك الدوام المستمر
ثبت انه لا يمكن تصور عدمه الا مع فرض وجوده وما كان كذلك
كان عدمه ممتنعا في العقول لذاته الثاني انا متى تصورنا انه كان معدوما
فقد تصورنا ان عدمه سابق على وجوده وذلك السبق لا معنى له الا
المدة والزمان فثبت ان العقل لا يتمكن من تصور عدمه الثالث
انا متى قلنا انه كان معدوما او سيصير معدوما فلفظ كان
ويكون لا بد وان يشير الى مدة ماضية والى مدة اتية وقول من يقول
ان هذا الضيق العبارة كلام فاسد بل هذا لاجل ان العقل لا يتمكن من
فرض عدمه والفهم لا يمكنه التعبير عن تقدير عدمه وكل ذلك لاجل
ما ادعينا ان تقدير عدمه وفرض رفعه مما يأباه صريح العقل والفهم والله اعلم
واما الطايفة الاخرى وهم الذين يثبتون كون المدة قديمة
بالحجة والبينة فقد ذكرنا في كتاب القدم والحدوث الوجوه التي ذكروها
وعولوا عليها فلا فايدة في الاعادة واعلم ان القايلين بقدم الدهر
فريقان منهم من يقول المدة جوهر قايم بالنفس ولا يتوقف وجوده
على وجود الحركة ومنهم من يقول المدة عبارة عن مقدار الحركة اما الاولون
فانهم قالوا انه لا يلزم من قدم الدهر قدم الحركة البتة بل الدهر جوهر
ثابت في ذاته فان لم تقارنه شي من الحركات والتغيرات والحوادث لم يحصل
هناك الا الدوام الواحد والاستمرار الواحد ثم ان العقول البشرية
قاصرة عن تصور كيفية ذلك الدوام وذلك لان الذي وجدناه من عقولنا
وافهامنا امران احدهما الدوام بحسب تعاقب الحوادث ومجي
الحادث بعد الحادث وحضور الوقت بعد الوقت وهذا انما تحقق
بسبب تغير القبليات بالبعديات فالدوام الخالي عن شوايب التغير
مما لا يصل العقل اليه والثاني ان كل دوام نعقله فانما نعقله في وقت
معين وكل ما كان كذلك فهو محدود متناهي فالذي لا نهاية له لا يتصوره
العقل البتة واما اذا حصل في المدة احوال متلاحقة وتغيرات
متلاحقة فحينئذ يكون المدة مقارنة لواحد منها ثم للثاني منها ثم للثالث
منها فظن لهذا السبب ان جوهر المدة والزمان شي سيال في نفسه
متغير في ذاته ولبس الامر كذلك وانما التغير واقع في احواله
الخارجة عن ماهيته في الاضافات العارضة لذاته بسبب مقارنته
لتلك الحوادث واما القايلون بان المدة والزمان من لواحق الحركة فهو
يستدلون بقدم المدة على قدم الحركة وبقدم الحركة على قدم الاجسام
وهذا الوجه هو طريقة اصحاب ارسطاطاليس وهو ضعيف من وجهين
الاول انا بينا بالبراهين القاهرة القاطعة ان المدة لا يمكن ان يقال
انها مقدار الحركة ولا حق من لواحقها ولما فسدت هذه المقدمة
بطل هذا الكلام بالكلية والثاني هب انا سلمنا ان الزمان مقدار الحركة
لكن الحركة عبارة عن التغير من صفة الى صفة سواء كان ذلك تغيرا من اين
الى اين او من كيف الى كيف واذا كان الامر كذلك علم لا يجوز ان يقال انه حصل
موجود مجرد عن العلايق الجسمانية وحصلت في ذاته صفات متغيرة
او تعقلات منتقلة ابدا من حال الى حال ويكون الزمان عبارة عن
مقدار الحركة الواقعة في تلك الصفات الروحانية وعلى هذا التقدير
فانه لا يلزم من قدم المدة والزمان قدم الجسم وقدم الحركة في الاين والوضع

## الفصل الحادي عشر في تفسير الالفاظ المذكورة

في هذا الباب وهي المدة والزمان والوقت والدهر والسرمد
والازل والابد والنهار والليل والساعة والحين والاجل

الغرض

اعلم ان الافصاح عن مفهومات هذه الالفاظ مشتمله على مباحث دقيقة غامضة من المعقولات فاللفظ الاول المدة وقد ذكرنا انها من ذاتها من جوهرها موجود باق مستمر لان شعور العقل بها انما يحصل بسبب توالى الانات الحاضرة وتعاقبها فهذا التعاقب والتوالى يشبه كان بعضها مدد للبعض من الوجود او يقال كان الزمان ممتد بسبب تعاقبها وتواليها فلهذا السبب سميت بالمدة واللفظ الثاني الزمان واعلم انا لما بينا ان الزمان موجود غني في ذاته وفي وجوده عن الحركة بل هو حاصل سوا حصلت الحركه ام لا وعلى هذا التقدير فمعقول انه لا تاثير للحركه في وجود المدة والزمان وانما تاثير الحركة في تقديرها وتحديدها كما ان البنكانات وسائر الالات تقدر مدة اليوم بالاجزا والابعاض فان البنكان لا تاثير له في تكوين اليوم وايجاده وانما تاثيره في تقدير اجزائه وابعاضه فكذا هاهنا حركة الفلك لا تاثير لها في ايجاد المدة وانما تاثيرها في تقدير المدة وانما تقدرت المدة بالحركة الفلكية لا بسائر الحركات لانها اسرع الحركات وابعدها عن الاختلافات فلا جرم جعلت هذه الحركه مقدرة للمدة اذا عرفت هذا فنقول يتفرع على ما ذكرنا فرعان الاول ان الزمان والحركة يقدر كل واحد منهما بالاخر لكن لا من وجه واحد بل بحسب وجهين مختلفين وذلك لان الزمان ظرف والحركه مظروف ونحن نقدر كل واحد منهما بالاخر فتارة يقال هذا المكيل خمسة امنا وذلك اذا عرف ان ذلك الكيل لا يحتمل الا خمسة امنا واخرى يقال هذا الكيل لا يحتمل الا خمسة امنا اذا عرف ان ذلك المكيل خمسه امنا فكذا هاهنا تارة يقال هذا الزمان زمان مخلوق وذلك اذا كان قدر الزمان مجهولا وكان قدر الحركه معلوما وتارة يقال مسيرة ساعة وذلك اذا كان قدر الزمان معلوما وكان قدر الحركه مجهولا الفرع الثاني من الناس من جعل المدة اسما لجوهر هذا الموجود واما الزمان فانه جعله اسما للمدة المقدرة بالحركة والذي حمله على هذا الفرق

في لوازمها ولا في عوارضها وذلك يوجب زوال المغايرة ثم اجابوا عنه فقالوا انها بعد ان دخلت في الوجود حصل لكل واحد منها تعين وتشخص وذلك التعين حاصل له لا لغيره فبهذا القدر كاف في حصول الاثنينية اذا عرفت هذا فنقول نحن نقول هاهنا ايضا ان الفضا الذي هو المكان لا يبعد ان يكون له تعين وتشخص باعتباره كان قابلا لورود الاجسام عليه وهذه الاجسام التي هي الاشيا القابلة للحركة والسكون لا يبعد انه حصلت لها تعينات وتشخصات باعتبارها كانت قابلة للحركة والسكون واذا كان كذلك فعند عود احدهما في الاخر لم لا يجوز ان يقال انه بقي مع كل واحد منهما تعينه الخاص وتشخصه الخاص وبهما من الحكوم ان تشخصه لا يصير هو بعينه تشخص غيره فهذا القدر يكفي في حصول الامتياز والمغايرة بين البعد الذي هو المكان وبين البعد الذي هو المتمكن وعلى هذا التقدير فانه يسقط ما ذكروه من الحجة السوال الرابع هب ان احد البعدين لم يختص بشي لاجله يمتاز عن الاخر فلم قلتم ان ذلك يمنع من حصول المغايرة والاثنينية وبيانه انه لو كان تعين الشي زايدا عليه لكانت التعينات متساوية في هذا المفهوم وهو كونها تعينات ثم امتاز كل فرد منها عن الاخر بامر اخر زايد عليه ويلزم التسلسل السوال الخامس انه يبطل دليلكم بمداخلة النقطتين حال تماس الخطين على نقطة نقطة وبمداخلة الخطين حال تماس السطحين وبمداخلة السطحين حال تماس الجسمين فكل ما هو عذركم في هذه المواضع فهو عذر لنا في هذا المقام الا انا نقول ان عند حصول التماس يعدم الطرفان ويحدث طرف واحد مشترك بينهما الا ان هذا يوجب ان التماس اصلا وذلك تمام ما يقولونه في الالهيات الوجه الرابع من الوجوه التي احتجوا به على امتناع تداخل الابعاد قالوا لو كان القول بتداخل الابعاد جايزا لم يمتنع نفوذ عالم الاجسام بكليته في حيز الجزو له الواحد ومعلوم انه باطل ولقايل ان يقول انا لا نسلم انه لما ثبت الجواز الخارجي الذي معناه القطع بعدم الامتناع

أو تلزمون علينا إثبات الجواز الذهني الذي معناه بقاء الذهن
مترددا في أنه في نفسه هل هو ممتنع أم لا فإن كان مقصودكم هو الأول
فما الدليل على أنه لما جاز وجود بعد ممكن في بعد الفضاء الذي هو الحيز
والمكان وجب القطع بجواز ما ذكرتم والذي يقرر ما ذكرناه أنكم لما عرفتم
وإثبات هذه المقدمة الجواز إذ الأبعاد بأسرها متساوية في تمام
الماهية بحثا عرفتم الجواز إذ كل ما يصح على شيء فإنه يصح على مثله
وإلى البيان أنه لم يوجد في أجزائه شرط لأجله صح هذا الحكم ولم
يوجد في الجانب الثاني أمر لمنع من صحة هذا الحكم والكلام على المقامين
الأولين قد سبق في الاعتراض على الوجه الثاني والكلام على المقام
الثالث سبق في الاعتراض على الوجه الثاني فلا فائدة في الإعادة
وأما إن كان مقصودكم إثبات الجواز الذهني فهذا أيضا باطل لأن نفوذ
الأجسام في الأبعاد الكثيفة إما أن تكون معلوم الامتناع بالبديهة
أو لا تكون كذلك فإن كان معلوم الامتناع بالبديهة كان حصول كل
العالم في حيز الخردلة معلوم الامتناع في البديهة ونفوذ الأجسام
في الفضاء والخلاء غير معلوم الامتناع بالبديهة وعلى هذا التقدير
فإنه لا يلزم من وقوع الشك في مقدمة كسبية نظرية وقوع الشك
في مقدمة بديهية فطرية وأما إن كان نفوذ الأجسام الكثيفة في الأجسام
الكثيفة غير معلوم الامتناع بالبديهة فعلى هذا لم يلزم من تجويزه
محال لا بد لكم من بيان تفصيله وإنكم ما ذكرتموه فثبت أن هذا النوع من
الاستدلال في غاية السقوط السؤال الثاني أن نقول قد بينا
أنه إذا التقى سطحان فإن الخط الذي هو طرف أحدهما يكون نافذا
في الخط الذي هو طرف السطح الثاني فإن لزم من نفوذ بعد في بعد
ما ذكرتم من المحال كان ذلك أيضا لازما عليكم السؤال الثالث أن نقول
إنكم وإن كنتم لا تجوزون نفوذ بعد في بعد لكنكم تجوزون القول
بالتخلخل والتكاثف والمراد من التخلخل هو أن يصير مقدار الجسم

أعظم مما كان من غير أن ينضم إليه شيء من خارج ومن غير أن يحصل في داخله
شيء من الفرج والمراد من التكاثف هو أن يصير مقدار الشيء أصغر مما كان
من غير أن ينفصل عنه شيء من الأجزاء ومن غير أن يحصل لشيء من أجزائه
المتفرقة التئام إذا عرفت هذا فنقول إذا جوزتم هذا فجوزوا
أن يتخلخل جرم الخردلة حتى يصير في العظم مثل كرة الفلك الأعظم
وجوزوا أيضا أن يتكاثف الفلك الأعظم حتى يصير في الصغر مثل الخردلة
أو أصغر فإن التزموا تجويز ذلك صح لنا أن نلتزم أيضا ما ألزموه علينا وإن أبوا
ذلك أبينا نحن أيضا ما ألزموه علينا والله أعلم الوجه الخامس
من الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أن هذه الأبعاد ممتنعة هو أنهم
قالوا لا معنى للبعد الشخصي إلا البعد الذي بين طرفي هذا الإناء فلو
جاز في العقل أن يقال البعد الموجود بين طرفي هذا الإناء بعدان لا بعد
واحد مع أن المشار إليه بالحس ليس إلا الواحد فلم لا يجوز أن يحصل
الشك في أن هذا الشخص الذي هو بحسب الإشارة الحسية واحد
هل هو في نفسه واحد أم لا وحينئذ يلزمنا تجويز أن يقال هذا الإنسان
الذي نراه واحدا بحسب الحس لعله لا يكون واحدا بل يكون ألف
إنسان أو أكثر ومعلوم أن تجويز ذلك دخول في الجهالة والكون ولقائل
أن يقول الاعتراض على هذا الوجه مثل الاعتراض على الوجه الرابع
من غير تفاوت أصلا فلا فائدة في الإعادة فهذا تمام الكلام في تقرير هذه
الحجة نفيا وإثباتا وهي قولهم لو كان المكان بعدا لزم من حصول
المتمكن في المكان تداخل البعدين وهذا محال فذاك محال والله أعلم
الحجة الثانية على إبطال القول بأن المكان هو البعد
أن قالوا البعد المسمى بالفضاء إما أن يكون حالا في مادة أو لا يكون
حالا في مادة والقسمان باطلان فبطل القول بأن المكان هو البعد
أما بطلان القسم الأول فالدليل عليه هو أنه لا معنى للجسم إلا البعد
الحال في المادة فإن كان الفضاء والخلاء كذلك كان جسما فالقول

بان المتمكن يتعذر فيه قبول تبدل افراد الجسمية وهو محال واما بطلان
القسم الثاني فهو ان على هذا التقدير يكون طبيعة البعد مع جميع
ذاتياتها ولوازمها غنية عن المادة والغني عن المادة يمتنع ان يعرض
له ما يحوجه الى المادة فكان يجب ان لا يكون شيء من الابعاد
حالا في المادة فوجب ان لا يكون الجسم الذي هو المتمكن ذا بعد وذلك
خلف ولقائل ان يقول هذه الحجة انما تتم لو ثبت ان الابعاد
باسرها متساوية في الماهية ثم ثبت ان كل ما صح على الشيء وجب
ان يصح على مثله وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين الحجة
الثالثة في ابطال القول بان المكان هو البعد ان قالوا البعد من حيث
انه بعد اما ان يقبل الحركة واما ان لا يقبلها فان كان قابلا للحركة
فالبعد الذي هو الفضا والمكان يجب ايضا ان يكون قابلا للحركة وكل
ما يتحرك فانما يتحرك من مكان الى مكان فللمكان مكان اخر والكلام
في الثاني كما في الاول فيلزم القول باثبات امكنة غير متناهية ويكون
كل واحد منها نافذا في الاخر وذلك محال لوجوه اقواها واقربها
الى الافهام ان مجموع تلك الامكنة الغير المتناهية والابعاد المتداخلة
الغير المتناهية ابعاد وكل بعد فهو قابل للحركة فذلك المجموع قابل
للحركة وكل ما كان قابلا للحركة فحركته انما تكون من مكان الى مكان
فالمجموع لتلك الابعاد الغير المتناهية مكان فذلك المكان اما ان يكون بعدا
واما ان لا يكون والاول باطل لان ذلك المكان لكونه مكانا لكل الابعاد
يجب ان يكون من جنس الابعاد لان كل ما كان ظرفا ووعاء لمجموع اشيا
يكون خارجا عنها والخارج عن الشيء لا يكون منه ولكونه فردا من
افراد الابعاد يجب ان يكون داخلا في جملة الابعاد فلو كان مكان
جملة الابعاد بعدا لزم كونه داخلا في جملة تلك الابعاد وكونه
خارجا عنها وذلك محال واما ان كان مكان جملة الابعاد ليس بعدا
بل شيئا مغايرا للبعد مجردا يكون المكان حقيقة امرا مغايرا للبعد وهو المطلوب

والمساحة والتقدير الثاني ان هذا الفضا يمكن ان يشار اليه بالحس
فيقول الخلا من هاهنا الى هناك طوله كذا او كذا وما كان متعلق الاشارة
الحسية يمتنع ان يكون نفيا صرفا وعدما صرفا وايضا فقولنا من هاهنا
الى هناك اشارة الى المقدار والطول وهذا حكم عليه بكونه في نفسه
موجودا له مقدار وامتداد الثالث ان هذا الفضا وهذا الخلا محكوم
عليه بان الجسم حصل فيه ثم خرج عنه وانتقل الى خلا اخر فالمحكوم عليه
بانه مكان للجسم ومقر له وبان الجسم قد حصل فيه تارة وانتقل عنه اخرى
كيف يكون عدما محضا ونفيا صرفا فان حصول الجسم في العدم المحض
غير معقول وانتقاله عن عدم الى عدم اخر غير معقول الرابع
انا اذا قلنا الخلا الذي من هاهنا الى هناك فقولنا هاهنا وهناك فصل
مشترك بينه وبين الخلا الذي يكون خارجا عنه كما انا اذا قلنا هذا السطح
من هاهنا الى هناك فان قولنا هاهنا وهناك اشارة الى الفصل المشترك
الذي بين هذا السطح وبين ذلك السطح الخارج عنه المتصل به ولما كان
انقطاع الفصل المشترك في السطح يدل قطعا على كون ذلك السطح امرا
موجودا فكذلك انقطاع الفصل المشترك في الخلا وجب ان يدل قطعا على كون
ذلك الخلا موجودا له مقدار وامتداد في الجهات الخامس ان المتكلمين
يحكمون عليها بانها امور متغايرة بالعدد متباينة بالشخص فانهم يقولون
الحركة عبارة عن خروج الجسم من الحيز الاول ودخوله في الحيز الثاني
وزعموا انه ليس بين الحيز الاول وبين الحيز الثاني واسطة اصلا وانه حصل
بين الحيز الاول وبين الحيز الثالث واسطة فحكموا على بعض هذه الاحياز
بانها متصلة وعلى بعضها بانها منفصلة وعلى بعضها بانها متقاربة
وعلى بعضها بانها متباعدة فان البعد بين الحيز العشرين وبين الحيز الخامس
منه اعلى من البعد بينه وبين الحيز العاشر منه وما كان عدما محضا
فكيف يعقل وصفه بهذه الاحوال السادس ان هذه الاحوال
موصوفة بالصفات المختلفة فان بعضها فوق وبعضها تحت وبعضها يمين
وبعضها يسار

وكون الشيء فوق وتحت ليس عدمًا محضًا لانه ليس جعل الفوقية
عبارة عن عدم التحتية اولى من العكس فان جعلنا كل واحد منهما عدم الاخر
مع ان كل واحد منهما في نفسه عدم كان كل واحد منهما عدمًا للعدم فيكون
كل واحد منهما امرا موجودا وان جعلنا كل واحد منهما وصفا موجودا
فحينئذ يلزم ان تكون هذه الاحياز الموصوفة بهذه الصفات الموجودة
موجودة لامتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف
فهذه الدلايل وامثالها دلايل ظاهرة جلية في اثبات ان هذه الاحياز
لابد وان تكون موجودة اجاب المتكلمون فقالوا هذه الاحياز
امور يفرضها الذهن ويقدرها العقل ويحكم بكون الاجسام حاصلة فيها
ونافذة فيها واما في الخارج فلا وجود لها البتة والذي يدل على انه
لا وجود لها البتة انها لو كانت موجودة لكانت اما ان تكون موجودة
وجودا مشارا اليه او غير مشار اليه والقسمان باطلان فبطل القول
بكونها موجودة انما قلنا انه لا يجوز ان تكون موجودة مشارا اليه لان
كل ما كان موجودا مشارا اليه فاما ان يكون كذلك بالاستقلال او بالتبعية
فان كان الاول فهو الجسم فحينئذ يكون الشيء المسمى بالحيز جسما فهو محتاج
الى حيز اخر فيلزم افتقار كل جسم الى جسم اخر لا الى نهاية وهو محال وايضا
فهذا الجسم الذي سميناه بالحيز اذا حصل فيه جسم اخر فهذا الحصول
اما ان يكون مفسرا بان احد الجسمين يماس الاخر او يكون مفسرا بانه ينفذ
فيه ويسري فيه فان كان الاول فحينئذ يصير معنى الحيز والمكان هو السطح
الحاوي وهذا رجوع الى قول ارسطاطاليس واعتراف بان المكان ليس
عبارة عن الفضاء والخلاء وان كان الثاني فحينئذ يلزم نفوذ احد الجسمين
في الاخر لكن القول بتداخل الاجسام باطل فكان القول باطلا واما القسم
الثاني وهو ان يقال هذا الحيز موجود مشار اليه بتبعية الغير فنقول
لا معنى للعرض الا ذلك فلو كان المكان عبارة عنه لزم كون المكان عرضا
حالا في الجسم لكن المتمكن حال في المكان فيلزم ان يكون ذلك الجوهر

وذلك العرض يكون كل واحد منهما حالا في الاخر وهو محال وذلك محال واما
القسم الثالث وهو ان يقال المكان موجود غير مشار اليه بحسب الحس
فهذا ايضا باطل لانا نشير بالحس الى ان هذا الجسم انتقل من هذا الحيز الى
هذا الحيز الثاني وذلك يقتضي كون الحيز المنتقل عنه والحيز المنتقل اليه
امرا مشارا اليه بالحس وذلك يقتضي ان يكون القول بان المكان موجود
غير مشار اليه بحسب الحس باطلا فثبت بما ذكرنا ان المكان لو كان موجودا
لكان اما ان يكون مشارا اليه بحسب الحس واما ان لا يكون كذلك وثبت
فساد كل واحد من القسمين فيلزم القطع بان المكان والحيز ليس شيئا موجودا
في نفسه بل هو امر يفرضه العقل ويقدره الوهم وان المشار اليه بحسب
الحس ليس الا الجسم فاذا كان جسم مماس جسما ثم انتقل عنه وصار مماسا
جسما اخر فهذا هو المشار اليه بحسب الحس وليس هاهنا شيء اخر سواه
قالت الحكماء اما قولكم ان هذه الاحياز امور يفرضها العقل ويقدرها
الوهم ويحكم بكون الاجسام حاصلة فيها مع انه لا وجود لها في نفس الامر
فهذا الكلام مدفوع في بديهة العقل وذلك لان حكم الذهن والعقل بان هذه
الاجسام حاصلة في هذه الاحياز اما ان يكون حكما مطابقا للوجود
الخارجي واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول كان الجسم في نفسه حاصلا
في الحيز الا ان كون الحيز ظرفا للجسم يقتضي كون الحيز في نفسه امرا موجودا
لان العدم المحض يمتنع كونه ظرفا للجسم ويمتنع كونه مشارا اليه بحسب الحس
ويمتنع وصفه بالصغر والكبر والطول والقصر والقرب والبعد والاتصال
والانفصال واذا كان كذلك وجب ان يكون الحيز في نفسه امرا موجودا
واما ان كان هذا الحكم الذهني غير مطابق للامر الخارجي في نفسه فحينئذ
يكون هذا الحكم حكما كاذبا وفرضا باطلا وجاريا مجرى ما اذا فرضنا
ان هذا الجدار ناطق مع انه في نفسه ليس كذلك ومعلوم ان هذا باطل
لان الجسم في نفسه موصوف بانه متحرك وبانه ساكن ولا معنى لكونه
متحركا الا انه انتقل من حيز الى حيز ومن جهة الى جهة ولا معنى لكونه ساكنا

الا انه استقر في حيز واحد زمانا طويلا فثبت ان قول المتكلمين ان
هذه الاحياز الفارغة امور لا حصول لها الا بحسب الفرض والوهم والخيال
كلام باطل محال واما التقسيم الذي ذكروه من انه لو كان موجودا لكان
اما ان يكون موجودا مشارا اليه بحسب الحس او لا يكون كذلك فنقول انه
عندنا موجود مشار اليه بحسب الحس وانه بعد قايم بنفسه مستقل بذاته
والاجسام اذا حصلت فيها نفذت ابعاد المتمكن في هذه الابعاد المسماة
بانها هي الامكنة والاحياز وقولهم ان نفوذ البعد في البعد محال فهذا
محض الدعوى وسنتكلم في هذه المسلة بالاستقصا ان شا الله تعالى والله اعلم

الفصل الثالث في ان المكان هل يعقل ان يكون بعدا قايما
بنفسه ام لا احتج ارسطاطاليس واتباعه على فساد هذا المذهب بوجوه
ونحن نذكرها ونبحث فيها على سبيل الانصاف فالحجة الاولى قالوا ان كان
المكان بعدا لزم من حصول المتمكن في المكان تداخل البعدين لكن تداخل البعدين
محال فالقول بان المكان هو البعد يجب ان يكون محالا اما بيان الشرطية
فهو ان المتمكن اذا حصل في المكان ففي هذه الحالة اما ان يبقى البعدان معا
او يعدما معا او يبقى احدهما ويعدم الاخر اما القسم الثاني وهو انهما يعدمان
معا فهذا باطل والا لزم ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا في المكان المعدوم
وانه محال واما القسم الثالث فهو ايضا باطل والا لزم ان يكون المتمكن المعدوم
حاصلا في مكان موجود او بالعكس وذلك ايضا باطل ولما بطل هذان القسمان
بقي القسم الاول وهو ان يكون كل واحد منهما موجودا فنقول اما ان يقال
انهما في هذه الحالة صارا متحدين او ليس الامر كذلك والاول باطل لانهما حال
الاتحاد ان كانا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما وحدث شي ثالث فلم
يكن هذا اتحادا بل عدما للاولين وحدوثا للثالث وان بقي احدهما وعدم الباقي
فالاتحاد ههنا ايضا محال لان المعدوم والموجود لا يكونان شيا واحدا
ولما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل واحد من ذينك البعدين اعني بعد المتمكن
وبعد المكان يكون باقيا حال النفوذ فصح ما ذكرنا انه لو كان المكان بعدا لزم

من حصول المتمكن في المكان تداخل البعدين واما بيان المقام الثاني وهو
ان القول بتداخل البعدين محال فقد احتجوا عليه بوجوه خمسة الاول ١٠
قالوا اذا كان البعدان مجتمعين فههنا ازيد من البعد الواحد وكل ما هو ازيد
من الشي الواحد فهو اعظم فذلك المجموع اعظم من الواحد فيلزم ان يكون
مجموع البعدين ليس الا الذي بين النهايات وذلك هو بعينه قدر كل
واحد منهما فليس المجموع اعظم من الواحد هذا خلف ولقايل ان يقول
هل تزعمون ان القول بتداخل الابعاد معلوم الامتناع بالبديهة او
تزعمون انه لا يعلم امتناع ذلك الا بالدليل فان كان الحق هو الاول
فلم ذكروا هذه الدلايل واقتصروا على ادعا البديهة ويرجع حاصل
هذا الكلام الى ادعا ان مذهب القايلين بان المكان هو البعد مذهب
معلوم البطلان ببديهة العقل ومعلوم ان ذلك باطل لان المعلومات
البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها بين العقلا وايضا فالقايلون
بالبعد يقولون مذهبنا معلوم الصحة ببديهة العقل وذلك لانا نعلم
بالضرورة ان من طرح الطاس فضا ممتدا وان الماء حيث حصل في داخل
الطاس فانما حصل واستقر في ذلك الفضا قالوا ومن نازع في ذلك فقد
نازع في اجلى العلوم الضرورية اذا عرفت هذا فنقول دعواكم
في حصول العلم الضروري بفساد هذا المذهب معارض بدعواهم في
حصول العلم الضروري بصحة هذا المذهب واذا تعارضتا سقطتا
فحينيذ يجب ترك دعوى الضرورة ويجب الرجوع فيه الى الاستدلال
وان كان الحق هو الثاني وهو ان القول بتداخل البعدين انما يعلم امتناعه
بالدليل فنقول فعلى هذا التقدير نصير الحجة التي ذكرتموها ساقطة ضعيفة
وذلك لان قولكم البعدان المتداخلان لا بد وان يكونا ازيد من البعد الواحد
ان عنيتم به انه لا بد وان يكونا ازيد في العدد من الواحد فهذا مسلم
وكيف لا نقول ذلك وعندنا ان البعدين المتداخلين بعدان ومن المعلوم
بالضرورة ان البعدين ازيد من البعد الواحد في العدد ولان ادعيتم به

انه لابد وان يكون المجموع ازيد من الواحد في المقدار وهذا غير مسلّم
لان الزيادة في المقدار انما تحصل عند عدم المداخلة بالكلية لان المعقول
من التداخل هو ان تصير ذات كل واحد منهما سارية في ذات الاخرى
بالتمام بحيث تكون الاشارة الى كل واحد منهما عين الاشارة الى الاخرى
وحصول هذا المعنى يمنع من حصول الزيادة في المقدار فلئن قالوا ان
قولهم البعدان المتداخلان لابد وان يكونا ازيد من البعد الواحد في المقدار
مما لا يمكن اثباته الا بعد بيان ان تداخل البعدين ممتنع فلو اثبتنا امتناع
تداخل البعدين بقولهم المتداخلان لابد وان يكونا ازيد من البعد الواحد
في المقدار لزم الدور وانه باطل قطعا السؤال الثاني ان مثل
هذا الاشكال لازم على اصحاب ارسطاطاليس فانهم قالوا المتماسان
٥ طرفاهما معا في الوضع اي في الاشارة الحسية قال الشيخ في الشفا
المتماسان هما اللذان تقع الاشارة الحسية على طرفيهما معا فنقول
لنفرض ان سطحين مستويين فهاهنا يلزم ان يكون طرفاهما معا نعني
الخطان اللذان هما نهايتاهما يكونان معا في الوضع فنقول هذان
الخطان اما ان يكونا باقيين حال حصول هذه المماسة او لا يكونا باقيين
فان لم يبقيا بل حدث خط واحد يكون هو بعينه مشتركا فيه بين ذينك
السطحين فهذا يكون اتصالا لا مماسة وقد فرضنا ان الحاصل هو المماسة
لا الاتصال وايضا فقول الشيخ المتماسان هما اللذان طرفاهما معا في الوضع
يقتضي ان يكون طرفاهما باقيين حال التماس وذلك يمنع من القول بانهما
عدما وحصل طرف واحد مشترك بين السطحين واما القسم الثاني وهو
ان يبقى الطرفان باقيين فاما ان يقال نفذ احدهما بالكلية في الاخر
او لم ينفذ فان لم ينفذ احدهما في الاخر كان احدهما مباينا عن الاخر
فيلزم ان تكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر وقد فرضناهما
متماسين هذا خلف واما ان قلنا ان احد هذين الخطين قد نفذ بكليته
في كلية الخط الاخر فاما ان يكون مقدار هذا المجموع ازيد من مقدار الواحد

او لا يكون فان كان الاول فحينئذ لا تكون كلية احد هذين الخطين نافذة
في كلية الخط الاخر وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف وان كان الثاني
فقد حصل هاهنا مقداران نفذ احدهما في كلية الاخر مع انه لم يصر
مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد واذا عقلنا ذلك في هذه الصورة
فلم لا يجوز مثله في بعد المتمكن وبعد المكان وهذا سؤال قوي على قانون
قولهم ولهم عنه عذر وسيأتي ذكره بعد ذلك مع الجواب ان شاء الله تعالى
الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا بها على انه يمتنع تداخل
البعدين قالوا المشاهدة دلت على ان هذه الاجسام المحسوسة
ممانعة من التداخل فهذا الامتناع اما ان يكون لاجل المادة او لاجل
البعد او لاجل المركب والقسم الاول وهو ان يكون هذا الامتناع بسبب
المادة فهو باطل لوجهين الاول ان معنى قولنا الجسمان ممتنعان
من التداخل هو انه يجب ان يكون كل واحد منهما منفردا بحيز اخر وهذا المعنى
انما يعقل فيما يكون لذاته المخصوصة اختصاص بحيز معين وجهة معينة
والمادة من حيث هي هي ليس لها امتداد ولا وضع ولا حيز والا لكانت
مادة الجسم نفس الجسم وهو محال واذا لم يكن للمادة حيز البتة امتنع
كونها علة لوجوب ان يكون حيزها غير حيز غيرها واذا ثبت هذا
ظهر ان علة امتناع التداخل ليست هي المادة وظهر بهذا ان علة
امتناع التداخل ليست الا الحجمية والمقدار فانها هي التي يكون لها اختصاص
بالوضع والحيز والوجه الثاني انا اذا اخذنا جسما يكون هو في نفسه
متصلا واحدا مثل الماء الواحد فهو لا محالة ذو مادة واحدة بالفعل
فاذا انفصل ذلك الجسم فانه يحصل لكل واحد من ذينك القسمين مادة
على حدة ثم اذا اتصلا مرة اخرى فانه لابد وان تصير المادتان
واحدة اذ لو بقيت مادة كل واحد منهما ممتازة عن مادة القسم الاخر
لكانت الصورة الحالة في احدى المادتين مغايرة بالفعل للصورة
الحالة في المادة الاخرى وعلى هذا التقدير يكون كل واحد من القسمين
ممتازا عن الاخر

امتيازا بالفعل وذلك يمنع من القول بانها بعد الاتصال صارا شيئا واحدا
متى ما فرضنا ان الامر كذلك واذا ثبت هذا فنقول ان قولنا ان زيد بكر
الجسمين صارا جسما واحدا انما يصح القول به اذا اعتقدنا ان مادة
كل قسم صارت ملاقية بالاسر لمادة القسم الاخر وان التلاقي
بينهما وذلك يدل على ان المادة ليست علة لامتناع التلاقي بالاسر
واما القسم الثاني وهو ان يقال المقتضي لامتناع التداخل هو البعد مع
المادة فهذا ايضا باطل لانا بينا انه لا يجوز للمادة اثر في هذا الباب
ولما بطل هذا ثبت ان المقتضي لهذا الامتناع ليس الا طبيعة البعد وذلك
يوجب القول بان الابعاد ممانعة من التداخل لمجرد انها ابعاد وذلك
هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الحجة ايضا ضعيفة من وجهين الاول
انكم انما علمتم امتناع التداخل في هذه الاجسام الكثيفة فنفوذ الاجسام
باسرها فيها وانه في طبيعة البعد والامتداد ومشابهة في الرقة
والكثافة وما به المشاركة غير ما به المباينة فكثافتها امر زائد على طبيعة
البعد والمقدار واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال المانع من
المداخلة ومن النفوذ ومن التلاقي بالاسر هو كونها كثيفة واذا كان
كذلك فالبعد المسمى بالفضاء المحض ليس فيها شيء من الكثافة فلا جرم
لم يكن النفوذ فيه ممتنعا وحاصل الكلام ان التقسيم الذي ذكرتم وهو ان
المانع من التداخل اما المادة او البعد او مجموعهما تقسيم منتشر
غير منحصر في النفي والاثبات فلم لا يجوز ان يكون المانع بعضها ان يكون الباقي
صحيحا بل العقل الصحيح قسم ثالث غير ما ذكروه وهو الكثافة التي
ذكرناها ثم نقول الذي يدل على ان تعليل هذا الامتناع بالكثافة غير
مستبعد هو انا نشاهد ان الجسم كلما كان اكثف كان اقوى واشد
في ممانعة النافذ فيغلب على الظن ان المانع من النفوذ هو الكثافة
فالفضاء المجرد لما لم يحصل فيه شيء من الكثافة اصلا وجب ان لا يمتنع من
المداخلة والنفوذ السؤال الثاني انا بينا ان السطحين اذا تماسا

فطرف كل واحد منهما صار بكليته ملاقيا لطرف الاخر ولو كانت
طبيعة البعد مانعة من النفوذ والتداخل لما كان الامر كذلك والله اعلم
الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على امتناع
التداخل على الابعاد ان قالوا اذا نفذ المتمكن في بعد الفضاء
فهذان البعدان اما ان يكونا متساويين في تمام الماهية لانه لا ماهية
للبعد والامتداد سوى انه كذلك وهذا القدر امر مشترك فيه بين جميع الابعاد
والامتدادات اذا ثبت هذا فنقول انها حال التداخل اما ان يبقى
كل واحد منهما ممتازا عن الاخر او لا يبقى هذا الامتياز والقسمان باطلان
فالقول بتداخل الابعاد باطل انما قلنا انه يمتنع بقاء كل واحد منهما
ممتازا عن الاخر وذلك لان ذلك الامتياز اما ان يحصل بنفس الماهية او
بلوازم الماهية او بعوارض الماهية والكل باطل انما قلنا انه يمتنع
الامتياز بنفس الماهية لانا بينا ان هذه الماهية ماهية واحدة في جميع
الصور وما يحصل به التساوي لا يكون سببا لحصول الامتياز وانما قلنا انه
يمتنع حصول الامتياز بلوازم الماهية لان لوازم الماهية مشترك فيها بين
جميع افراد الماهية والامر المشترك فيه بين جميع الافراد يمتنع ان
يكون سببا لامتياز بعض الافراد عن بعض وانما قلنا انه يمتنع حصول
الامتياز بالعوارض [illegible] وذلك لان هذين البعدين لما نفذت كلية كل
واحد منهما في كلية الاخر وكان كل واحد منهما مساويا للاخر في تمام
الماهية فكل عارض يفرض كونه عارضا لاحدهما فانه لا بد وان يكون
ممكن العروض للاخر لكونهما متساويين في تمام الماهية وايضا فكل عارض
يفرض كونه عارضا لاحدهما فهو بعينه يكون عارضا للاخر واذا كان
كذلك فحينئذ يكون ذلك العارض مشتركا بينهما وكل ما كان مشتركا بين شيئين
فانه يمتنع كونه سببا لامتياز احدهما عن الاخر فثبت انه لو امتاز البعد
المتمكن عن بعد المكان فذلك الامتياز اما بالماهية او بلوازمها او
بعوارضها وثبت ان الكل محال فبطل القول بحصول الامتياز بين هذين البعدين
المتداخلين

واما القسم الثاني وهو ان يقال المتمكن اذا حصل في المكان ونفذ
بعده في بعد المكان فانه لا يبقى احد البعدين ممتازا عن الثاني فنقول
هذا ايضا باطل لانه بتقدير ان لا يبقى الامتياز وجب ان لا يحصل التغاير
لان كل عددين فلا بد وان يمتاز كل واحد منهما عن الاخر بكونه هو هو
وذلك الامتياز في امر ما وفي مفهوم ما وحينئذ يعود التقسيم المذكور
وان ذلك الامر اما الماهية او اللوازم او العوارض والكل قد ابطلناه
علمنا انه لو ارتفع الامتياز لارتفع التغاير وحينئذ يلزم القول
بعدم احد ذينك البعدين او القول بحصولهما مع القول باتحادهما
وكل ذلك قد ابطلناه فثبت ان نفوذ بعد المتمكن في بعد المكان قول
باطل ومذهب فاسد وهذا الوجه احسن الوجوه التي يمكن ذكرها في
هذا الباب ولقائل ان يقول السوال على هذا الدليل من وجوه الاول
لا نسلم ان الابعاد متساوية في تمام الماهية وما الدليل عليه وتقرير
هذا الكلام ان الفضاء الذي يدعى كونه مكانا للجسم من حيث فرض الابعاد
الثلثة فيه والجسم ايضا امر يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه فطبيعة الفضاء
وطبيعة الجسم يشتركان في كون كل واحد منهما قابلا للابعاد الثلثة لكن
نقول فرض الابعاد الثلثة لازم من لوازم هذه الماهية وحكم من احكامها
والاشتراك في اللوازم والاحكام لا يدل على الاشتراك في ماهيات
الملزومات لما ثبت ان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها
في بعض اللوازم واذا ثبت هذا فنقول هب ان طبيعة الفضاء الذي
ادعيتم انه هو المكان وطبيعة الجسم الذي ادعيتم انه هو المتمكن يتشاركان
في كونهما قابلة لفرض الابعاد الثلثة لكن لا يلزم من هذا القدر استواوها
من كل الوجوه في تمام الماهية والحقيقة وعلى هذا التقدير فانه يبطل
قولكم انه يمتنع ان يمتاز احد البعدين عن الاخر بالماهية واذا بطلت
هذه المقدمة فقد بطل الدليل الذي عولتم عليه لا يقال البعد والامتداد
لا ماهية له الا مجرد كونه بعدا او امتدادا وهذا القدر مفهوم واحد

فالابعاد باسرها متساوية في تمام الماهية فلو خالف بعضها بعضا
لكانت تلك المخالفة حاصلة في مفهوم اخر سوى كونه بعدا ولكان
ذلك المفهوم شيئا مغايرا لطبيعة البعد والامتداد لم يقدح ذلك
في قولنا ان الابعاد من حيث انها ابعاد متشاركة في تمام الماهية
وحينئذ يتم الدليل الذي ذكرناه لانا نقول السواد والبياض يتشاركان
في اللونية ويتباينان بخصوص كونه سوادا وبياضا ثم ان هذا لا يوجب
ان يصح على لونية السواد ما يصح على لونية البياض حتى يلزم صحة
ان ينقلب السواد بياضا وبالعكس فكذا ههنا السوال الثاني
سلمنا ان الابعاد متساوية في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال ان
اعدادها تكون مختلفة في اللوازم اما قوله الاشياء المتساوية في
الماهية يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر قلنا هذه المقدمة
منقوضة بصور كثيرة احداها انه قد ثبت بالبرهان ان وقوع الموجود
على الواجب لذاته وعلى الممكن لذاته بحسب مفهوم واحد فان الوجود
من حيث انه وجود لا يختلف حقيقته في الواجب والممكن واذا ثبت هذا
فنقول وجود الله تعالى مساو لوجود الممكن في مجرد كونه وجودا
ثم لم يلزم منه ان يصح على وجود الله كل ما يصح على وجود الممكنات
وذلك يوجب القدح في قولكم كل ما صح على الشيء صح على مثله وثانيها
ان الجسمية على ما قررتموه طبيعة واحدة ثم الاشياء التي يصح كونها مقارنة
لجسمية العناصر لا يصح كونها مقارنة لجسمية الافلاك على اصول الفلاسفة
فكذا ههنا وثالثها ان النفوس الانسانية متساوية في تمام الماهية
ثم لم يلزم من هذا ان يقال النفس المتعلقة بهذا البدن يصح عليها ان ينقطع
تعلقها عن هذا البدن وتصير متعلقة بالبدن الاخر وكذلك القول
في النفس المتعلقة بتدبير البدن الاخر فكذا ههنا ورابعها ان
الراس المتصل بهذا البدن الانساني مساوية للراس المتصلة بالبدن
الانساني الثاني في تمام الماهية ثم انه لو حصلت فانما حصلت
بسبب العوارض الخارجية

حينئذ
ثم لم يلزم ان يصح على كل واحد من الراسين ما صح على الراس الثانية
فان قال انه يصح ان ينفصل كل راس عن البدن المخصوص ويتصل بالبدن الثاني
قلت انه لا يلزم ان يصح على الشي ما يصح على مثله وخامسها ان
طبيعة الجنس واحدة في الانواع ثم انه لم يلزم من كون الحيوانية التي
في الانسان قابلة للناطقية كون الحيوانية التي في الفرس قابلة للناطقية
لا يقال لم لا يجوز ان يقال الحيوانية من حيث هي حيوانية قابلة لجميع
الفصول الا ان الفصل المعين وهو الناطق لما اوجب تلك الحيوانية
صارت تلك الحيوانية من لوازم الناطق لا لاجل ان منشا هذا اللزوم
جانب العلول بل انما جا من جانب العلة فبهذا الطريق يعقل كون
الاشيا المتماثلة في تمام الماهية مختلفة في اللوازم لانا نقول اذا عقلتم
هذا المعنى بالطريق الذي ذكرتم فلم لا يجوز مثله في هذه المسلة
وسادسها ان الجسم له وجود فاذا حل فيه السواد والحلاوة
والحركة فلكل واحد من الجسم وهذه الاعراض الثلثة وجود على حدة
فاذا حلت هذه الاعراض في الجسم فقد حلت هذه الوجودات الكثيرة
في ذلك الجسم فيلزمكم هناك اجتماع المتماثلات فان قلتم ان تلك
الوجودات وان كانت متساوية في كونها وجودات الا انها متباينة
بتعيناتها وتشخصاتها فلم يلزم حصول الاتحاد وارتفاع الامتياز
فنقول فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في هذه المسلة السوال الثالث
لم لا يجوز ان يقال انه يحصل الامتياز بسبب الامور العارضة قوله كل
عارض يفرض فان حصوله بالنسبة الى احدهما كحصوله بالنسبة الى
الثاني قلنا لا نسلم وما الدليل على ان الامر كذلك والذي يوكد هذا السوال
ان مذهب الحكما ان النفوس الناطقة واحدة بالنوع وتمام الماهية
ومذهبهم انها باقية بعد المفارقة ثم انهم اوردوا على انفسهم سوالا
فقالوا النفوس الهيولانية العارية عن الكتساب المعارف والاخلاق
اذا فارقت ابدانها فعند ذلك لا امتياز بينها وبين غيرها لا في الماهية ولا
ما ورد في كلام المعتزلين ان المدة والدهر لا اول له ثم قالوا الزمان
محدث فلما اراد هذا القايل ازالة هذا التناقض قال المدة والدهر اسمان
لذات هذا الجوهر جوهرة وهي قديمة واما الزمان فهو اسم للمدة حال
كونها مقدرة بالحركة ولما كانت الحركة حادثة كان كون المدة متقدرة
بها حادثا فحينئذ صح قولهم الزمان محدث وله اول اللفظ الثالث
الوقت وهو الجز المعين الذي عرف امتيازه عن غيره بسبب حدوث
حادث معين معلوم الوقوع كقولك اتيك وقت طلوع هلال شوال
فالمدة اسم لذات هذا الشي والزمان اسم له بشرط صيرورته متقدرا
بالحركة والوقت اسم له بشرط ان يصير جزء معين منه معرفا بحدوث
حادث معلوم الوقوع اللفظ الرابع النهار وهو مدة
طلوع الشمس والليل وهو مدة غروبها ولما ثبت ان الشمس طالعة ابدا
على احد نصفي الارض وغاربة عن النصف الثاني منها ابدا الا ان احوال
طلوعها وغروبها بالنسبة الى نصفي الارض مختلفة بسبب كون الارض
كرة لا جرم كان نهار كل موضع من الارض غير نهار الموضع الاخر وليل
كل موضع غير ليل الموضع الاخر اللفظ الخامس الدهر والسرمد
وهما اسمان لجوهر هذا الشي حال كونه خاليا عن مقارنة الحادثات
والتغيرات فصار المفهوم منهما كالمضاد للمفهوم من الزمان
اللفظ السادس الازل وهو الدهر المتقدم الذي لا اول له
واما الابد فهو الدهر المتاخر الذي لا اخر له وها هنا بحث وهو
ان مسمى الازل هل له تحقق وجودا ام لا والاول باطل لان كل وقت
يكون موجودا في نفسه فله تعين وامتياز عما عداه وكل ما كان كذلك
فهو متاخر عما قبله ومتقدم على ما بعده وكل ما كان كذلك فهو ضد الازل
ولا يصدق عليه كونه ازليا واما الثاني فهو ايضا مشكل لان مسمى الازل
اذا لم يكن له في نفسه تحقق لم يكن لمسمى نفي الاولية تحقق في نفسه وذلك
محال لانه لا بد من الاعتراف بتحقق الاولية اما في وجود العالم او في عدمه

واعلم ان الكون انه لابد من الاعتراف بتحقق الاولية اما في الوجود او في العدم الا ان الكون تصوره من حيث انه هو اعلى شانا من العقول البشرية ونختم هذا الفصل بذكر تمثيلات ذكرها الناس تقرب ماهية المدة والزمان من الافهام وهي ثلثة فالاول قالوا النقطة اذا امتدت فعلت بحركتها الخط فكذلك الان الذي لا ينقسم اذا امتد وسال فعلت بامتدادها وسيلانها الزمان وهذا التشبيه فيه بعض الصعوبة لان حركة النقطة على السطح امر مشاهد واما حركة الان فغير معقولة لان الان ليس موجودا مشارا اليه بحسب الحس بل هو امر معقول فكيف يعقل كونه متحركا وسيعذر ان يتحرك فعلى اي شي يتحرك اعلى جوهر من اجرام الافلاك او على العناصر فهذا امر غير معلوم التصور الثاني قالوا نفرض ابرة لها راس دقيقة جدا فاذا خططنا براسها خطا فذلك الخط انما انتسع لان راس تلك الابرة لقيت نقطة بعد نقطة حتى حصل من تلاصق تلك النقطة ذلك الخط فكذا هاهنا حصل من حصول الان بعد الان هذا الزمان واعلم ان هذا الكلام لا يليق بقول اصحاب ارسطاطاليس لان ذلك يقتضي حصول الزمان من الانات المتتاليه وهم لا يقولون به والقضا فيرجع البحث الاول وهو ان الان كيف تحرك مع انه ليس من الموجودات ذوات الوضع والاشارة وعلى اي شي تحرك اعلى الافلاك ام على العناصر الوجه الثالث شبهوا ذلك بخيط الفي على حد السيف ثم جروا به فان ذلك الخيط حد السيف جزا فجزا الا كمل انه امر ممتد مستمر والوجه الرابع في التمثيل شبهوه بالما السيال الذي يتوالى جزا فجزا على طرف الانبوبة فهذا مبلغ ما حصلناه من علم المدة والزمان والله ولي الاحسان والغفران

## المقالة الثانية في تحقيق القول في المكان وفيه فصول الفصل الاول في تفصيل مذاهب الناس فيه

اعلم انا نشاهد ان الجسم ينتقل ويتحرك ونعلم بالبديهة انه ينتقل من جهة الى جهة من جانب الى جانب والناس يسمون المنتقل عنه والمنتقل اليه تارة بالحيز وتارة بالجهة وتارة بالمحاذاة وتارة بالجانب وتارة بالمكان ٥
وتارة بالحيز باسما اخرى لا حاجة بنا الى الاستقصا في ذكرها وبالجملة فمكان الشي هو الذي يكون فيه الشي ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره ويتوارد المتحركات عليه على سبيل البدل فهذا القدر امر معلوم بالضرورة ثم نقول ان هذا الشي اما ان يكون امرا ينفذ فيه ذات الجسم ويسري فيه واما ان لا يكون كذلك بل يكون هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي والاول هو القول بان المكان هو البعد والفضا وهو مذهب افلاطون واكثر العقلا والثاني هو القول بان المكان هو السطح الحاوي وهو مذهب المحصل المعقول في المكان والحيز ليس الا هذان القولان اذا عرفت هذا فنقول القايلون بان المكان هو البعد والفضا تارة يسمونه بالهيولى وتارة يسمونه بالصورة وانما سموه بالهيولى من حيث ان خاصية الهيولى ان يكون ذاته باقية ويكون ذاته مورد الاحوال المتعاقبة والصفات المتلاحقة وهاهنا هذا الفضا امر واقف لا يتغير ولا يتبدل البتة ثم انه يتوارد عليه الاجسام وهذا الفضا يقبلها فكان هذا الفضا مشابها للهيولى من هذا الوجه فلا جرم سموا هذا الفضا بالهيولى بحسب هذا التاويل وانما سموه بالصورة ٥
وذلك لان الجوهر الجسماني انما امتاز عن الجواهر المجردة العقلية لاجل كونه قابلا لهذه الابعاد الثلثة وهذه الابعاد الثلثة هي كالجز الصوري لماهية الجسم فلما كان هذا الفضا عبارة عن هذه الابعاد المجردة الواقعة سموه بالصورة بحسب هذا التاويل فهذا هو التفسير الصحيح لما نقل عن افلاطون انه كان تارة يقول المكان هو الهيولى وتارة كان يقول المكان هو الصورة ثم ان جماعة ممن ارادوا تقبيح قوله في اعين الناس نقلوا عنه انه يقول المكان عبارة عن الهيولى

او عن الصورة واحد واي كون على ابطاله بان الجسم اذا انتقل من مكان
فهو انما ينتقل بمجموع اجزائه التي هي الهيولى والصورة فليس يمكن ان يقال
المكان هو الهيولى او الصورة لا ان على الوجه الذي لخصناه ظهر انه
انما اطلق اسم الهيولى تارة واسم الصورة اخرى على المكان بناء على التاويل
الذي شرحناه والتفسير الذي لخصناه فاما الكلام الذي قصد به الرمز
والالغاز اذا اجري على ظاهره ثم اشتغل بنقضه وابطاله كان ذلك
بعيدا عن انصاف المنصفين وكشف المحققين وبالجملة فقد ظهر بالبيان
الذي لخصناه ان القول المعتبر في حقيقة المكان هو انه اما الفضا
واما السطح اما القائلون بان المكان هو الفضا فهم فريقان احدهما
المتكلمون وهم يقولون هذا الفضا وهذا الخلا عدم محض ونفي صرف
وليس له وجود البتة والفرقة الثانية الفلاسفة وهم يقولون هذا الخلا
ابعاد موجودة قائمة بانفسها وهي امكنة الاجسام وهذا القول
هو اختيار افلاطون واكثر من تقدمه من الحكما المعتبرين وهولاء فريقان
منهم من يقول لا امتناع في بقا هذا الفضا خاليا عن الاجسام ومنهم من
يقول ان ذلك ممتنع واما القائلون بان المكان هو السطح الحاوي فقط
فهذا قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا
فهذا تفصيل المذاهب في هذا الباب

## الفصل الثاني

في ابطال قول من يقول الفضا والخلا عدم محض ونفي صرف اعلم انا
ندعي ان هذا الخلا لو حصل لكان موجودا له مقدار وامتداد في الجهات
ولا يكون عدما محضا ونفيا صرفا كما يقوله المتكلمون والذي يدل عليه وجوه
الاول انا نعلم بالبديهة ان الخلا الذي يكون مقداره ذراعا نصف الخلا
الذي يكون مقداره ذراعين وثلث ما يكون مقداره ثلثة اذرع وكل ما له
نصف وثلث وربع ويكون ممسوحا مقدرا فانه لا يكون نفيا محضا
وعدما صرفا فان من المعلوم بالضرورة ان العدم المحض لا يكون له نصف
وثلث وربع ولا يكون موصوفا بالاقل والاكثر والزائد والناقص

واما ان كان البعد من حيث انه بعد غير قابل للحركة فمعلوم ان الجسم له بعد
وبعده غير قابل للحركة فوجب ان لا يكون الجسم قابلا للحركة وذلك باطل
ثبت ان القول بكون المكان بعدا يفضي الى هذين القسمين الباطلين
فكان القول به باطلا فان قيل لم لا يجوز ان يقال البعد المجرد وهو الفضا
غير قابل للحركة والبعد الذي يكون في المادة وهو بعد الجسم يكون
قابلا للحركة لاجل ان الشرط في كون البعد قابلا للحركة كونه في المادة
فنقول هذا السوال باطل من وجهين الاول انا اقمنا الدلالة
على ان البعد يمتنع ان يقال انه حال في محل وانه صفة لشي اخر والثاني
وهو انا نقول هب ان البعد يعقل كونه حالا في محل الا انا نقول
ذلك المحل من حيث انه هو اما ان يكون شاغلا للحيز والجهة واما ان
لا يكون كذلك بل يكون من الموجودات المجردة عن الوضع والاشارة
والاول باطل لانه يقتضي ان يكون محل البعد بعدا فان افتقر البعد الى محل
فليفتقر ذلك المحل الى محل اخر لكونه بعدا ولزم التسلسل وهو محال
واما الثاني فهو باطل ايضا لان كل موجود يكون مجردا عن الاشارة والحيز
والجهة فانه يمتنع عليه الانتقال والحركة لان الانتقال والحركة عبارة
عن الحصول في حيز بعد ان كان حاصلا في حيز اخر وهذا انما يعقل في حق
الشي الذي يصح عليه كونه حاصلا في الحيز والجهة اما الشي الذي يمتنع
كونه حاصلا في الحيز والجهة فانه يمتنع كونه قابلا للحركة فثبت ان
هذه المادة غير قابلة للحركة واذا كان كذلك فحينئذ يمتنع ان يقال ان
كون البعد حالا في المادة شرط لكون البعد قابلا للحركة لان حلول البعد
في المادة معناه انه قارنه شي لا يقبل الحركة ومقارنة مثل هذا الشي
يجب ان يكون مانعا من الحركة ولا يعقل كونه شرطا لصحة الحركة فقد
زال هذا السوال واعلم ان هذه الحجة للامام حسن رتبناه في نصرة
مذهب ارسطاطاليس وطعنا في قول افلاطون الا انها ايضا مبنية
على ان الابعاد متساوية في تمام الماهية وان كل ما صح على الشي صح على مثله والله اعلم

الحجة الرابعة هذا البعد المسمى بالفضا والمكان والحيز لا شك انه
يكون قابلا للقسمة بحسب الفرض والاشارة فانا نقول من هاهنا الى هناك
ذراع ثم من هناك الى موضع اخر ذراع اخر ولا معنى للقسمة بحسب الفرض
والاشارة الا ذلك اذا ثبت هذا فنقول الاجزا المفترضة في هذا البعد بحسب
الاشارة اما ان تكون متساوية في تمام الماهية واما ان لا تكون فان كان
الاول وجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الاخر واذا كان كذلك
فالحيز الذي حصل فوق وجب صحة حصوله تحت وبالعكس وذلك يوجب
صحة الحركة والانتقال عليها وكل ما يصح عليه الحركة والانتقال فله مكان
فللمكان مكان وحينئذ تعود المحالات المذكورة واما ان كانت تلك الاجزا
المفترضة فيها غير متشابهة في تمام الماهية فحينئذ يكون هذا الفضا
مركبا من اجزا مختلفة بحسب الماهية فيكون مركبا وكل مركب فانه ينتهي
تحليل تركيبه الى البسايط فهناك اجزا بسيطة وكل بسيط فان تسميته
غير بسارة فيكون نصفها فيكون هذان النصفان متساويين في تمام الماهية
فحينئذ يصح ان ينتقل كل واحد منهما الى موضع الاخر وموضعه وحينئذ تعود
ما ذكرناه من افتقار المكان الى مكان اخر وحينئذ يلزم المحال واعلم
ان هذه الحجة قد وصفناها للقوم الا انا نقول انها ان صحت فهي توجب
جواز الخرق والتفرق والتمزق على جملة الافلاك وذلك يوجب
اثبات مكان خارج الفلك المحدد للجهات وذلك يوجب اثبات الخلا خارج
العالم وذلك يوجب كون المكان بعدا فهذه مقدمات لا بد من تقريرها
اما المقدمة الاولى وهي قولنا ان هذا الكلام يوجب صحة الخرق
والتفرق والتمزق على الافلاك فتقريرها ان نقول هذا الفلك المحدد
للجهات اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا كان كل قطعة تفرض
منه مساوية في تمام الماهية للقطعة الاخرى وذلك يقتضي جواز ان
ينتقل كل واحد من تلك الاجزا الى موضع غيره وذلك يقتضي جواز التفرق
والتمزق على الفلك وهو المطلوب واما ان كان الفلك مركبا فيه لا محالة

لانه يكون بسيطا و يعود ما ذكرناه

اما المقدمة الثانية وهي ان صحة الخرق على الفلك يوجب كون
اجزايه قابلة للحركة المستقيمة فهذه ايضا مقدمة جلية لان الخرق
لا يتم الا بتباعد كل واحد من تلك الاجزا المفترضة في الفلك على نعت
الاستقامة واما المقدمة الثالثة وهي بيان ان ذلك يوجب
كون المكان بعدا فهو انا نقول تلك الامكنة التي هي خارج العالم
ان كانت اجساما فحينئذ تعود القسمة فيها وذلك يوجب وجود اجسام
لا نهاية لها وهو محال وان لم تكن اجساما وجب كون تلك الامكنة ابعادا
خالية وذلك هو المطلوب فثبت ان الحجة المذكورة ان صحت دلت على
ان المكان هو البعد والله اعلم الحجة الخامسة على ان المكان لا يجوز
ان يكون هو البعد ان نقول لو ثبت الفضا لكان اما ان يكون غير متناه
واما ان يكون متناهيا والقسمان باطلان فكان القول باثبات هذا الفضا
باطلا انما قلنا انه يمتنع ان يكون غير متناه لانا سنقيم الدلالة على ان
القول بوجود بعد لا نهاية له محال وانما قلنا انه يمتنع كونه متناهيا
وذلك لان كل متناه فانه يحيط به حد واحد او حدود وكل ما كان كذلك فله
شكل فيلزم ان كل بعد متناه فله شكل فنقول المقتضي لذلك الشكل
اما ان يكون هو نفس طبيعة البعد او امر حال فيها او ما يكون محلا لها
او ما لا يكون حالا فيها ولا يكون محلا لها والاقسام باسرها باطلة لا قولنا
المقتضي لذلك الشكل المعين ما يكون محلا لذلك البعد فنقول انما قلنا انه
لا يجوز ان يكون المقتضي لذلك الشكل هو نفس طبيعة البعد والمقدار
وذلك لان جزء ذلك البعد مساو لكله في الطبيعة والماهية فيلزم ان
يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وذلك باطل وانما قلنا انه لا يجوز
ان يكون المقتضي لذلك الشكل امرا حالا في ذلك البعد وذلك لان ذلك
الحال ان كان من لوازم الطبيعة المقدارية عاد ما ذكرناه من انه يلزم
كون الجزء مساويا للكل في الشكل وان لم يكن من لوازمها امتنع كونها علة
للشكل الذي هو من لوازمها لان المفارق يمتنع كونه علة للصفة اللازمة

منع ان يكون

واما قلنا ان المقتضي لذلك الشكل امرا مغايرا لنفس المقدار وهو اما
ان يكون حالا فيه او لا يكون محلا له وذلك لان ذلك المغاير اما ان يكون
نسبته الى هذا البعد المسمى بالفضاء والى جميع اجزائه على السوية
واما ان لا يكون فان كان الاول فحينئذ يكون اختصاص هذا البعد بهذا الشكل
المعين دون ساير الابعاد رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح
وهو محال وان كان الثاني فحينئذ اختصاص هذا البعد المسمى بالفضاء
بالاحلة صار اولى بقبول هذا الشكل من ذلك المفارق ان كان لاجل
مفارق اخر عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وان كان لا لهذا السبب
فحينئذ يعود الامر الى ان اختصاصه بتلك الاولوية اما ان يكون لذاته
او لما يكون حالا فيه او لما يكون محلا له او للمباين ولما بطلت هذه الاقسام
الثلثة ثبت ان اختصاص ذلك البعد المخصوص بذلك الشكل المخصوص
انما كان لاجل ما يكون محلا له ومادة له وهو المطلوب فان قالوا
فمادة الشكل مساوية لمادة الجزء فيعود الاشتراك المذكور فنقول
في الجواب ان ذلك البعد لما كان حالا في مادة وكانت تلك المادة موصوفة
بصفات لاجلها كانت مستعدة لقبول ذلك الشكل من واهب الصور
لا جرم حصل ذلك الشكل دون ساير الاشكال فثبت بمجموع ما ذكرنا ان
كل بعد فهو متناه وكل متناه متشكل وكل متشكل فانما حصل له شكله
المعين بسبب المادة وهذا ينتج ان كل بعد فانه لا يوجد الا اذا كان
حاصلا في المادة واذا ثبت هذا كان القول بوجود البعد المجرد محالا
ولقايل ان يقول اما دليلكم على وجوب تناهي الابعاد فسيأتي في
البحث فيه سلمنا ذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يكون متناهيا قوله ان كل
متناه فهو متشكل وكل متشكل فشكله يكون لاجل مادته قلنا لا نسلم
ولو كان الامر كذلك لعاد الاشتراك المذكور لان مادة الجزء مساوية
لمادة الكل اما قوله بسبب الشكل المعين صفات قايمة بالمادة اعدت
تلك المادة لقبول ذلك الشكل المعين فنقول اذا عقلتم ذلك فلم لا يجوز

ان يقال الطبيعة المقدارية وحدها من غير ان يكون لها مادة
كانت موصوفة بصفات مخصوصة لاجلها صارت مستعدة لقبول
ذلك الشكل المعين وعلى هذا التقدير فيستغني الطبيعة المقدارية
عن الحلول في المادة وحينئذ يبطل قولكم ان كل ما كان بعدا او مقدارا
فانه لا بد وان يكون حالا في محل ولكن ههنا اخر كلامنا في نقل دلايل
المبطلين للقول بان المكان هو البعد والله اعلم

## الفصل الرابع

في تقرير الوجوه التي عليها يعول من قال ان المكان هو البعد اعلم ان
القايلين بهذا المذهب فريقان منهم من يدعي العلم الضروري بان المكان
ليس الا هذا الفضاء والا هذه الابعاد المجردة ومنهم من يثبت هذه الدعوى
بالحجة والبرهان اما الفريق الاول فمقرر كلامهم ان يقولوا انا نعلم
بالضرورة ان الجسم يمكن ان يشار اليه بانه حصل ههنا ويمكن ان ينتقل
من هناك الى ههنا وبالعكس فوجب علينا ان نبحث ان المشار اليه بانه
ههنا وهناك هل هو نفس الجسم او امر زايد عليه اما القسم الاول
فهو باطل من وجوه الاول انا نشاهد ان هذا الجبل حاصل ههنا
بعينه فاذا فرضنا ان ذلك الجبل انقلع من تلك الجهة ومن ذلك
الحيز فبعد انقلاع ذلك الجبل من هناك بقيت تلك الجهة وتلك المحاذاة
كما كانت بلا تخلف وما بطلت وما عدمت حتى انهم لو بنوا في ذلك الحيز
دارا لحكم كل عقل سليم بان هذه الدرجات حصلت في الجهة التي كان
ذلك الجبل حاصلا فيها وذلك يدل على ان الحيز والجهة امر مغاير للجسم
الذي كان حاصلا فيه الثاني انه لما ثبت ان القبلة هي الكعبة
فبعد هذا قالت الفقهاء لو انهدمت الكعبة ونقل ما هناك من
الخشب والحجر والتراب بالكلية ولم يبق الا الفضاء الصرف كانت
القبلة ليست الا ذلك الفضاء ولو اعتقد معتقد حصول الخلاء
في داخل العالم لقال ان القبلة هو ذلك الخلاء المعين والفضاء المعين
ومن اعتقد ان الخلاء محال وان الملاء واجب فانه لا بد وان يعتقد ان عند
ذلك البناء لا بد وان ينتقل اليه هواء

حتى لا يحصل الخلاء ثم ان القبلة ليست هي ذلك الهوا لان ذلك الهوا
قد ينتقل عن ذلك الحيز وبدله هوا اخر والقبلة ليست الا تلك الجهة
والا ذلك الحيز وحده وهذا يدل على ان العقول السليمة والفطر
الصحيحة شاهدة بان الحيز والجهة امر مغاير للاجسام المنتقلة
المتحركة الوجه الثالث في بيان ان الابعاد الممتدة التي هي الاحياز
والجهات مغايرة لذوات الاجسام هو ان المشار اليه بانه هاهنا او
هناك امر معلوم الثبوت بالضرورة وحصول الجسم هاهنا وهناك
غير معلوم الثبوت بالضرورة لانه ما لم يدل الدليل على امتناع الخلا
لم يجب حصول الجسم هاهنا وهناك وما كان معلوم الثبوت بالضرورة
مغاير لما ليس معلوم الثبوت بالضرورة وذلك يقتضي ان الابعاد الممتدة التي
هي الاحياز والجهات امور مغايرة لابعاد الاجسام الوجه الرابع
وهو انه يمكننا ان نتصور جسما لا يماسه جسم ولا يحيط به جسم ولا يمكننا
ان نتصور جسما لا نصدق عليه انه هاهنا او هناك فوجب ان يكون المعنى
المشار اليه بقولنا هاهنا وهناك امرا مغايرا لكون الجسم ممسوس
جسم اخر او لكونه بحيث يحيط به جسم اخر الوجه الخامس انا نقول
ان الماء في الكوز لا بمعنى كون الماء ساريا في جسم الكوز بل بمعنى كون الماء
مماسا سطحه لسطح الكوز وصريح العقل حاكم بان الماء حاصل في الفضا
المفروض وسط الكوز بدلا وذلك الفضا باق بعينه تارة يحصل
فيه الماء واخرى يخرج عنه الماء وينتقل اليه الهوا وتارة يبقى ذلك الفضا
خاليا عن كل الاجسام عند من قامت الدلائل القطعية عنده على صحة القول
بالخلا وذلك يدل على ان ذلك الامتداد امر مغاير لامتدادات الاجسام
الحاصلة في ذلك الفضا الوجه السادس ان المشار اليه بقولنا
هاهنا وهناك لا يقبل الانتقال والحركة فانه من المستحيل في بديهة العقل
ان ينتقل هاهنا الى هناك وان ينتقل هناك الى هاهنا اما الجسم الحاصل
هاهنا والجسم الحاصل هناك فانه قابل للانتقال فلما كان المعنى المشار اليه

بقولنا هاهنا وهناك لا يقبل الانتقال البتة وكان الجسم الحاصل هاهنا
وهناك قابلا للانتقال علمنا ان المشار اليه بقولنا هاهنا وهناك
مغاير للجسم الذي يقبل الانتقال فهذه تنبيهات دالة على ان العلم
الضروري حاصل بان هذه الاحياز والجهات والمحاذيات ابعاد ممتدة
وانها مغايرة لابعاد الاجسام المتحركة المنتقلة ولو عرضت هذه
الوجوه على جميع العقلاء لصدقت عقولهم السليمة بان الامر كما ذكرناه
ولخصناه والله اعلم اما الفريق الثاني وهم القايلون بان العلم بوجود
هذه الابعاد علم استدلالي فقد احتجوا عليه من وجوه الحجة الاولى
لو لم يكن المكان عبارة عن البعد بل كان عبارة عن السطح لزم الحكم على الساكن
حال كونه ساكنا بانه متحرك ولزم الحكم على المتحرك حال كونه متحركا بانه
ساكن ولما كان ذلك باطلا وجب ان يكون المكان عبارة عن البعد القايم
بنفسه لا عن السطح الحاوي انما قلنا انه يلزم الحكم على الساكن حال كونه
ساكنا بانه متحرك فهو انا لو فرضنا طايرا واقفا في الهوا والهوا يجري
عليه او حجرا واقفا في الماء والماء يجري عليه فههنا لا شك ان هذا الطير
واقف في الهوا وهذا الحجر واقف في الماء مع انه في كل آن ينتقل من مماسة
سطح الى مماسة سطح اخر فلو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لكانت
الحركة عبارة عن الانتقال من سطح الى سطح اخر فلما حصل هذا الانتقال
في هذه الصورة من سطح الى سطح اخر لزم ان يكون هذا الجسم متحركا مع انه
ساكن في الحقيقة فصح ما ذكرنا انه لو كان المكان عبارة عن السطح لزم
الحكم على الجسم الساكن حال كونه ساكنا بانه متحرك ومعلوم ان ذلك باطل
فعلمنا ان المكان لا يجوز ان يكون عبارة عن السطح اما اذا قلنا المكان
عبارة عن البعد الخالي في الفضا المفروض لم يلزم ذلك لان ذلك الجسم لما كان
واقفا في ذلك الفضا وجب لذلك الحكم بكونه ساكنا لا متحركا فان قيل
اي عيب في كون ذلك الطير ساكنا في الهوا وكون ذلك الحجر واقفا
في الماء ان نسبته مع الاجسام الساكنة باقية فالامر كذلك الا ان السكون

بهذا التفسير غير مشروط بكونه في نفسه ساكنا الا ترى ان الصندوق
اذا وضع فيه جسم وفرضنا هو تحرك ذلك الصندوق مع كل ما فيه فان
مسامتة تلك الاجسام الموضوعة في الصندوق مع جوانب ذلك الصندوق
باقية غير متغيرة مع ان ذلك الصندوق وكل ما فيه متحرك فعلمنا ان
بقا مسامتة ذلك الطير وذلك الحجر مع سائر الاجسام لا يمنع من كونه
في نفسه متحركا وان حكمت بكونه ساكنا انه بقي في ذلك الفضا الذي
هو حاصل فيه وما حاوله في هذا الكلام انما يتم بعد ثبوت القول
بالفضا فلو اثبتنا القول بالفضا بهذه المقدمة لزم الدور وهو محال
والجواب اما ان الطير قد يقف في الهوا مع ان الهوا يمر عليه والحجر
قد يقف في الما مع ان الما يمر عليه فذلك معلوم بالضرورة والمنع من كونه
ساكنا في هذه الحالة مكابرة في البديهيات واما تفسير السكون ببقا
المسامتات فهو باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الجسمين المتساويين
في الثقل والحجم والشكل اذا ابتدا بالنزول من راس الجبل في هوا صاف ٥
لا تفاوت فيه البتة فهاهنا يبقى سمت كل واحد منهما مع الاخر من اول
هذه الحركة الى اخرها فهاهنا المسامتة باقية مع كون كل واحد منهما متحركا
فعلمنا انه لا يمكن تفسير كون الجسم ساكنا ببقا مسامتته مع غيره الثاني
ان الفلك الحاوي والفلك المحوي اذا كانا يتممان الدورة في مدة واحدة فهناك
لا يتغير شي من المسامتات الحاصلة بين الاجزا المفترضة في كل واحد منهما
مع كون كل واحد منهما متحركا في نفسه الثالث ان الجسم متى بقي في
ذاته على السكون كان سكونه في ذاته علة لبقا المسامتة الحاصلة
بينهما وذلك لان سكونه في ذاته امر حاصل له في ذاته واما مسامتته مع غيره
فهي امر يحصل له بالنسبة الى غيره وما ثبت للشي بذاته قبل ما ثبت له
بسبب غيره فكان سكونه في ذاته امرا مغايرا لبقا مسامتته مع غيره
الرابع انه يمكننا ان نعقل كون الشي ساكنا في ذاته مستقرا في حيزه
الذي هو فيه حال كوننا غافلين عن كل ما سواه واما بقا مسامتته مع غيره
فهذا لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فعلمنا ان كونه ساكنا في ذاته
امر مغاير لبقا مسامتته مع غيره والله اعلم واما قولنا انه لو كان
المكان عبارة عن السطح لزم ان نحكم على المتحرك حال كونه متحركا بانه ساكن
فتقريره انا اذا وضعنا شيا من الدقيق في جراب فعند القايلين بان المكان
هو السطح يكون مكان ذلك الدقيق هو السطح الباطن من ذلك الجراب المماس للسطح
الظاهر من ذلك الدقيق فاذا فرضنا انه نقل ذلك الجراب من الري الى
خراسان فعند انتقال ذلك الدقيق من بلد الى بلد مع ان المماسة الحاصلة بين
ذينك السطحين باقية ثابتة غير متغيرة فلو لم يكن المكان الا السطح لوجب الحكم
على ذلك الدقيق بانه بقي ساكنا مع انا نعلم بالضرورة انه انتقل من الري الى
خراسان وذلك باطل فان قيل ان ذلك الدقيق الذي في ذلك الجراب لا نقول
انه متحرك بالذات بل نقول انه متحرك بالعرض والجواب نقول ان
قول القايل ان هذا الجسم متحرك بالعرض لفظة مبهمة لا بد من البحث عن
معناها فنقول لا شك انا حين جعلنا هذا الدقيق في الجراب حين كنا
في الري فقد كان هذا الدقيق حاصلا في الري فاذا جينا بذلك الجراب الى خراسان
فلا شك ان ذلك الدقيق حصل في خراسان فذلك الدقيق الذي كان في الري
اما ان يقال انه في نفسه لم ينتقل ولم يتحرك بل بقي كما كان او اما ان يقال
انه انتقل وتحرك والاول مكابرة لان هذا الدقيق كان حاصلا في الري
والان حصل في خراسان فكيف يعقل ان يقال انه لم ينتقل ولم يتحرك
فثبت انه انتقل في نفسه وتحرك في ذاته وظاهر انه لم ينتقل عن ذلك
السطح الذي كان محيطا به في الري لانه حال ما حصل في خراسان بقي
السطح الظاهر من ذلك الدقيق مماسا للسطح الباطن من ذلك الجراب فعلمنا
ان المكان الحقيقي الذي يسكن فيه ذات الجسم ويتحرك عنه واليه هو الفضا
المذكور والخلا المذكور حتى يقال ان ذات الدقيق انتقل من ذلك الفضا
الذي كان في الري الى الفضا الحاصل بخراسان وذلك هو المطلوب والله اعلم
الحجة الثانية انا نعلم بالضرورة ان بين طرفي الطاس امتدادا مخصوصا

وبعدا معينا فذلك البعد والامتداد اما ان يكون هو بعد الجسم الحاصل
بين طرفيه واما ان يكون بعدا اخر مغايرا له والاول باطل لوجوه الاول
انا سنقيم الدلالة على ان الخلا ممكن الوقوع وبتقدير وقوع الخلا
يكون ذلك البعد والامتداد حاصلا مع عدم الاجسام التي يصح عليها
الحركة والسكون وذلك يدل على ان ذلك البعد مغاير للبعد الحاصل في
الاجسام وثانيها هو ان المكان واجب الحصول لا ان حصوله غير معلوم
بالبديهة بل هو معلوم الثبوت بالدلايل الاقناعية والوجوه الغامضة
فقبل العلم بتلك الدلايل يكون وجود تلك الاجسام غير معلوم لكنا
بينا ان وجود البعد الممتد بين طرفي الطاس معلوم بالبديهة والشي الواحد
لا يصدق عليه كونه معلوما بالبديهة وغير معلوم بالبديهة وهذا
يدل على ان ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس الذي هو معلوم الثبوت
بالضرورة مغاير للاجسام الحاصلة فيما بين طرفي الطاس وثالثها ان البعد
الممتد بين طرفي الطاس المعين بعد واحد بالشخص لا يتبدل ولا يتغير واما
الاجسام الحاصلة في داخل الطاس فانها اجسام مختلفة متعاقبة
فان الطاس تارة يكون مملوا بالما ثم ان الما يخرج والهوا يدخل فيه ثم ان
ذلك الهوا يخرج ويحصل عقيبه هناك هوا اخر فالحاصل ان البعد
الممتد بين طرفي الطاس بعد واحد بالشخص باق بعينه لا يتبدل ولا يتغير
واما الاجسام التي تحصل في داخل ذلك الطاس فانها اجسام متبدلة
متعاقبة والشي الواحد بالشخص المصون عن التبدل والتغير مغاير
للشي الذي لا يكون باقيا بل يكون متبدلا متغيرا وذلك يدل على ان البعد
ذلك البعد الممتد بين طرفي الطاس مغاير للاجسام الشاغلة لتلك الاحياز
الحجة الثالثة لو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم القول
بان المكان قد يزداد حال بقا المتمكن في ذاته بحاله ويلزم ايضا ان يقال
المكان يبقى كما كان حال انتقاص ذات المتمكن ويلزم ايضا ان يقال المكان
يزداد حال ما ينقص المتمكن وكل ذلك باطل فالقول بان المكان هو السطح

باطل فهذه الزامات ثلثة اما الالزام الاول فبيانه في صور
الصورة الاولى ان الجسم الواحد اذا جعلناه قطعا كثيرة فمقدار مجموع
هذه القطع يكون مساويا لمقداره كله قبل التقطيع والتفريق لكن
السطوح المحيطة بهذه القطع يكون اكثر من السطح المحيط بمجموع ذلك
الجسم قبل التقطيع والتفريق فهاهنا مقدار المتمكن واحد في حالتي الاتصال
والتقطيع مع ان مكانه حال ما كان متصلا اقل بكثير من مكانه عند حصول
التقطيع والصورة الثانية انه ثبت في الهندسة ان اوسع الاشكال هو
الدايرة فالشمعة اذا جعلت كرة فالسطح المحيط بها اصغر من السطح
المحيط بها عندما تجعل مكعبة فهاهنا المتمكن في الحالتين واحد مع ان المكان
ازداد عند التكعيب واما الالزام الثاني وهو انه يبقى المكان بحاله
مع انتقاص المتمكن فنقول الما الذي في القربة مكانه هو السطح الداخل
من القربة فاذا عصرنا القربة حتى فاض بعض ما كان فيها من الما بقي
سطح القربة محيطا بما بقي فيها من الما فهاهنا المتمكن قد انتقص مع ان
المكان باقي كما كان واما الالزام الثالث وهو قولنا المتمكن
قد ينتقص والمكان يزداد فنقول تقريره انا اذا فرضنا مكعبا
مستوي السطوح كان مكانه هو السطح المحيط به فانا اذا احدثنا في كل
واحد من جوانبه نقرا عميقة واسعة فهاهنا انتقص حجم المتمكن ولزم
من انتقاصه ازدياد السطوح المحيطة به فلو كان المكان عبارة عن السطوح
المحيطة بالشي لزم في هذه الصورة ان يقال انتقاص ذات المتمكن اوجب
ازدياد مكانه ومعلوم ان كل هذه اللوازم باطل فاسد اما اذا قلنا المكان
هو البعد الذي ينفذ فيه ذات الجسم لم يلزم عليه شي من هذه المنكرات والمحالات
الحجة الرابعة انا اذا تخيلنا جسما واحدا وتخيلنا انه وحده ليس
معه غيره فانه لابد وان يحكم العقل عليه بانه هاهنا او هناك فثبت
ان المعنى المعقول من قولنا الجسم هاهنا او هناك امر لا يعقد الذهن على
تصور وجود الجسم الا مع تصور حصوله واما كون الجسم محسوس جسم اخر

او بماط جسم اخر فامر يمكن العقل من تقدير تصور الجسم جسما مع الذهول
عنه وهذا القياس يبين انا نجد بالضرورة ان المعقول من كون الجسم
ها هنا وهناك مغاير للمعقول من كونه بحيث يحيط به غيره فيثبت ان
الحيز الذي حكم العقل بكون الجسم حاصلا فيه مغاير للسطح الحاوي والله اعلم
ومما يؤكد ذلك ان صريح العقل يحكم بان الجسم حال وجوده لا بد وان
يكون اما متحركا واما ساكنا وصريح العقل لا يحكم بانه يجب ان يكون
اما مماسا لسطح واحد او منتقلا من مماسة سطح الى مماسة سطح اخر
لان العقل يمكنه تصور الجسم بحيث لا يماسه شيء من السطوح اصلا فثبت
ان المعقول من كونه متحركا وساكنا مغاير للمعقول من كونه مماسا لسطح
واحد او منتقلا من مماسة سطح الى مماسة سطح اخر واذا ثبت هذا
فنقول المعقول من الحركة هو الانتقال من حيز الى حيز والمعقول من السكون
هو الاستقرار في الحيز الواحد وهذا يقتضي ان يكون هذا الحيز الذي
يستقر الجسم فيه تارة وينتقل منه تارة الى غيره اخرى مغايرا للسطح
الحاوي وذلك هو المطلوب الحجة السادسة ان الاجسام متناهية
مجموع الاجسام يجب ان يكون له حيز وجهة ومجموع الاجسام يمتنع
ان يحيط به سطح اخر فثبت ان الحيز والجهة امر مغاير للسطح الحاوي ولا يقال
مجموع الاجسام ليس له حيز ولا جهة البتة وانما حصل له وضع بالقياس
الى الاجسام الموجودة في داخله نعم لا ننكر انه يتعذر علينا اثبات جسم
لا يكون له حيز ولا جهة الا ان الحاكم بهذا الحكم هو الوهم والخيال لا العقل
وقد ثبت ان حكم الوهم والخيال كاذب باطل لانا نقول انا نجد صريح
الفطرة الاصلية شاهدا بان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا في حيز
وجهة والذي يؤكد هذا وجوه الاول انا ببداهة عقولنا نعلم
ان الخط الذي هو محور العالم لو خرج من جانبيه الى ما لا نهاية له فان
احد جانبي ذلك الخط مغاير للجانب الاخر منه ومن انكر هذا التغاير فقد نازع في اجلى
البديهيات الثاني انا لو فرضنا انسانا واقفا على طرف القطب الشمالي

فانه لا بد وان يميز قدامه عن خلفه والعلم بهذا الامتياز ضروري الثالث
ان النقط المفترضة في السطح الاعلى من الفلك لا شك انها تكون متحركة
حال استدارة الفلك ولا معنى لتلك الحركة الا ان تلك النقطة انتقلت من حيز
الى حيز اخر وذلك هو المطلوب اما قوله ان هذا الحكم من عمل الوهم والخيال
وذلك كاذب فنقول هذا الكلام باطل من وجوه الاول وهو انا
نجد الجزم بصحة هذه القضية جزما قاطعا عريا عن الشك والشبهة
ولا نجد في القلب تفاوتا بين قوة هذه القضية وبين سائر البديهيات
واذا كان كذلك فنقول لو جوزنا ان تكون القضية مع هذا القدر
من القوة كاذبة فحينئذ يرتفع الامان عن البديهيات ويحتاج في
تصحيح ما يصح منها الى النظر والاستدلال لكن الاستدلال موقوف على
صحة البديهيات فيلزم الدور وهو فاسد والثاني وهو انا نجد في
فطرة النفس السليمة عن الافات وغريزة القلب المبراة عن
التشوشات احكاما تعينية قاطعة ثم انتم تقولون الحاكم ببعضها
هو العقل الصادق والحاكم بالبعض الاخر هو الوهم الكاذب فعلى
هذا التقدير ما لم يعرف الفرق بين العقل وبين الوهم وما لم يعرف ثانيا
ان هذا الحكم هو حكم العقل لا حكم الوهم وما لم يعرف ثالثا ان العقل
صادق وان الوهم كاذب فانه لا يمكننا ان نحكم بصحة تلك القضية التي جزمنا
بصحتها فنقول العلم بهذه الامور الثلثة ان كان بديهيا امتنع حصول الجزم
في القضايا الكاذبة مع حصول العلم البديهي بكونه كاذبا وان كان استدلاليا
لزم توقف البديهيات على الدلائل لكن الدليل موقوف على البديهيات
فيلزم الدور وبطلان كل العلوم ولزوم السفسطة الثالث وهو انه
لا معنى للعلوم البديهية الاولية الا القضايا التي لو اراد العاقل
تشكيك نفسه فيها لما قدر عليه لكن العلم بانه لا بد وان يمتاز جانب القطب
الشمالي عن جانب القطب الجنوبي علم لو اراد العاقل تشكيك نفسه فيه
لما قدر عليه فوجب ان يكون ذلك من العلوم البديهية فهذا مجموع الدلائل الدالة

على ان المكان عبارة عن البعد القايم بذاته لا عن السطح الحاوي والله اعلم
الفصل الخامس في ان الخلا ممتنع الوقوع او ممكن الوقوع
مذهب ارسطاطاليس انه ممتنع الوقوع وبه قال جمهور اتباعه ومذهب
جمهور الاقدمين من الحكماء وجمهور المتكلمين انه جايز الوقوع وهو المختار
ويدل عليه وجوه الحجة الاولى ان بديهة العقل حاكمة بان الجسم
الذي هو المتمكن مفتقر الى الفضا الذي هو المكان فلو كان وجود الفضا
الذي هو المكان ممتنع الوجود الا مع المتمكن لزم افتقار كل واحد منهما
الى الاخر فيكون دورا وهو محال فثبت ان الفضا غني في وجوده وفي
ذاته عن المتمكن وهو ايضا غير موجب لذات المتمكن والا لامتنع ان
تفارقه المتمكن فثبت ان المكان غني عن المتمكن في ذاته وغير موجب له
وما كان كذلك لم يمتنع وجوده منفكا عنه فلزم القطع بانه لا يمتنع وجود
الحيز والفضا خاليا عن المتمكن ولا معنى للخلا الا ذلك فان قيل يشكل
ما ذكرتم بالجوهر والعرض فان كل واحد منهما غني في وجوده عن الاخر
والا وقع الدور واحدهما غير موجب للاخر والا لامتنع وجود الجسم
دون ذلك العرض مع انه يمتنع حصول الجسم الا مع العرض والجواب
الاعراض عندنا على قسمين منها ما يجري مجرى المعلول لذات الجسم ومنها
ما لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو كالحصول في الحيز فان ماهية الجسم
تقتضي كونها حاصلة في الحيز فلا جرم يمتنع خلو ذات الجسم عن الحصول
في الحيز ثم ان كان ذلك الحصول حاصلا عقيب حصول اخر فهو الحركة
وان لم يكن كذلك فهو السكون فعلى الحقيقة يرجع حاصل القول في الحركة
والسكون الى الحصول في الحيز لكنا بينا ان الحصول في الحيز كالمعلول لماهية
الجسم وكالموجب عنها فلا جرم قلنا انه يمتنع خلو ذات الجسم عن الحركة
والسكون واما ساير الاعراض فهي كالالوان والطعوم والروايح وغيرها
وعندنا يجوز خلو الجسم عنها اذا ثبت هذا فنقول لا شك ان الجسم مفتقر الى
الحيز فيمتنع كونه علة لحصول الحيز والحيز ايضا يمتنع كونه علة لوجود

الجسم واذا ثبت هذا ظهر انه ليس واحد منهما علة لحصول الاخر
فلما ثبت ان الجسم محتاج الى الحيز وجب كون الحيز غنيا عن الجسم فوجب
جواز حصول الحيز خاليا عن الجسم وهذا بخلاف الجسم مع الحصول في الحيز
فانا بينا ان ماهية الجسم علة للحصول في الحيز فظهر الفرق واما ساير
الاعراض فقد ذكرنا انه لا يمتنع خلو الجسم عنها باسرها فزال النقض والله اعلم
الحجة الثانية على صحة القول بالخلا انه لو امتنع خلو الحيز عن المتمكن
لكان امساك الحاصل اسهل من تحصيل المفقود فكان يلزم ان لا يتمكن الحيز
من خروج المتمكن منه فكان يلزم ان يمتنع على الجسم ان يتحرك عن مكانه
وحيث لم يمتنع علمنا ان ذلك لاجل ان ذات المكان يمكن الوجود بدون
المتمكن وذلك يوجب القول بجواز الخلا الحجة الثالثة اذا تحرك الجسم
فالموضع المنتقل اليه اما ان يقال انه كان خلا قبل انتقال هذا المنتقل
اليه او كان ملا والاول هو المطلوب والثاني على قسمين لانه عند انتقال
هذا المنتقل اليه اما ان يقال انه بقي ذلك الملا هناك او انتقل عنه الى موضع
اخر والاول يقتضي تداخل الاجسام وهو باطل والثاني على قسمين لانه اما
ان يقال ان ذلك الملا انتقل الى مكان هذا المنتقل وهذا المنتقل انتقل الى
مكان ذلك الملا او يقال ان ذلك الملا انتقل الى مكان جسم اخر والاول يوجب
الدور لان صحة انتقال هذا المنتقل الى مكان ذلك الملا مشروط بانتقال
ذلك الملا عن ذلك المكان لان ذلك الانتقال مشروط بفراغ هذا المكان
عن هذا المنتقل وهذا الفراغ مشروط بانتقال هذا المنتقل الى مكان
ذلك الملا فيصير دورا والثاني وهو القول بان ذلك الملا انتقل الى مكان
جسم اخر فيكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم ان يندفع جملة العالم عند
حركة البقة وهذا قول لا يقبله العقل فثبت ان القول بان العالم ملا
يفضي الى احد هذه الاقسام الباطلة فكان القول به باطلا فان قيل
لم لا يجوز ان يقال ان الجسم اذا انتقل من جانب الى جانب فانه يحدث
في الحيز المنتقل عنه جسم ويفنى عن الحيز المنتقل اليه جسم اخر وحينئذ

نقول

لا يلزم القول بالخلا وهذا الذي ذكرناه غير مستبعد البتة اما الاول فلانا
بالفاعل المختار فهو تعالى يحدث جزءا في احد الحيزين ويعدم جزءا في الحيز الاخر
وعلى هذا التقدير فلا اشكال زايلا والثاني انا نقول الاجسام قابلة
للتخلخل والتكاثف فاذا انتقل الجسم من حيز ازداد مقدار الجسم في
الجانب الاخر المنتقل عنه وانتقص مقداره في الجانب المنتقل اليه وعلى
التقديرين فالمقصود حاصل ثم نقول ان هذا الدليل منقوض بحركة السمكة
في الماء فانه لا يعقل حصول الخلا في داخل الماء فان الماء جرم سيال بالطبع
الى المواضع الخالية فلو حصل هناك خلا لسال الماء اليه فثبت انه ليس
في داخل الماء شي من الخلا واذا ثبت هذا فنقول ان السمكة اذا تحركت
في قعر البحر لزمكم ان تقولوا انه تتموج البحر بكليته بسبب حركة تلك السمكة
فان التزمتم ذلك فيلزمكم ايضا تزاحم جملة العالم بسبب حركة البقة
والجواب عن الاول ان نقول صحة احداث الله تعالى الجسم في الحيز
المنتقل عنه مشروطة بكون ذلك الحيز خاليا لامتناع تداخل الاجسام
فلو جعلنا صحة ذلك الخلو مشروطا بخلق الله تعالى ذلك الجزء فيه لزم الدور
وهو باطل وهذا الجواب لا يختلف سوا قلنا انه يحدث اجزاء الجسم في بعدم
الباقي بايجاد الله و باعدامه او قلنا انه يزداد مقدار الجسم من احد الجانبين
وينتقص من الجانب الاخر بسبب التخلخل والتكاثف وعلى انا قد بينا
في باب الحركة ان القول بالتخلخل والتكاثف قول باطل محال وعن الثاني
انا نقول قد بينا انه حصل في داخل الماء خلا كثير وذلك هو السبب
في كون الماء اللطيف متموجا وذلك لان الماء ثقيل سيال بالطبع فكلما
انصب بعض اجزا الماء الى بعض الاحياز الخالية صارت ساير الاحياز خالية
فينصب اجزا الماء مرة اخرى من تلك الاحياز الى هذه الاحياز وهكذا
ابدا ولهذا السبب يكون جسم الماء متموجا ابدا وعلى هذا التقدير
فقد سقط السوال الحجة الرابعة اذا فرضنا سطحا ملاقيا لسطح اخر
بكليته ثم ارتفع عنه دفعة فانه يحدث وقوع الخلا بينهما في اول زمان حصول

ذلك الارتفاع فلتبين امكان هذه الاحوال اما المقدمة الاولى فهي
في بيان انه يصح ان يلقى سطح سطحا اخر بكليته وبرهانه انه لو امتنع ان
يلقى سطح سطحا لبعث الفرج الحالة بينهما وذلك يوجب القول بالخلا
وايضا فالبديهة حاكمة بصحته لانا اذا وضعنا باطن اصبعنا على الاصبع
الثاني من اليد الثانية علمنا بالضرورة انه صار سطح هذا الاصبع ملاقيا
لسطح الاصبع الثانية بالكلية وانه من المحال ان يقال انه لم يحصل الملاقاة
الا على نقط متفرقة متباينة اما المقدمة الثانية فهي في بيان انه
يصح ان يرتفع احد السطحين عن الاخر دفعة وبرهانه ان الجزء الاول
من السطح الاعلى اذا ارتفع عن السطح الاسفل فلو بقي الجزء الثاني من السطح
الاعلى مماسا للجزء من السطح الاسفل لزم وقوع التفكك بين اجزاء السطح الاعلى
لان الجزء الاول اذا ارتفع فقد تحرك الى فوق فلو بقي الجزء الثاني مماسا للشي
الذي كان مماسا له قبل ذلك فهو حينيذ لم يتحرك اصلا والجسم اذا تحرك احد
جانبيه ولم يتحرك منه الجانب الاخر البتة فانه يلزم وقوع التفكك في
اجزائه وهذا هو الذي عولوا عليه الحكما في ابطال الجز الذي لا يتجزى حيث
قالوا لو تحرك بعض اجزاء الرحى مع سكون البعض لزم وقوع التفكك
لكن القول بالتفكك باطل فالقول بان السطح الاعلى يرتفع عن الاسفل
دفعة واحدة حق وايضا فلنفرض وقوع التفكك فنقول اللامماسة من
الامور التي يحصل في الان فالسطحان المفروضان لاشك انهما كانا متماسين
فاذا حصلت اللامماسة فهذا الذي صارا فيه مماسين دفعة اما ان يكون
سطحا او نقطة فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني لزم
تشافع النقط وتتالي الانات وهما باطلان عند القوم اما المقدمة الثالثة
فهي في بيان انه اذا ارتفع احد السطحين عن الاخر فانه يلزم حصول الخلا
في وسطهما وبرهانه انه لو حصل بينهما جسم فاما ان يكون كان ذلك الجسم
حاصلا بينهما قبل ذلك او يقال انه انتقل اليه من موضع الاعلى من الاسفل
والاول باطل لانا بينا ان من الممكن ان ينطبق سطح على سطح وكلما كان
ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال

فليعرف وقوعه لان المبني على الممكن ممكن والثاني باطل لان انتقالات
الانتقال الى ذلك الوسط اما ان يكون من مسامة الاعلى والاسفل
او من الجوانب والاول باطل لان الاجسام التي يحصل فيها المنافذ
والمسام فانه لابد وان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم ان لا يحصل
في السطح ذي المنافذ وذي المسام سطح متصل وحينئذ يكون الجسم عبارة
عن نقط متفرقة وذلك باطل واذا حصل في السطح ذي المنافذ سطح
متصل فاذا بعد السطح ذا المنافذ من تفرع عما تحته ووقعه علينا ان يكمل
واحد من تلك السطوح المتصلة قد ارتفع عما تحته دفعة فاذا لم يكن
في ذلك السطح الصغير شيء من المنافذ امتنع انتقال الجسم داخل في منافذه
والثاني ايضا باطل لان انتقال تلك الاجسام من الجوانب الى الوسط
اما ان لا يعتبر فيه مرورها بالطرف وهو ظاهر الفساد او يعتبر فيه
ذلك وحينئذ لا يخلو اما ان يقال انه حين يكون في الطرف يكون في الوسط
ايضا وهو ممتنع لان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة في حيزين
او يقال انه حين يكون حاصلا في الطرف لا يكون حاصلا في الوسط
وحينئذ يلزم ان يقال انه حين كان ذلك الجسم حاصلا في الطرف كان
الوسط خاليا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كلما ارتفع
احد السطحين عن الاخر فان الفاعل المختار يخلق في ذلك الوسط جسما
وحينئذ لا يلزم القول بالخلا او يقال انه كلما ارتفع احد السطحين
عن الاخر فان الاجسام المحيطة بها يتخلخل ويزداد عظمها ويملي
الوسط بها في الحال والجواب اما الاول فمدفوع من وجهين الاول
ان الفاعل المختار لا يقول به الفلاسفة والثاني انه يلزم الدور
المذكور وذلك لان صحة احداث الجسم هناك مشروطة بارتفاع احد
ذينك السطحين من الاخر لما لا يلزم تداخل الاجسام فلو جعلنا صحة ارتفاع
احد ذينك السطحين عن الاخر مشروطة باحداث ذلك الجسم لزم الدور
واما القول بازدياد مقادير الاجسام المحيطة بذينك السطحين
فهو باطل لوجهين الاول ان هذا المذهب باطل على ما بيناه في باب
الحركة والثاني انا نقول هب ان هذا الازدياد ممكن الا ان طرف
ذلك الجسم المتخلخل لا بد وان يمتد من الخارج الى الداخل فحين يكون طرفه
متصلا بطرف ذينك السطحين يكون الوسط خاليا عنه وحينئذ
يحصل المطلوب والله اعلم الحجة الخامسة ان الانسان قد
ينفخ في الزق نفخا شديدا بحيث لا يمكنه ان يزيد على ذلك النفخ ثم يسد
راس ذلك الزق سدا وثيقا ثم انه بعد ذلك لو حاول غرز المسلة
الواحدة فيه او الاعداد الكثيرة من المسلات في ذلك الزق امكنه
ذلك ولولا انه حصل في داخل ذلك الزق المنفوخ خلا كثير والا لما
امكن ذلك لانه يلزم تداخل الاجسام فان قيل لعل المسلة انما نفذت
في ذلك الزق لان عند حصول ذلك الغرز تمدد حجم الزق واتسع
فيحصل لتلك المسلة مكان في داخل ذلك الزق المنفوخ او يقال لعله
حصل عند غرز المسلة في الزق خروج بعض اجزاء الهوا المنفوخ فيه
من مسام ذلك الزق وحينئذ يتسع داخل ذلك الزق لنفوذ تلك المسلة
فيه او يقال ثبت ان الاجسام قابلة للتخلخل والتكاثف فلعل عند
غرز المسلة تكاثف ذلك الهوا المنفوخ في الزق وانقبض فحصل
للمسلة المغروزة في ذلك الداخل مكان واذا كانت هذه الاحتمالات
قائمة امتنع الاستدلال بامكان غرز المسلة في الزق المنفوخ
على حصول الخلا داخل ذلك الزق والجواب عن الاول انا نفرض الكلام
فيما اذا بالغ الانسان في تمديد الزق قبل ان ينفخ فيه ثم بالغ في النفخ
مبالغة لا يمكنه ان يزيد عليها فههنا لا نسلم ان اجزاء الزق قد تمددت
بسبب المبالغة في التمديد اولا والنفخ ثانيا فلو حصل بسبب غرز
المسلة فيه تمدد زايد لما كان انما حصل ذلك لا بعد قوة شديدة
وتكلف عظيم لكنا نعلم بالضرورة انه لا حاجة في هذا الغرز الى قوة شديدة
فبطل هذا الاحتمال واما قوله ثانيا لعل عند غرز هذه المسلة خرج

بعض اجزا الهوا من مسام الزق فجوابه ان تلك الاجزا
ان لم يخرج عند المبالغة الشديدة عند النفخ وجب ان لا يخرج ايضا
عند هذا الغمز الا عند القوة الشديدة في هذا الغمز ومعلوم ان
هذا الغمز مما لا يحتاج الى هذه القوة الشديدة فصار هذا الاحتمال
مدفوعا واما قولــه بالثاني ان الهوا المحصور في داخل الزق المنفوخ
لعله يصير متكاثفا منقبضا فجوابه ان القول بالتكاثف والتخلخل
باطل على ما قررناه في باب الحركة والله اعلم الحجــة السادسة
ان القارورة اذا مصت ثم كببت على الما تصاعد الما اليها ولو كانت
بعد المص مملوة كما كانت قبل المص لوجب ان لا يتصاعد الما اليها
بعد المص كما لا يتصاعد الما اليها قبل المص فان قيل ان بسبب
المص خرج بعض ما كان في القارورة من الهوا ثم ازداد حجم البقية
ازديادا املا القارورة منه الا ان ذلك الازدياد كان
قسريا حاصلا بسبب المص فلما كببت القارورة على الما زال القاسر
فعاد ذلك الهوا الى مقداره الطبيعي الذي كان حاصلا اولا
فتصاعد الما الى داخل القارورة لاجل ضرورة الخلا فلنا هذا
باطل من وجوه الاول ان القول بالتخلخل والتكاثف باطل على ما
قررناه والثاني هب ان ذلك ممكن الا انا نقول ان عند حصول
هذا التخلخل لزم القول بحدوث الذات وليس هذا اعادة بحث
حدوث الصفة فقط لان الجسم اذا ازداد حجمه ومقداره فكل جز
من اجزا ذلك المتخلخل فهو ذات قائمة بالنفس كساير الاجزا وايضا
مجموع الاجزا المفترضة في ذلك الجسم متناهية بالماهية والطبيعة
والحقيقة فعند زوال القاسر لو نقص وانقبض كان ذلك اشارة
الى عدم بعض تلك الاجزا دون البعض وهذا باطل لان تلك الاجزا
لما كانت متساوية في تمام الماهية لم يكن عدم بعضها اولى من عدم الباقي
فاما ان يفنى الكل وهو محال او يبقى الكل وحينئذ يلزم ان تبقى القارورة

ملوة

رابعا

مملوة كما كانت وحينئذ يجب ان لا يتصاعد الما اليها بعد المص كما كان
لا يتصاعد اليها هذا الما قبل المص والوجه الثالث في دفع هذا السوال
ان نقول ذكر الشيخ الرئيس ان الهيولى ليس لها في حد ذاتها حجمية
ولا مقدار فكانت نسبتها الى جميع المقادير على السوية هذا كلامه
ونحن نقول اذا كان الامر كذا امتنع ان يقال ان بعض المقادير بالنسبة
الى تلك المادة طبيعي وبعضها قسري لان نسبة جميع المقادير اليها على
السوية واذا كان الامر كذلك فهذه الحجمية الحاصلة عند المص وعند التخلخل
تكون طبيعية لتلك المادة فوجب ان تبقى وان لا تنقبض عند اكباب
القارورة على الما والله اعلم الحجــة السابعة ان الانية الصلبة
النحاسية اذا امتلت من الما ثم سد راسها سدا وثيقا ثم سخنت بالنار
القوية فانها تنشق وما ذاك الا لانه ازداد حجم ذلك الما فلم يتسع داخل
ذلك الانا له فانشقت الانية فنقول ذلك الازدياد اما ان يكون لاجل انه
نفذ فيه شي من الخارج وانضاف الى ما كان فيه فصار المجموع زايدا او يقال
انه لم ينضم اليه شي من الخارج بل صار حجمه ومقداره ازيد مما كان او يقال
انه وقعت الفرج والخلا في داخله فصار حجم المجموع لهذا السبب ازيد
مما كان والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما القسم الاول
وهو انه نفذ فيه من الخارج جسم اخر فهذا لا يوجب الانشقاق وذلك لان
داخل الانية ان كان متسعا لتلك الزيادة فحينئذ لا يلزم الانشقاق وان
لم يكن متسعا لتلك الزيادة فحينئذ لا يحصل النفوذ البتة واذا لم يحصل النفوذ
لم يحصل الانشقاق واما القسم الثاني وهو القول بازدياد الحجم فهو باطل
لما سبق تقريره فيما تقدم ولما ثبت فساد هذين القسمين بقي الثالث وهو
انه انما حصل الانشقاق لانه وقعت الفرج الخالية في داخل ذلك الما
فصار حجم ذلك المجموع لهذا السبب ازيد مما كان وذلك يوجب القول بالخلا
الحجــة الثامنة انا ناخذ قارورة ضيقة الراس ونمص فيها مصا
شديدا ثم نضع الابهام عند قطع النفخ على فمها سريعا لئلا يخرج منها الريح

الذي نفخناه فيها فان غمسناها في الما وازلنا الابهام عن راسها ظهرت
في الما نفاخات ونفافيخ وذلك لان الريح الذي ادخلناه في القارورة
بسبب النفخ الشديد يخرج عنها ويشق سطح الما عند الصعود فلاجرم
يظهر النفاخات والنفافيخ وذلك يدل على انا ادخلنا في تلك القارورة
عند النفخ من الهوا ما لولا النفخ لما دخل فيه ولو كانت القارورة مملوة
من الهوا لما امكن ادخال هوا اخر فيه والجواب انا نذكره في حديث
التخلخل والتكاثف فقد عرفت ضعفه وسقوطه والله اعلم الحجة التاسعة
وهي في غاية القوة ان نقول انا سنقيم الدليل اليقيني على ان الاجسام المحسوسة
مركبة من اجزا كل واحد منها يقبل القسمة الوهمية ولا يقبل القسمة
الانفكاكية البتة ونقيم الدلالة ايضا على انه يجب ان يكون شكل كل واحد منها
الكرة واذا ثبت بالبرهان اليقيني صحة هاتين المقدمتين لزم ان يقال ان تلك
الاجزا الكرية عند تلاقيها وتلاصقها يحصل فيما بينها الخلا لان الكرات المضمومة
بعضها الى بعض لابد وان يحصل فيما بينها الفرج والمنافذ والخلا ات
وهذا برهان يقيني بعد اثبات تينك المقدمتين المذكورتين وسياتي ان شا الله
تقريرهما بالوجوه اليقينية في مسئلة الجوهر الفرد والله اعلم

## الفصل السادس في حكاية دلايل نفاة الخلا والجواب عنها

احتجوا بوجوه الحجة الاولى ان الخلا الذي يفترض بين طرفي الطاس
اصغر من الخلا الذي يفترض بين جداري الصفة وهذا الخلا اصغر من الخلا
الذي يفترض بين جداري المدينة وهذا الخلا اصغر من الخلا الذي يفترض
بين السما والارض فهذا الخلا قابل للمساواة والمفاوتة فهو موجود وبعد
ومقدار فذلك المقدار اما ان يكون قايما بنفسه مستقلا بذاته مغايرا للمقدار
المتمكن بحيث ينفذ فيه مقدار المتمكن ويداخله واما ان لا يكون كذلك بل ليس
ذلك المقدار الا مقدار المتمكن والاول يوجب تداخل الابعاد وهو محال
فتعين الثاني واذا ثبت هذا ظهر ان الذي يظن انه خلا فهو ليس بخلا
بل هو جسم متمكن الخلا امدا فلهذا المعنى قال الحكيم ارسطاطاليس الخلا
كاسمه خلا يعني انه لفظ خالي عن مفهوم صحيح الحجة الثانية انه
لو حصل الخلا لكان كون الجسم ساكنا فيه محالا ولكان كونه متحركا فيه محالا
ومتى كان الامر كذلك امتنع كون الخلا مكانا للجسم وانما قلنا ان الخلا يمتنع كونه
مكانا للجسم المتحرك وللجسم الساكن وذلك لان الخلا اما ان يكون عدما محضا
ونفيا صرفا على ما يقوله المتكلمون او يكون بعدا ممتدا في الاقطار والجوانب
على ما هو قول الفرق من الحكما وعلى التقديرين فلا اختلاف بين اجزايه وابعاضه
البتة واذا كان كذلك امتنع ان يسكن الجسم في جانب من جوانبه لان الجسم
لو بقي مستقرا فيه طالبا له لازما للبقا فيه مع كونه مساويا لساير الجوانب
والاطراف لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال ان الفاعل المختار خصص ذلك الجسم بذلك الحيز المعين بقصده
واختياره فنقول ان كان ذلك الحيز المعين موصوفا بامر لاجله صار
اولى بتخصيص ذلك الجسم به عاد الطلب في ان ذلك الحيز كيف اختص بذلك
الموجب وان لم يوجد هذا المرجح كان رجحان القصد الى تخصيص ذلك الجسم به
دون ساير الجوانب ترجيحا للممكن من غير مرجح وايضا فيمتنع ان يتحرك الجسم
فيه لان الحركة عبارة عن ترك حيز وطلب حيز اخر وذلك لا يتم الا ان يكون
هذا الحيز مخالفا لذلك الحيز في امر من الامور والا لكان تخصيص احد الحيزين
بالهرب والاخر بالطلب رجحانا للممكن من غير مرجح وهو محال فثبت
ان بتقدير حصول الخلا يمتنع كون الجسم ساكنا فيه ويمتنع كونه متحركا فيه
واذا كان كذلك وجب القطع بانه يمتنع ان يكون الخلا مكانا للجسم والله اعلم
الحجة الثالثة لو قدرنا وجود الخلا لكانت حركة الجسم فيه اما ان
تقع في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان فالقول بحصول الخلا باطل
انما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان لان الجسم اذا تحرك في مسافة
فكلما كان الجسم الحاصل في تلك المسافة ارق كانت الحركة فيها اسرع
ويدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة لان رسوب الحجر في الما
اسهل واسرع من رسوبه في الدهن والدبس واما القياس فلان

اخراق الرقيق اسهل من اخراق الغليظ واذا ثبت هذه المقدمة
فنقول لنفرض ان المتحرك قطع عشرة اذرع من الخلا في ساعة واحدة
وقطع عشرة اذرع من المسافة المملوة من الما في عشر ساعات فعلى
هذا التقدير يكون زمان الحركة في الخلا عشر زمان الحركة في الما ثم لنفرض
ملا ارق من الما بحيث تكون رقته ازيد من رقة الما عشر مرات
فاذا كان صغر زمان الحركة بحسب زيادة رقة الملا الحاصل في المسافة
وجب ان يكون زمان الحركة في هذا الملا الرقيق عشر زمان الحركة في الما
وقد كان زمان الحركة في الخلا عشر زمان الحركة في الما فيلزم ان يكون زمان
الحركة في هذا الملا الرقيق مثل زمان الحركة في الخلا فيكون الحركة مع العايق
كهي لا مع العايق وايضا ان فرضنا ملا ارق من ذلك كان زمان الحركة
فيه اقل من زمان الحركة في الخلا فيكون الحركة مع العايق اسرع منها
حال عدم العايق هذا خلف فثبت بما ذكرنا انه لو صح القول بوجود
الخلا لامتنع ان يكون الحركة الواقعة فيها واقعة في زمان وانما قلنا
انه ممتنع وقوع تلك الحركة لا في زمان لان كل حركة فعلى مسافة فتنقسم
ويكون وقوع النصف الاول منها قبل وقوع النصف الثاني منها وذلك
لا يتقرر الا مع الزمان فثبت انه لو صح القول بوجود الخلا لكانت حركة
الجسم فيه اما ان تقع في زمان او لا في زمان وقد ثبت فساد القسمين فوجب
ان يكون القول بالخلا باطلا الحجة الرابعة لما ثبت بالبرهان ان الحجر
الذي يرمى بالقسر الى فوق فهو انما يتحرك لان المحرك القاسر احدث فيه
قوة محركة له الى فوق وثبت ان تلك القوة انما تبطل لمصادمات الهوا
التي في تلك المسافة اذا ثبت هذا فنقول لو كانت تلك المسافة خالية
لما حصلت المصادمات فكان يجب ان لا تفتر تلك القوة ولا تبطل فكان
يجب ان لا يرجع الحجر المرمي الا بعد وصوله الى سطح الفلك ولما كان ذلك باطلا
علمنا ان المسافة غير خالية الحجة الخامسة الانا الذي يكون ضيق
الراس وكان في اسفله ثقبة ضيقة اذا جعل مملوا من الما وفتح راسه
نزل الما وان سد لم ينزل وما ذاك الا لامتناع الخلا الحجة السادسة
الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الما ومص الطرف الاخر منه صعد الما
مع انه ليس من شان الما الصعود وما ذاك الا لان سطح الهوا ملازم لسطح الما
فاذا امتص الهوا انجذب فتبعه الما وكذلك اللحم يرتفع بسبب عمل المص في
محجمة الحجام الحجة السابعة انا اذا ادخلنا راس انبوبة في داخل
القارورة واحكمنا الخلل الذي بين عنق الانبوبة وعنق القارورة بشي
يسد الخلل فاذا جذبنا هذه الانبوبة بحيث لا يدخل الهوا الغريب
في القارورة انكسرت القارورة الى داخل وذلك لاجل امتناع الخلا
وان ادخلنا الانبوبة في باطن القارورة ادخالا اكثر مما كان انكسرت القارورة
الى خارج وذلك لان القارورة كانت مملوة فاذا ادخلنا الانبوبة
فيها لم تحتملها فانشقت القارورة الى خارج الحجة الثامنة لو كان
الخلا ممكنا لجاز في بعض القوارير والاواني ان تكون خالية فكان يجب
اذا نكسناها وغمسناها في الما واعتمدنا عليها ان يصعد الما اليها من غير
ان يخرج منها شي من الهوا حتى لا تظهر البقابيق والنفاخات ولما لم يكن
الامر كذلك علمنا ان الخلا غير حاصل في داخل العالم والله اعلم والجواب
عن الحجة الاولى انها بنا على ان الحيز والمكان يمتنع ان يكون عبارة عن ابعاد
قايمة بانفسها مستقلة بذواتها الا ان الكلام في هذا الباب قد سبق
على الاستقصا فلا فايدة في الاعادة والله اعلم والجواب عن الحجة
الثانية ان نقول ان هذه الحجة مبنية على مقدمات فاولها انه لو حصل
الخلا لكان ذلك الخلا غير متناهي ولقايل ان يقول السنا قلتم انه ليس خارج
العالم لا خلا ولا ملا فلم لا يجوز ان يقال ايضا الخلا الموجود مقدار متناهي
وهو المقدار الذي يحصل فيه جسم العالم واما الخارج عنه فلا خلا ولا ملا
وعلى هذا التقدير فانه لا يمكنكم ان تقولوا لم حصل العالم في هذا الجزء من الخلا
دون ساير الاجزا فان قالوا اكثر من اثبت الخلا قال انه غير متناهي فنقول فعلى
هذا التقدير يخرج هذا الكلام عن ان يكون حجة برهانية بل يصير قضا راه

الرموي

ان يكون الزاما على قول الخصم و المقدمة الثالثة ان الاجزاء المفترضة
في هذا الخلا متشابهة فنقول ولم قلتم ان الامر كذلك ولم لا يجوز ان يقال
بعض اجزاء هذا الخلا يخالف بالماهية للبعض فلا جرم كان حصول هذا العالم
في بعض تلك الاجزاء اولى من حصوله في الباقي وتمام الكلام فيه ان الخلا موجود
يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه ولا يلزم من اشتراك اجزاء الخلا في قابلية
الابعاد واشتراكها في تمام الماهية لما ثبت ان الاشتراك في اللوازم لا يدل
على الاشتراك في الملزومات المقدمة الثالثة هب ان اجزاء الخلا
متشابهة في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار خصص العالم
ببعض اجزاء الخلا دون البعض لمجرد الارادة وحينئذ يرجع الكلام الى البحث
عن المقدمة المشهورة المذكورة في مسئلة الفرق بين القادر وبين الموجب
وقد تقدم ذلك بالاستقصا المقدمة الرابعة هب ان القول بالفاعل
المختار باطل عندكم الا انا نشاهد ان كل واحد من الاجسام الحيوانية
والنباتية والمعدنية مختص بصورة معينة وحيز معين ومقدار معين
مع انه لا يمتنع في العقل حصول خلاف ما وقع فاختصاص كل واحد
من هذه الاجسام بصفته المعينة اما ان يكون لا لمرجح او لمرجح هو الفاعل المختار
او ان كان لذلك المرجح موجبا الا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث اخر وكان
الحادث المتقدم اعد المادة لقبول الحادث المتاخر وعلى هذا الترتيب
يكون قبل كل حادث حادث لا الى اول وبالجملة فاذا عقلنا هذه الاختصاصات
في هذه الاجسام لاجل هذه الاقسام فلم لا يجوز مثله في اختصاص كل
العالم الجسماني بموضع معين من الخلا الذي لا نهاية له وذلك ان يقال انه
حصل في ذلك الحيز المعين لا لمرجح او لمرجح هو الفاعل المختار او لاجل ان
هذا العالم كان قبل ان حصل في هذا الحيز حاصلا في حيز اخر من الخلا وكان
حصوله في ذلك الجزء من الخلا اعده لان ينتقل منه الى هذا الجزء الثاني من الخلا
وهكذا لا الى اول فثبت ان كل ما تقولونه في الاعراض المعينة الحاصلة
في الاجسام السفلية نحن نقول مثله في اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلا

والجواب عن الحجة الثالثة من وجوه الاول ان نقول الحركة لما هي هي
اما ان يكون مفتقرة الى الزمان او لا يكون كذلك بل يكون افتقارها الى الزمان
ليس الا لاجل ما حصل في المسافة من المعاوقة والثاني باطل لوجوه
الاول ان الحركة من حيث انها حركة لا يمكن حصولها الا على مسافة منقسمة
فيكون وجود النصف الاول منها سابقا في الوجود على النصف الثاني منها
واذا كان الامر كذلك ثبت ان الحركة من حيث هي هي مفتقرة الى الزمان
والثاني ان حركات الافلاك لا عائق لها في مسافاتها فوجب وقوعها
لا في زمان والثالث من شرط تحقق ماهية الشي ان لا يحصل معها ما يكون عائقا
عنها واذا كان كذلك فلنفرض الحركة خالية عن كل العوائق فيلزم على
هذا التقدير وقوعها لا في زمان وذلك محال فثبت بهذه الوجوه فساد
القسم الثاني فتعين ان يكون الحق هو القسم الاول وهو ان الحركة من حيث انها
حركة تستدعي قدرا من الزمان اذا ثبت هذا الاصل فنقول الحركة الواقعة
في مسافة عشرة اذرع تستدعي قدرا من الزمان بسبب كونها حركة
ثم ان حصل في تلك المسافة شي من العوائق فحينئذ تستدعي تلك الحركة قدرا اخر
من الزمان بسبب ما في تلك المسافة من العائق ثم ان الزمان المستحق بسبب
ما في المسافة من العائق هو الذي يقصر بسبب لطافة ذلك العائق ويعظم
بسبب كثافته واذا ظهر هذا فنقول الحركة الواقعة في الخلا واقعة في
ساعة واحدة وهي الزمان الذي يستحقه هذا القدر من الحركة لاجل انها حركة
فقط واما الملا الذي رقته ازيد من رقة الماء عشر مرات فان الحركة
يقع فيه في ساعة واحدة وتسعة اعشار ساعة اما الساعة الواحدة
فبسبب اصل الحركة واما تسعة اعشار الساعة فبسبب ما في المسافة
من العائق الضعيف وبالجملة فالمحال الذي الزموه انما يتم لو جعلنا الزمان
كله في مقابلة العائق اما اذا جعلنا بعض الزمان في مقابلة اصل الحركة
وبعضه في مقابلة العائق كانت الحركة الواقعة في الخلا الصرف واقعة في
ذلك الزمان الذي تستحقه الحركة لما هي هي اما الحركة الواقعة في الملا

فانها واقعة في ذلك الزمان مع مقدار اخر من الزمان بسبب ما في المسافة من المعاوقة فثبت ان الالزام الذي اوردوه غير لازم

السؤال الثاني على هذه الحجة ان نقول انهم ذكروا ان الحركة الواقعة في الخلا تقع في قدر معين من الزمان والحركة الواقعة في الملا تقع في قدر اخر من الزمان ولا شك ان لزمان الحركة في الخلا الى زمان الحركة في الملا نسبة فليفرض وجود معاوقة نسبتها الى المعاوقة الحاصلة في الملا كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمان الحركة في الملا فنقول انهم مطالبون ببيان ان حصول معاوقة على هذه النسبة امر ممكن الحصول فما الدليل عليه وتقريره ان الحكما اقاموا الدلالة على ان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا كان كذلك لزم منه ان تكون الحركة قابلة للقسمة الى غير النهاية واذا كان كذلك فلا زمان الا ويمكن فرض زمان اخر اصغر منه اما مراتب المعاوقة بسبب الشدة والضعف فلم قلتم انها غير متناهية وما اقاموا برهانا على انه لا معاوقة الا ويمكن وجود معاوقة اخرى اضعف من الاولى الى غير النهاية واذا لم تثبت هذه المقدمة بالبرهان لم يثبت لهم بالبرهان امكان وجود معاوقة نسبتها الى المعاوقة الحاصلة في الملا كنسبة زمان الحركة التي في الخلا الى زمان الحركة التي في الملا فثبت ان القوم سلموا هذه المقدمة من غير حجة ولا برهان فان قالوا الدليل على ان مراتب المعاوقة غير متناهية بحسب الشدة والضعف ان المعنى الموجب لهذه المعاوقة صفة حالة في الجسم والجسم ينقسم ابدا فالحال فيه يكون منقسما ابدا ولا شك ان قوة المعاوقة التي هي قائمة بالجزء اضعف من القوة المعاوقة التي هي قائمة بالكل فبهذا الطريق ثبت ان مراتب المعاوقات غير متناهية في القوة والضعف فنقول لم لا يجوز ان يقال ان تاثير تلك الصفة في اقتضا حصول المعاوقة موقوف على مقدار معين بحيث لو انتقص ذلك المقدار لم يوجد ذلك الاقتضا البتة ومع هذا الاحتمال سقط ما ذكروه والذي يحقق ما ذكرناه ان الرياح العاصفة تهدم الجبال

وتقلع الاشجار ثم لا يلزم من حصول الرياح الضعيفة اللينة ان يحصل منها قلع شي من الجبال وهدم شي من الاحجار فكذا ههنا

السؤال الثالث انه يلزم في تلك الحركة ان تكون حالها عند الخلو عن المعاوق مساويا لحالها عند حصول المعاوق الضعيف فلم لا يجوز قلتم ان ذلك باطل وبيانه هو ان المعاوق اذا ضعف جدا صار وجوده كعدمه الا ترى ان الحجر الذي يقدر العشرون على تحريكه لا يلزم ان يقدر الواحد على تحريكه بوجه ما فههنا جز المؤثر لم يبق مؤثرا لا في القليل ولا في الكثير فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان جز العايق لا يبقى عايقا لا في القليل ولا في الكثير وهذا السؤال كانه عند التحقيق لا يتم الا بالاستعانة بالسؤال المتقدم

والجواب عن الحجة الرابعة من وجهين الاول انا نقول ان المسافة التي بين السما والارض خالية كلها عن الاجسام بل نقول اكثر هذه المسافة مملوة من الاجسام الهوائية والاجسام النارية وذلك يكفي في ان يصير مصادما لنهايات سبيل الفوة والقوة القسرية والوجه الثاني ان هذه الحجة ان دلت فانما تدل على حصول الملا لا على ان الملا واجب الحصول والله اعلم

والجواب عن الوجوه الاربعة النافية ان تلك الوجوه انما تفيد هذا المطلوب لو اقاموا البرهان القاطع على انه لا سبب لتلك الاحوال العجيبة الا امتناع الخلا والقوم ما فعلوا ذلك فكان ذلك ضعيفا ثم انا نعارضها بالوجوه المناسبة لها الدالة على حصول الملا وقد ذكرناها في دلايل المثبتين للخلا وهذا اخر الكلام في هذه المسالة والله اعلم

الفصل السابع في تفاريع القول بالخلا وهي امور

الفرع الاول اتفق جمهور القدما على ان الخلا لا يقبل العدم البتة واحتجوا عليه بوجهين الاول ان كل ما كان كذلك فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان الخلا قد عدم فنقول عند وقوع هذا الفرض هل يتميز جانب اليمين عن جانب اليسار وجانب الفوق عن جانب التحت او لا يتميز والثاني باطل بالبديهة لان القول بحصول حالة وفرض لا يبقى معها هذا الامتياز امر لا يقبله العقل ولا يتصوره الخيال

ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحق هو القسم الاول وهو ان عند فرض عدم
هذا الخلا تكون امتياز اليمين عن اليسار والفوق عن التحت حاصلا واذا
كان كذلك فهذه الابعاد الخالية امور يلزم من فرض عدمها فرض وجودها
وكل ما كان كذلك كان فرض عدمها محالا فثبت ان فرض عدم هذا الخلا امر
لا يقبله العقل فكان موجودا واجب الوجود لذاته الوجه الثاني
في تقرير هذا القول ان العقل لا يستبعد زوال البحار والجبال عن احيازها
ولا يستنكر ايضا عدمها وفناها في انفسها فاما ان يقال ان هذه الاحياز
الخالية والفضا الخالي يفنى ولا يبقى فهذا امر لا يتصوره العقل ولا يقبله
الخاطر فثبت ان الامر كما ذكرناه واما اهل التحقيق من العلما فانهم قالوا
هذه الابعاد ممكنة الوجود لذواتها وكل ما كان كذلك فانه يكون قابلا
للعدم اما بيان انها ممكنة الوجود لذواتها فلوجهين الاول انه ثبت
بالبرهان ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحدا والثاني ان هذا الخلا
منقسم وذلك لانه يمكن ان يقال الخلا من هاهنا الى هناك ذراع ومن هاهنا
الى موضع اخر ابعد من الاول الف ذراع فثبت ان الخلا قابل للقسمة
والتجزية وكل منقسم ممكن على ما قررناه في الفصول السالفة فثبت ان هذه
الابعاد ممكنة الوجود ولا شك ان كل ممكن فانه قابل للعدم الفرع الثاني
القايلون بان العالم محدث لا بد وان يقروا بان هذا الفضا قبل حدوث العالم
كان فضا متشابها اعني انه ما كان جانب منه فوق وجانب اخر تحتا لان
الفوقية والتحتية لا يعقل حصولها الا عند حصول جسم اخر فاذا لم يوجد
شي من الاجسام امتنع اختلاف اجزا هذا الخلا بالفوقية والتحتية
بل كان خلا متشابه الاحوال بالكلية والله اعلم الفرع الثالث
اتفق القايلون باثبات هذا الخلا على ان حصول هذا الخلا خارج العالم
غير متناهي وزعم ارسطاطاليس واصحابه ان ذلك محال واحتج الاولون
بانه لو تناهى هذا الخلا لما تميز الخارج عنه امتياز طرف عن طرف وجانب
عن جانب وذلك محال وحجة ارسطاطاليس ان القول بوجود

ابعاد غير متناهية محال واعلم ان الكلام في تلك الدلايل سياتي بالاستقصا
الفرع الرابع ظهر من المباحث المذكورة في امر المكان والحيز والجهة
ان اله العالم يمتنع ان يكون مختصا بشي من الامكنة وتقريره من وجوه الاول
انه لو وجب حصول الاله في حيز وجهة لكان وجود الاله مفتقرا الى ذلك
الحيز لكنا بينا ان الخلا متشابه الاجزا وحصول الحيز خاليا عن الجسم
معقول فعلى هذا يكون ذات الاله محتاجا الى ذلك الحيز وذلك الحيز يكون
غنيا عنه وعن ساير الممكنات فيكون الاله ممكنا لذاته مفتقرا الى غيره
ويكون ذلك الحيز واجبا لذاته غنيا عن الغير وكل ذلك محال الثاني
انه تعالى لو حصل في هذا الفضا وفي هذا الخلا لكان اما ان يقال انه حصل
في جميع جوانب هذا الخلا او في جانب معين منه والاول محال لانه
يقتضي كونه سبحانه مركبا وايضا يلزم ان يكون ذاته مخالطة لجميع [illegible]
وهو باطل والثاني محال لانا بينا ان هذا الخلا متشابه الاجزا وما كان كذلك
في الازل جانب منه موصوفا بالفوقية وجانب اخر موصوفا بالتحتية
وحينئذ يكون حصول ذاته في بعض جوانب هذا الخلا دون البعض
رجحانا لاحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال الوجه الثالث المكان
والحيز والجهة اما ان يكون عبارة عن البعد او عن السطح فان كان الحيز
عبارة عن البعد لزم افتقار ذات الله تعالى الى ذلك البعد مع كون ذلك البعد
غنيا عن ذات الله ويلزم المحالات المذكورة وان كان الحيز والجهة عبارة
عن السطح المحيط فحينئذ لا يستقر خارج العالم لا خلا ولا ملا ولا حيز ولا جهة
وحينئذ يمتنع حصول ذات الله فيه مع انه سبحانه لو كان في حيز وجهة
لكان حاصلا داخل العالم ولكان جسما محدودا احاطت به كرة العالم
وذلك محال والله اعلم الفرع الخامس من الناس من قال امتياز اللطيف
عن الكثيف انما حصل بسبب مخالطة الخلا لاجزا التي يتولد عنها الجسم
المخصوص اذا كانت بحيث خالطها اجزا الخلا فهو الجسم اللطيف وان كان
لا يخالطها اجزا الخلا فهو الكثيف ثم كلما كانت مخالطة الخلا اكثر كانت اللطافة
اكثر

فالارض لم تخالطها اجزا الخلا لا جرم كانت في غاية الكثافة والما
تخالطها اجزا الخلا لا جرم حصلت اللطافة فيه واما الاجزا الهوائية
فتخالطه اجزا الخلا اكثر فلا جرم كان الهوا الطف من الما وكذلك القول في النار
وفي الافلاك الفسيح السما ومن الناس من قال ان الخلا حصل فيه
قوة جاذبة للاجسام قال ولهذا السبب تكون الثقيل هاويا نازلا لان
القوة الجاذبة الحاصلة في الخلا تجذب ذلك الجسم الى نفسه فاذا وصل اليه
فالقوة الجاذبة الموجودة في الخلا الاول تجذبه الى نفسه وهكذا الى اخر
المرتبة وهذا القول باطل لان الخلا لو حصل فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه
لكان عند وصول الجسم اليه وجب ان يمسكه عند نفسه وان لا يمكنه ان يفارقه
وينفصل عنه وحيث لم يكن الامر كذلك بطل هذا الكلام ولنكن هاهنا اخر
كلامنا في الزمان والمكان ولنختم هذا الفصل بتمجيد لامير المومنين
علي بن ابي طالب رضوان الله عليه فقال لم يحل منه فيدرك بانيته
ولا له شبح مثال فيوصف بكيفيته ولم يغب عنه شي فيعلم بحيثيته مباين
لجميع ما احدث من الصفات وممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف
الذوات وخارج بالكبريا والعظمة من جميع تصرف الحالات محرم
على بوارع ثاقبات الفطن تحديده وعلى عوامق ثاقبات الفكر
تكييفه وعلى غوايص سابحات النظر تصويره لا تحويه الاماكن لعظمته
ولا تذرعه المقادير لجلاله ممتنع على الاوهام ان تكتنهه وعلى الافهام
ان تستغرقه وعلى الاذهان ان تمثله قد يئست من استنباط
الاحاطة به طوامح العقول ونضبت عن الاشارة اليه بالاكتناه
بحار العلوم ورجعت بالصغر عن السمو الى وصف قدرته لطايف الخصوم
واحد لا من عدد دايم لا بامد قايم لا بعمد ليس بجنس فتعادله الاجناس
ولا بشبح فيضارعه الاشباح ولا كالاشيا فتقع عليه الصفات
قد ضلت العقول في امواج تيار ادراكه وتحيرت الاوهام عن احاطة
ذكر ازليته وحصرت الافهام عن استشعار وصف قدرته وغرقت الاذهان

في لجج افلاك ملكوته مقتدر بالالا ممتنع بالكبريا متملك على الاشيا فلا دهر
يخلقه ولا وصف يحيط به قد خضعت له الرقاب الصعاب في محل تخوم
قرارها واذعنت له رواصن الاسباب في منتهى شواهق اقطارها مستشهد
بكلية الاجناس على ربوبيته وبعجزها على قدرته وبفطورها على قدمته
وبزوالها على بقائه فلا الى حد منسوب ولا له مثل مضروب ولا شي عنه
محجوب تعالى عن ضرب الامثال وصفات المخلوقات علوا كبيرا ويقول
العبد الضعيف مصنف هذا الكتاب محمد الرازي قدس الله روحه
يا اله العالمين انك ذكرت في الكتاب الكريم قل لمن ما في السموات والارض
قل لله فلبيت بهذا البرهان الباهر والدليل القاهر ان المكان والمكانيات
منقادة لك بالخضوع والخشوع معترفة لك بالفقر والخشوع منادية
على انفسها بالذل والصغار والعجز والافتقار ثم قلت وله ما سكن
في الليل والنهار فاظهرت بهذا السر المكنون والاصل المعلوم ان
الزمان والزمانيات تحت خلقك وتقديرك وابداعك وتدبيرك فالمكان
والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ناطقة بشواهد مجدك وعظمتك
معترفة بوجوب وجودك وقدمك فالزمان بحركاته دال على انك منزه
عن الحركات والمكان بسكونه اعترف بانك متعال عن السكنات فتعاليت في كنه
ازلك عن لواحق الاضداد وعلايق الانداد لانك فرد لا كالافراد وواحد لا
كالاحاد وتعاليت عن علايق عالم الكون والفساد يا سابق الفوت ويا سامع
كل صوت ويا محيي العظام الرميمة بعد الموت اسالك بحق وجوب
وجودك وكمال جودك ان لا تجعلني من جناب رحمتك من المحرومين
والمردودين وان تفيض على جسدي وروحي قطرة من قطرات فيض فضلك
يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين قال مولانا استاذ العالم
مصنف الكتاب قدس الله روحه تم هذا الكتاب ليلة السبت
السابع عشر من جمادى الاولى سنة خمس وستمائة والحمد لله كما يستحقه

[illegible]

رب يسر بفضلك اتمامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب السادس في الهيولى والكلام

فيه مرتب على مقدمة وعشر مقالات اما المقدمة فنقول
انا نجد اجساما مختلفة في الصور متماثلة في المادة كالسكين والسيف
والفاس والمنشار فانها باسرها معمولة من الحديد الا انها مع
اشتراكها في هذا المعنى يخالف كل واحد منها الاخر في الصورة والشكل
فقلنا هذه الاشيا هيولاها الحديد وصورها مختلفة وكذلك الباب
والسرير والكرسي والسفينة مشتركة في كونها معمولة من الخشب ومختلفة
في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع هيولى ١
الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل والهيولى الاولى اما هيولى
الصناعة فهو كل جسم يعمل منه ويعمل فيه الصانع صنعته كالخشب للنجار
والحديد للحداد والتراب والما للبنايين والغزل للحايك والدقيق
للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم يعمل منه وفيه
صنعته وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشي المصنوع واما الاشكال
والنقوش التي يعملها الصانع في ذلك الجسم فهي الصور واما المرتبة الثانية
وهي هيولى الطبيعة فهي النار والهوا والما والارض فان كل
ما تحت فلك القمر من الكاينات اعني المعادن والنبات والحيوان
فانما تتكون من هذه الاربعة واليها تستحيل عند الفساد واما
المرتبة الثالثة وهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي منه حصل جملة
العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلثة
واما المرتبة الرابعة وهي الهيولى الاولى فعند بعضهم هي الاجزا التي
لا تتجزى وعند اخرين ذات قايمة بنفسها قابلة للجسمية فيتولد
من ذلك القابل وذلك المقبول ذات الجسم اذا عرفت هذا فنقول
مقصودنا من هذا الكتاب شرح احوال الجسم من حيث انه جسم وشرح
الهيولى الاولى الذي منه يتولد الجسم والكلام فيه مرتب في مقالات

المقالة الاولى في اثبات الجسم وفيها فصول

الفصل الاول في حد الجسم قالت المعتزلة الجسم هو الطويل
العريض العميق وقالت الفلاسفة انه الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلثة
المتقاطعة على الزوايا القوايم فيه واعلم ان البحث في هذين التعريفين
مفرع على ان الجسم هل هو مركب من الاجزا التي لا تتجزى فاما الذين قالوا
انه مركب من الاجزا التي لا تتجزى فقالوا انه الطويل العريض العميق لانه
لما حصل في ذلك الجسم جوهران متولفان فقد حصل فيه الطول واذا حصل
فيه جوهران اخران متولفان انضما الى الاولين فقد حصل فيه العرض ولما
حصل فيه سطح اخر مولف من اربعة اجزا على الوصف المذكور انضم
الى السطح الاول فقد حصل فيه الطول والعرض والعمق فلهذا قلنا كل جسم
فانه طويل عريض عميق واما الذين قالوا الجسم غير مركب من الاجزا التي
لا تتجزى فقالوا هذا الكلام باطل لان الجسم البسيط فانه في نفسه شي واحد
وليس انه مركبا من شي من الاجزا واذا كان كذلك لم يكن الطول
والعرض والعمق حاصلا فيه بالفعل بل يمكن حصولها اسبابا وعند حصولها
يوجد الطول والعرض والعمق في الجسم ثم انهم فرعوا على هذا الاصل
وقالوا ان الجسم قد يوجد في الاعيان منفكا عن الخط مثل الكرة المصمتة
الخالية عن الحركة فان هذا الجسم لا يوجد فيه شي من الخطوط البتة
واما السطح فان الجسم لا ينفك عنه في الاعيان لان كل جسم فهو متناهي
وكل متناهي فلا بد ان يحيط به حد واحد او حدود بالفعل وذلك
يدل على ان الجسم لا ينفك في الاعيان عن وجود السطح الا انه قد
ينفك عنه في الوجود الذهني لانه يمكننا ان نتصور جسما غير متناهي الى
ان يقوم الدليل على امتناعه ولو كان السطح جزا من ماهية الجسم لامتنع تصور
الجسم جسما الا اذا عقلناه متناهيا لان تصور الماهية منفكا عن
اجزايها محال واما المقدار والحجمية فان ذات الجسم وان كان لا ينفك
عنهما في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني الا انه يثبت بالدليل

انه مغاير للجسمية ويدل عليه وجوه الاول انا اذا اخذنا قطعة
من الشمعة وشكلناها بالاشكال المختلفة فان الجسمية الواحدة بعينها
باقية واما المقادير المختلفة فهي متعاقبة عليها والباقي مغاير لما هو
غير باقي والثاني هو ان الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة
في المقادير وما به المشاركة غير ما به المخالفة فالجسمية مغايرة للمقادير
والثالث انه ثبت بالدليل ان الجسم الواحد مع بقا ذاته يقبل التخلخل
والتكاثف فههنا ذات الجسم الواحد باقية بعينها مع ان المقادير
المختلفة متواردة عليها فوجب ان يكون المقدار مغايرا لذات الجسم
فالسوال انك لما ذكرنا ان كون الجسم جسما امر مغاير لكونه طويلا عريضا
عميقا فامتنع تعريف الجسم بهذا الحد واعلم انا اذا لم نقدر ان يكون
الجسم مركبا من الاجزا التي لا تتجزى كان قولنا الجسم هو الطويل العريض
العميق يكون حدا صحيحا وهذه السوالات التي ذكرها الفلاسفة تكون
باسرها باطلة على ذلك التقدير اما قوله الجسم قد يوجد خاليا عن
الخط مثل الكرة فنقول هذا باطل لانا نقدر ان يكون الجسم مركبا من
الاجزا فالكرة لا بد وان يحصل فيها اجزا مفردة متلاقية على سمت واحد
وذلك هو الخط واما قوله بانا ان السطح عرض لازم لماهية الجسم في الاجسام
فوجب ان لا يكون مقوما لماهيته فنقول هذا اشكل على قولكم بكون
الجسم مركبا من الهيولى والصورة مع ان الناس يعقلون كون الجسم
جسما مع الذهول عن كونه مركبا من الهيولى والصورة واما قوله ثالثا
الفرق بين الجسمية وبين المقدار حاصل من الوجوه الثلثة فنقول
تلك الوجوه باسرها ضعيفة اما الاول فلانا اذا اخذنا الشمعة الواحدة
وشكلناها بالاشكال المختلفة فههنا كما ان الجسمية الواحدة باقية
بعينها فكذلك الحجمية الواحدة والمقدار الواحد باقي بعينه واما المتبدل
المختلف هو الشكل فانه تارة يصير كرة وثانيا مكعبا وثالثا على شكل
اخر فالمقدار في كل الاوقات واحد واما المتبدل هو الاشكال وانتقال

اجزاء ذلك الجسم من سمت الى سمت اخر واما الوجه الثاني وهو قوله
الاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في المقادير فنقول
والمقادير ايضا متساوية في اصل كونها مقادير ومختلفة في الكبر
والصغر فيلزم ان يكون للمقدار مقدار اخر واما الوجه الثالث فهو
بنا على ان الذات الواحدة قد تختلف مقاديرها بالصغر والكبر مع بقا
تلك الذات بعينها وقد دللنا بالبراهين القاطعة في باب الحركة
على ان ذلك محال فثبت بهذه البيانات ان الوجوه التي عولوا عليها
في ابطال قول من قال الجسم هو الطويل العريض العميق اقوال باطلة والله اعلم
ثم احتج القائلون بصحة هذا الحد فقالوا لو انكم لما حددتم الجسم بانه الذي
يصح فرض هذه الابعاد الثلثة فيه فقد سلمتم ان هذه الابعاد الثلثة
قد يحصل فيه عند الفرض فاذا فرضنا هذه الابعاد الثلثة في الجسم فهذه
الخطوط وهذه الامتدادات التي اشرنا اليها عند الفرض اما ان يقال
انها كانت موجودة قبل هذا الفرض وانما وجدت حال حصول هذا الفرض
او يقال انها كانت موجودة قبل هذا الفرض وستبقى موجودة بعد
هذا الفرض اما الاول فهو باطل ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الخط
عبارة عن هذا الامتداد المعين ولا شك ان هذا الامتداد كان موجودا
قبل فرض الفارض واعتبار المعتبرين والا لزم ان يقال ان هذا الامتداد
ما كان موجودا البتة وانما حدث الان واذا لم يكن شي من الامتدادات
موجودا قبل هذا الفرض وجب ان يقال ان هذا الجسم المشار اليه
ما كان موجودا قبل هذا الفرض لانه لا معنى لهذا الجسم الا هذا الشي
الممتد في الجوانب الثلثة ومعلوم ان القول بان هذا الجسم انما حدث عند
حدوث هذه الاشارة قول باطل الثاني هو ان الاشارة الى الشي
مشروط بحصول المشار اليه اولا فالاشارة الى الامتداد المعين
في هذه الكرة وجب ان يكون مشروطة بحصول ذلك الامتداد في تلك
الكرة فلو قلنا بان حصول ذلك الامتداد في الكرة معلل بهذه الاشارة
لكان

لزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر وهو دور والدور محال والثالث
وهو انا اذا اشرنا الى جسم الفلك فلو كانت اشارتنا اليه يقتضي حدوث
خطوط وقطوع فيه لزم كوننا متصرفين في جوهر الفلك بالتقطيع
والتشكيل وذلك في غاية البعد واعلم انه بقي وجوه كثيرة سوى
ما ذكرناه في مسئلة الجوهر الفرد في ابطال قول من يقول ان هذه
الامتدادات وهذه الابعاد انما تحدث في الجسم بسبب اشارات
المشيرين وفروض الفارضين واذا بطل هذا ثبت انها كانت موجودة
قبل حصول الفرض والتقدير وحينئذ يصح قولنا ان الجسم هو الطويل
العريض العميق والله اعلم الفصل الثاني في التحديد عن الحد
المنقول عن الفلاسفة اعلم انهم قالوا المراد من الامكان في قولنا
انه الذي يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه الامكان العام حتى يدخل فيه
ما يكون الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك وما
يكون الابعاد موجودة فيه بالفعل لا على سبيل الوجوب كالاجرام العنصرية
وما لا يكون هذه الابعاد موجودة فيه بالفعل البتة كما في الكرة المصمتة
وقبل ان نقول الكلام على هذا التعريف من وجوه الاول
ان نقول ان هذا التعريف لا يصلح ان يكون حدا للجسم ولا ان يكون رسما له
واما قلنا انه لا يجوز جعله حدا له لان الحد عبارة عن تعريف الماهية
بذكر اجزائها وقبول الابعاد الثلثة يمتنع كونه جزءا من اجزاء ماهية
الجسم ويدل عليه وجوه الاول ان مسمى القابلية ليس امرا موجودا ٥
واذا كان كذلك امتنع ان يكون القابلية المخصوصة امرا موجودا انما
الاول انه لو كان مسمى القابلية امرا موجودا لكان صفة قائمة بالمحل
فكانت قابلية المحل لها زائدة عليها ولزم التسلسل وبيان الثاني
ان تلك الخصوصية صفة لاصل القابلية فلو كانت هذه الخصوصية صفة
موجودة مع انها صفة لاصل القابلية لزم قيام الموجود بالمعدوم وهو محال فثبت
هذه القابلية المخصوصة صفة عدمية الصفة العدمية يمتنع كونها جزءا من اجزاء ماهية الجسم
الموجود

الوجه الثاني في بيان ان كون الجسم قابلا للابعاد الثلثة يمتنع
ان يكون جزءا من ماهية الجسم هو ان كون الجسم قابلا لكذا وكذا حكم
انما يحصل بعد تمام ذات الجسم فانه ما لم يوجد ذات الجسم امتنع
كونه قابلا لشيء اخر فثبت ان هذه القابلية خارجة عن تلك الماهية
الوجه الثالث ان كون الجسم قابلا لكذا صفة نسبية اضافية وذات
الجسم ذات قائمة بالنفس والامر الاضافي يمتنع كونه مقوما للامر
الذي لا يكون اضافيا فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان كون الجسم قابلا
للابعاد الثلثة لا يمكن ان يكون جزءا داخلا في ماهية الجسم واذا كان
كذلك امتنع كون هذا التعريف حدا للجسم واما بيان انه لا يمكن كونه
رسما لماهية الجسم فلوجوه الاول ان الجسمية عندهم صورة والصورة
هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل وما كان كذلك كان القابل للابعاد
الثلثة ليس الا الهيولى فهذا الذي جعلوه معرفا للجسم لم يصدق
البتة على الجسم وانما صدق على هيولى الجسم فكان باطلا الثاني
ان الرسم عبارة عما اذا كانت الماهية مجهولة في نفسها فنعرفها
بصفة معلومة وليس الامر هاهنا كذلك لان الجسم اعني هذا الشيء الذي
له حجم ومقدار امر معلوم بالضرورة وكل عاقل فانه ببديهة عقله
يتصوره ويعرفه ويميز بينه وبين ساير الموجودات مثل الحركة
والسكون والالوان والطعوم وغيرها واذا كان تصور هذه الماهية
حاصلا في جميع العقول والافهام امتنع تعريفها بشيء اخر الثالث
ان ذات الجسم اعني هذا الشيء المتحيز اقرب الى الافهام والعقول من كونه
قابلا لفرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القوايم فان جميع
العقلاء يتصورون ماهية الحجم والمقدار ولا يعرفون البتة معنى كونه
قابلا للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القوايم الا بعد البحث
وتدقيق الفكر وتعريف الظاهر الجلي بالغامض الخفي منهي عنه في المنطق
الرابع ان تصور قبول الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القوايم مشروط

تصور ماهية الجسم وذلك لانا اذا مددنا خطا ثم اقمنا عليه خطا اخر
فانه يحصل في السطح زاويتان قائمتان فقط ويمتنع حصول الزوايا الثلثة
المتقاطعة على القوايم فيه اما اذا فرضنا قيام خط على طرف خط اخر
فانه يحصل منه زاوية واحدة قائمة ثم اذا فرضنا نزول خط اخر من
نقطة التقاطع في العمق فانه يحدث في العمق زاويتان قائمتان والعقل
ما لم يتصور العمق والثخن فانه لا يمكنه البتة تصور كيفية حصول هذه
الزوايا الثلثة المتقاطعة على القوايم فثبت ان تصور هذه الخاصية
مشروط بسبق تصور ماهية الجسم فلو عرفنا ماهية الجسم بهذه
الخاصية لزم تعريف الشي بما لا يعرف الا به وذلك باطل ومنهم عنه في المطلق
الخفي ثم ان بتقدير ان يكون الحق هو ان الجسم مركب من الاجزا التي لا تتجزى
كان الطول عبارة عن تلك الاجزا المتالفة في سمت واحد والسطح عبارة
عن تلك الاجزا المتالفة في سمت الطول والعرض معا وعلى هذا التقدير
فالطول والعرض والعمق ذوات قائمة بانفسها لا صفات قائمة بالغير
فيمتنع الحكم بكونها امورا مقبولة لقابل او بعرض بالذات اخرى فثبت بهذه
الوجوه ان هذا التعريف باطل وانما الصواب ان يقال الجسم عبارة عن
هذا الحجم وعن هذا الثخن ثم يقال من خواص هذه الذوات انه يمكن ان يحصل
فيه زوايا ثلثة قائمة متقاطعة على نقطة واحدة فجعل هذه الصفة
خاصية من خواص الجسم جائز اما جعلها معرفة لماهيته فذلك باطل
على ما قررناه والله اعلم

## الفصل الثالث في

شرح مذاهب اهل العالم في الجز الذي لا يتجزى اعلم ان الجسم اما ان يكون
بسيطا واما ان يكون مركبا اما المركب فلا شك انه مركب من اجزا متناهية
موجودة بالفعل واما البسيط فلا شك انه قابل للقسمة الوهمية فنقول
هذه القسمة الممكنة اما ان تكون موجودة بالفعل واما ان لا تكون وعلى التقديرين
فتلك القسمة اما ان تكون متناهية او غير متناهية فخرج بسبب هذين
النوعين من التقسيم اقسام اربعة لا مزيد عليها الاول ان يقال
الاجسام مركبة تركيبا بالفعل من اجزا متناهية وهذا مذهب جمهور
المتكلمين وزعموا ان كل واحد من تلك الاجزا لا يقبل القسمة لا كسرا
ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا والفرق بين هذه الاعتبارات الاربعة
ان نقول اسهل وجوه القسمة هو الكسر مثل الكسر في الخزف والخرم ثم يليه
في الرتبة القطع مثل القطعة من الذهب والحديد فانها لا تنكسر الا انه يمكن
قطعها بالالات القطاعة ثم يليه في المرتبة الثالثة الوهم لان الشي قد
لا يكون قابلا للقسمة الانفكاكية مثل الفلك فانه عند الفلاسفة لا يقبل الخرق
والتمزق الا انه قابل القسمة الوهمية ثم يليه في المرتبة الرابعة الفرض
وهو الجز الذي يبلغ في الصغر الى حيث يعجز الوهم عن تخيله وتصوره
واذا كان كذلك امتنع حصول القسمة الوهمية فيه لان الشي الذي لا يصل
الوهم والخيال الى تصوره فانه يمتنع حصول القسمة الوهمية فيه الا انه
يكون قابلا للقسمة الفرضية فان الوهم والخيال وان عجزا عن ادراكه
وتصوره الا انه في نفسه موصوف بكونه بحيث يتميز احد جانبيه عن
الجانب الاخر فهذا هو بيان الفرق بين هذه الوجوه الاربعة وهذا
هو شرح مذهب القائلين بكون الجسم مركبا من اجزا متناهية كل واحد
منها لا يقبل القسمة البتة واما الوجه الثاني وهو ان يقال الجسم
مركب من اجزا غير متناهية بالفعل فهذا هو مذهب النظام من المعتزلة
وهو ايضا منسوب الى جمع من قدما الفلاسفة واما الوجه الثالث
وهو ان يقال الجسم البسيط واحد في نفسه كما انه واحد عند الحس الا انه
مع كونه واحدا قابل لانقسامات لا نهاية لها وهذا مذهب جمهور الفلاسفة
واما الوجه الرابع وهو ان يقال الجسم البسيط شي واحد في نفسه
كما انه واحد عند الحس الا انه قابل لانقسامات متناهية وهذا القول
لم يقل به احد الا محمد الشهرستاني في الكتاب الذي سماه بالمناهج
والبينات فهذا ضبط المذاهب الممكنة في هذا الباب ولنذكر الان
تفاريع كل واحد من هذه الاقسام اما تفريعات القسم الاول

وهو قول المثبتين للجزء الذي لا يتجزى وفيه اشيا الفرع الاول
اختلفوا في انه هل يعقل وقوع الجزء الواحد على ملتقى الجزئين فاباه الجبائي
والاشعري وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الفرع الثاني
ان الجوهر الفرد هل له شكل ام لا فاباه الاشعري واما اكثر المعتزلة
فقد اتفقوا ان له شكلا ثم اختلفوا فمنهم من قال انه يشبه بالمثلث والاكثرون
قالوا انه يشبه بالمربع والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب
ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانبه ستة وعلى
هذا التقدير فانه يجب ان يكون شكله المكعب الفرع الثالث ان
الجوهر الواحد هل له حظ من الطول والعرض فالكل انكروه الا ابا الحسن
الصالحي من قدما المعتزلة فانه زعم انه لا يبعد ان يحصل له حظ من الطول
والعرض والعمق الفرع الرابع ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة
وساير الاعراض المشروطة بالحيوة كالعلم والقدرة والارادة فالاشعري
وجماعة من قدما المعتزلة قالوا به والمتاخرون من المعتزلة انكروه
وهذا هو المسلة المشهورة في علم الكلام بان البنية هل هي شرط للحيوة
وللاعراض المشروطة بالحيوة ام لا الفرع الخامس ان الخط المولف
من الاجزا التي لا تتجزى هل يمكن جعله دايرة ام لا اما الاشعري فقد
انكره في كتاب النوادر وذهب امام الحرمين في الشامل الى انه جايز
والفرع السادس ان كل من اثبت الجوهر الفرد فانه زعم ان حجر
الرحى يتفكك عند الاستدارة واما تفريعات القسم الثاني
من الاقسام المذكورة وهو كون الجسم المتناهي في المقدار مركبا من اجزا
غير متناهية بالفعل فاعلم انه لما قيل لهم لو كان هذا الجسم مركبا من
الاجزا التي لا نهاية لها بالفعل وجب ان يمتنع وصول المتحرك من اولها
الى اخرها في زمان متناهي فعند هذا قالوا المتحرك لم يتحرك على جميع تلك
الاجزا بل يتحرك على بعضها ويطفر على الباقي وفسروا الطفرة بانتقال
الجسم من مكان الى مكان اخر من غير ان يمر بما بينهما واكثر العقلا اتفقوا

على ان فساد هذا القول معلوم بالضرورة وبالجملة فكما ان القايلين
بالقول الاول لزمهم التزام تفكك حجر الرحى عند الاستدارة فالقايلون
بهذا القول الثاني التزموا حصول الطفرة وكلاهما في غاية البعد اما
تفريعات القسم الثالث وهو قول الفلاسفة فاعلم انهم اتفقوا
على ان الجسم البسيط شي واحد في نفسه كما انه في الحس شي واحد وزعموا ان
التفريق ليس عبارة عن تبعيد المتجاورين وتفريق المتماسين بل هو عبارة
عن احداث التعدد وهذا ايضا في غاية البعد لانا نقول اذا اخذنا ماء
واحدا فهذا الماء جسم واحد في نفسه عند الفلاسفة وليس مركبا من
الاجزا والاقسام ثم اذا قسمنا ذلك الما الى قسمين فنقول هذان القسمان
الحاصلان بعد هذه القسمة هل كانا موجودين قبل هذه القسمة او ما كانا
موجودين فان قلنا انهما كانا موجودين قبل هذه القسمة فحينئذ يكون
القسمة عبارة عن تبعيد المتجاورين وحينئذ يلزمنا ان نعترف بان
هذا الجسم حين كان واحدا في الحس فقد كان في ذاته مركبا من الاجزا وذلك
يبطل قول القايل بان ذلك الجسم كان في نفسه شيا واحدا واما ان قلنا
ان هذين القسمين الحاصلين بعد التقسيم ما كانا موجودين قبل التقسيم
فهذا يقتضي ان يقال ان تقسيم الما الى هذين القسمين اقتضى اعدام الما الاول
الذي كان ماء واحدا واقتضى حدوث هذين الماين فيلزم ان يقال ان
الانسان الذي يغمس طرف اصبعه في جانب من جوانب البحر انه اعدم
البحر الاول بالكلية واوجد هذا البحر ومعلوم ان التزامه ايضا في غاية
البعد بل هو ابعد بكثير من الالتزام ووقوع التفكك في حجر الرحى ومن التزام
القول بالطفرة فثبت ان الاحتمالات الممكنة في هذه المسلة ليست الا
هذه الثلثة وثبت ان كل واحد منها فانه يلزمه محذور عظيم وقول
بعيد جدا اذا عرفت هذا فنقول الفلاسفة اتفقوا على ان الجسم في
نفسه شي واحد كما انه عند الحس شي واحد واتفقوا على انه مع ذلك
قابل للانقسامات واتفقوا على ان تلك الانقسامات لا تخرج من القوة

الى الفعل لا لاجزاء وثلثه الاول القطع والتفكيك والثاني اختلاف
عرضين اما عرضين حقيقيين كما في الابلق واما عرضين اضافيين كاختلاف
محاذاتين او مماستين والثالث الوهم والاشارة وذلك هو ان يشير الانسان
الى احد طرفي الجسم دون الثاني بسبب حصول الامتياز في هذه الاشارة
يتميز احد طرفي ذلك الجسم عن الطرف الثاني بالفعل ثم ههنا بحث وهو انه
يشبه ان يقال السبب المقتضي لوقوع الكثرة بالفعل على قول الفلاسفة
هو اختصاص كل واحد من جزئي الجسم بعرض لا يوجد في القسم الاخر منه اما
عند التقطيع والتفكيك فالسبب في حصول الكثرة حصول كل واحد
من هذين القسمين في حيز غير الحيز الذي حصل فيه الاخر واما عند اختلاف
الاعراض والصفات فالامر فيه ظاهر واما عند التقسيم بالوهم فالامر
ايضا كذلك لان الاشارة انما اقتضت وقوع الامتياز في المشار اليه لاجل
ان احد جانبي الجسم عرض له وصف كونه مشارا اليه بهذه الاشارة الخاصة
والجانب الثاني لم يتعلق به هذه الاشارة بل اشارة اخرى وكون الشيء مشارا
اليه من الاعراض الاضافية فثبت بهذا ان على مذهبهم الموجب لحصول
الكثرة في الجسم اختلاف الاعراض اذا عرفت هذا فنرجع الى ذكر هذه
الاسباب الثلثة فنقول اما الانقسامات الحاصلة بحسب الوهم
وبحسب الفرض فالفلاسفة اتفقوا على انها غير متناهية وذلك لان الجسم
لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويتميز احد جانبيه عن الثاني واما النوع
الثاني وهو الانقسامات الحاصلة بسبب القطع والافتراق فالفلاسفة
قد اختلفوا في انها متناهية او غير متناهية اما ارسطاطاليس واصحابه
المتقدمون والمتأخرون كابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فقد اتفقوا
على ان قبول هذا النوع من القسمة حاصل الى غير النهاية قالوا وتقريره
ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون مركبا او بسيطا فان كان مركبا فهو
قابل للانحلال والتفرق وان كان بسيطا كانت الاجزاء المفترضة فيه بحسب الوهم
متشابهة فكما صح على الجزئين ان يتباينا مباينة رافعة للاتصال الحقيقي

فكذلك وجب ان يصح على نصفي ذلك الجزء ان يتباينا مباينة رافعة
للاتصال الحقيقي واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا نهاية لقبول
الانقسامات الحاصلة بسبب التفكك والتفرق وقال قوم عظيم
من قدماء الفلاسفة ان الانقسامات الحاصلة بالوهم والفرض وان كانت
غير متناهية الا ان الانقسامات الحاصلة بسبب التفرق والتباعد
متناهية فهذه الاجسام المحسوسة مؤلفة ومركبة من اجزاء اصلية قابلة
للقسمة الوهمية وغير قابلة للقسمة الانفكاكية فهذه الاجسام المحسوسة
لما كانت قابلة للقسمة الانفكاكية كان احداث القسمة فيها عبارة عن تبعيد
المتجاورين واما كل واحد من تلك الاجزاء فان احد نصفيه متصل بالنصف
الاخر منه اتصالا حقيقيا فلا جرم يمتنع ورود القسمة عليه وهذا
قول ديمقراطيس وقوم اخرين ثم هؤلاء اختلفوا في اشكال تلك الاجزاء
فالاكثرون قالوا انها كرات وذلك لان كل واحد منها يجب ان يكون بسيطا
اذ لو كان مركبا لقبل الانحلال وقد فرضنا انه غير قابل للانحلال هذا خلف
واذا كان بسيطا وجب ان يكون شكله الكرة لما ثبت ان شكل البسيط يجب
ان يكون هو الكرة ثم انهم لما عرفوا ان الكرات المتماسة لا بد وان يبقى
فيما بينها فرج خالية لا جرم التزموا القول بالخلاء وقال الباقون
انه لا يجب فيها ان تكون كرات لان القول بالخلاء ممتنع ثم انهم اختلفوا
فمنهم من قال انه يجب ان تكون اشكالها المكعبات لان الشكل الذي
يملأ الفرج ولا يبقى معه شيء من الخلاء في الاجسام ليس الا المكعبات
ومنهم من قال انها مثلثات لان هذا الشكل اول المضلعات ومنهم من قال
انها مربعات ومنهم من قال انها على خمسة انواع من الاشكال فالاول
ما يحيط به اربع مثلثات متساوية الاضلاع وهذا الشكل هو
الشكل الناري وهذه الاجزاء اذا تألفت واجتمعت حصل منها النار
والسبب فيه ان خاصية النار التفريق وذلك انما يحصل اذا كان جوهر
النار قويا على النفوذ في بواطن المتصلات والجسم متى كان موصوفا
بالشكل المذكور

[illegible]

كان قويا على النفوذ في المنضات و على الغوص فيها بسبب زوايا الحادة
النافذة والنوع الثاني من الاشكال المكعب وهو الذي يحيط به ستة
مربعات متساوية الاضلاع وهذه الاجزا هي التي اذا تالفت حصل
من تالفها الارض وانما قلنا ذلك لان الجسم الموصوف بالشكل المكعب
تعسر غوصه في البواطن بسبب السطوح المحيطة به ولا معنى للكثافة
الا كونه بحيث يمتنع غوصه في البواطن والنوع الثالث من الاشكال
ما يحيط به ثمان قواعد مثلثات متساوية الاضلاع وهذه الاجزا اذا
تالفت حصل منها الهوا والسبب فيما قلناه ان هذا الشكل يعين على
سرعة الحركة والتدحرج والهوا كذلك والنوع الرابع ما يحيط
به عشرون قواعد مثلثات وهذا الشكل هو المائي والنوع الخامس
ما يحيط به اثنا عشر قاعدة مخمسات وهذا هو الشكل الفلكي وهذه
الاشكال الخمسة هي الخمسة التي ختم على ذكرها اوقليدس كتابه فهذا
هو الكلام في القسمة الحاصلة بسبب التفريق والقطع واما النوع الثالث
وهو القسمة الحاصلة بسبب اختلاف الاعراض فنقول اما الاعراض الاضافية
فهذا النوع من القسمة يانت الى غير النهاية لانه الى اي حد انتهى الجسم فانه
لا بد وان يماس او يحاذي باحد جانبيه شيئا وبالجانب الثاني شيئا اخر واما
اختلاف الاعراض الحقيقية فهل ينتهي الى غير النهاية فمنهم من قال انه ينتهي
في الصغر الى حيث لو وردت القسمة عليه بعد ذلك لما بقي بل انقلب
الى طبيعة الجسم المستولي عليه وهذا قول اكثر من المشائين ومنهم من قال
بل هذا النوع من القسمة يانت ايضا الى غير النهاية فهذا هو الكلام في تفاصيل
المذاهب في هذه المسلة وبالله التوفيق

## الفصل الرابع

في الدلايل الدالة على اثبات الجوهر الفرد المبنية على اعتبار احوال الحركة
والزمان اعلم انا سنقيم الدلالة على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة
في احياز متلاصقة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة ونقيم
الدلالة ايضا على ان الزمان مركب من انات متتالية متلاصقة بحيث يكون

كل واحد منها غير قابل للقسمة اصلا ثم نبين انه متى صح هذا القول في الحركة
او في الزمان فانه يجب القطع بان الجسم مركب من الاجزا التي لا تتجزى
واعلم ان الزمان والحركة والمسافة امور ثلثة متطابقة فان ثبت
في واحد منها كونه مركبا من امور غير قابلة للقسمة ثبت في الثلثة كونها
كذلك وان ثبت في واحد منها كونه قابلا للقسمة الى غير النهاية ثبت في البواقي
كونه كذلك اما الفلاسفة فانهم اثبتوا كون الجسم قابلا لانقسامات غير
متناهية ثم فرعوا عليه كون الحركة قابلة للقسمة الى غير النهاية وكون
الزمان قابلا للقسمة الى غير النهاية وانه يمتنع كون الزمان مركبا من
الانات المتتالية واما نحن فانا نقيم الدلالة على انه يجب ان يكون الحركة
مركبة من حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وعلى ان الزمان
مركب من انات متتالية متعاقبة ثم نفرع عليه ان الجسم يجب ان يكون
مركبا من الاجزا التي لا تتجزى فلتكن هذه المقدمة معلومة ثم نقول
مطالب هذا الفصل محصورة في ثلثة انواع احدها تقرير الدلايل على ان
الحركة مركبة من حصولات متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل
للقسمة اصلا وثانيها تقرير الدلايل على ان الزمان مركب من انات متتالية
متلاصقة بحيث لا يكون شي منها قابلا للقسمة اصلا وثالثها تقرير انه متى
كان الحال في الحركة وفي الزمان على ما ذكرناه فانه يجب كون الجسم مولفا
من اجزا كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا اما النوع الاول وهو ذكر
الدليل على ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة
بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة فنقول الذي يدل على صحة ما قلناه
وجوه الحجة الاولى ان نقول الجسم لم يكن متحركا ثم صار متحركا فالحركة
امر موجود في نفسها اذ لو لم يحدث في الجسم حال كونه متحركا امر من الامور
لزم ان يقال انه في نفسه بعد الحركة كما كان قبل الحركة لكنه قبل الحركة
غير متحرك فهو بعد الحركة غير متحرك والمتحرك غير متحرك هذا خلف
فثبت ان الحركة امر موجود ثم نقول لا يخلو اما ان يحصل منها شي في الحال
او لم يحصل

فان لم يحصل منها شي في الحال استحال ان يكون ماضيا او مستقبلا لان الماضي
هو الذي كان موجودا في زمان كان حاضرا والمستقبل هو الذي يتوقع
حضوره في زمان سيحضر فلو امتنع ان يوجد في الحال الحاضر شي من اجزا
الحركة لامتنع ان يصير ماضيا او يكون مستقبلا وعلى هذا التقدير فانه
لا يوجد شي من اجزا الحركة ولا من مجموعها لا في الماضي ولا في المستقبل ولا
في الحال ولو كان الامر كذلك لوجب ان لا يوجد الحركة اصلا وذلك باطل على
ما بيناه ولما بطل هذا القسم ثبت انه لا بد وان يوجد في الحال الحاضر
شي من اجزا الحركة ثم نقول ذلك الحاضر اما ان يمكن فرض جزئين فيه
بحيث يكون احدهما قبل الاخر او لا يمكن والاول باطل والا لكان عند
حصول النصف الاول منه لا يكون النصف الثاني منه موجودا وعند مجي
النصف الثاني منه يكون النصف الاول منه فايتا منقرضا وحينئذ
لا يكون الحاصل حاصلا بل يكون الحاصل احد نصفيه فقط ثم انا نعيد التقسيم
المذكور في ذلك النصف فان كان هو ايضا منقسما فحينئذ لا يكون هو ايضا
موجودا والحاصل ان كل ما كان منقسما الى قسمين يكون احد نصفيه سابقا
على الاخر فانه يمتنع ان يكون تمامه موجودا وهذا ينعكس انعكاس النقيض
الى ان ما يكون تمامه موجودا فانه لا يكون قابلا للقسمة المذكورة فثبت
ان الجزء الحاضر من الحركة غير قابل للقسمة ولا شك ان عند انقضا هذا الجزء
الحاضر لا بد وان يحصل شي اخر يكون هو ايضا عند حضوره حاضرا وحاصلا
فهو ايضا غير منقسم وكذا القول في الثالث والرابع الى اخر الحركة
فهذا البرهان قاطع ظاهر في ان الحركة عبارة عن حصولات متلاصقة
متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة اصلا وذلك هو المطلوب
واعلم انا كنا قد كتبنا رسالة مفردة في مسئلة الجوهر الفرد واوردنا
على هذا الدليل اسولة جارية مجرى سوالات السوفسطائية في التشكيك
في البديهيات من اراد تلك الاسولة فعليه بذلك الكتاب الا انا نورد
هاهنا من تلك السوالات ما يختص بهذا الدليل فنقول لا نسلم انه لا بد

وان يحصل في الحال شي من اجزا الحركة قوله لو لم يحصل منها شي في الحال لامتنع
ان يصير ماضيا او مستقبلا قلنا لا نسلم فان الان يصير ماضيا ومستقبلا
مع انه لا يصدق على الان انه حاضر في الان والا لزم التسلسل السوال
الثاني سلمنا انه لا بد وان يحصل في الان الحاضر شي من الحركة الا ان الحاصل
في الان هو طرف الحركة لا نفس الحركة وطرف الحركة عندنا شي غير منقسم
لا يقال فعندنا ذلك الشي الذي سميتموه بطرف الحركة لا بد وان يحدث شي اخر
غير منقسم وحينئذ يحصل المطلوب لانا نقول لم لا يجوز ان يحصل بعدها
شي منقسم وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم تعاقب الاشيا التي لا تتجزى
السوال الثالث سلمنا انه يحصل في الحال شي من الحركة فلم لا يجوز ان
يكون ذلك الشي منقسما قوله لو كان منقسما لكان النصف الاول منه سابقا
على النصف الثاني منه وحينئذ لا يكون ذلك المجموع موجودا قلنا لا نسلم
ولم لا يجوز ان يحصل جزاه دفعة السوال الرابع ان دليلنا دل على
ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وهاهنا
دليل اخر يبطله وذلك لان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز اخر فهو ما دام
يكون باقيا في الحيز الاول فهو بعد لم يتحرك واذا وصل الى الحيز الثاني فقد
تمت الحركة وانقرضت فلم يبق الا ان يقال انه انما يكون متحركا فيما بين الحالتين
وذلك دال على ان الحركة ليس عبارة عن الحصول في الحيز بل الحركة عبارة
عن حالة متقدمة على الحصول في الحيز والله اعلم والجواب عن السوال
الاول ان نقول ان التفرقة بين الماضي وبين المستقبل وبين الان معلوم بالضرورة
فنحن نعني بالحاضر الموجود الذي لا يكون ماضيا ولا مستقبلا ولا شك ان الان
الحاضر كذلك فيكون الان حاضرا ولا نعني بالحاضر ان يكون مظروفا في شي
وان يكون حاصلا في شي اخر حتى يلزمنا التسلسل وعن السوال الثاني
ان نقول ذلك الجزء الحاضر الحاصل من الحركة ان بقي فقد صار الجسم ساكنا
وانقطعت الحركة وان لم يبق البتة لا جرم ذلك الان الحاضر فلا بد
وان يحصل عقيبه شي اخر هو عند حصوله يكون ايضا حاضرا حاصلا

وحينئذ يظهر انه لا متوسط بينهما وعن السؤال الثالث وهو قوله
لم لا يجوز ان يكون الحاصل في الحال من الحركة منقسما ويحصل اجزاؤه دفعة
ان نقول انه لا تعلق لغرضنا بنفي هذا النوع من قبول القسمة بل نقول
اما ان يمكن ان يحصل في ذلك الشيء الحاصل جزءان بحيث يكون احدهما سابقا
على الاخر بحسب الزمان او لا يمكن فان حصل هذا النوع من القسمة لم يكن
المجموع حاصلا ولكلامنا في الحاصل هذا خلف وان امتنع حصول
هذا النوع من القسمة كان المقصود حاصلا لان القدر المتحرك عليه من
المسافة بذلك القدر من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه سابقة
بالزمان على الحركة من نصفه الى اخره فحينئذ يفرض في ذلك القدر من الحركة
جزءان بحيث يكون احدهما سابقا على الاخر بالزمان وقد فرضنا انه ليس
كذلك هذا خلف وان لم يكن ذلك القدر من المسافة قابلا للقسمة فذلك هو
الجوهر الفرد حينئذ ان مقصودنا في هذا الدليل يتم ببيان ان القدر الحاصل
من الحركة لا يقبل القسمة التي يكون احد الجزئين سابقا على الاخر وعن السؤال
الرابع وهو قوله الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وليس
عبارة عن الحصول في الحيز فنقول انه حال كونه منتقلا من حيز الى حيز
فاما ان يكون حاصلا في حيز معين وذلك يبطل قولكم ان كونه متحركا
ينافي كونه حاصلا في حيز معين واما ان يكون حاصلا في حيز غير معين
او يقال انه غير حاصل في شيء من الاحياز والعلم بفساد كل واحد من هذين
القسمين علم ضروري فزال السؤال والله اعلم الحجة الثالثة
في بيان ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة
ان نقول ان الجسم المكعب يحيط به سطوح ستة متناهية وكل
واحد من تلك السطوح يحيط به خطوط اربعة متناهية وكل واحد من
تلك الخطوط له طرفان هما نقطتان فاذا انجر ذلك المكعب على سطح
فقد انجرت تلك النقطة فنقول ان تلك النقطة لما انجرت على ذلك
السطح الذي هو المسافة افترض من اجزائها من اول ذلك السطح الى اخره

خط لا محالة اذا ثبت هذا فنقول ان تلك النقطة لقيت جميع ذلك الخط
لانها لو لقيت بعض اجزاء ذلك الخط ثم لقيت جزءا اخر بعد الجزء الاول
من غير ان يلقى ما بينهما فحينئذ يلزم القول بالطفرة وانه باطل فثبت ان
تلك النقطة لقيت جميع ذلك الخط ومعلوم ان النقطة لا تلاقي الا
النقطة فثبت ان تلك النقطة لقيت كل الخط وثبت ان النقطة لا تلاقي
الا النقطة لزم القطع بان ذلك الخط متألف من النقط المتتابعة
المتلاصقة وذلك يوجب تألف الخط من النقط التي لا تتجزأ وذلك
هو المطلوب ثم نقول تلك النقط ان كانت غير متناهية فيمتنع قطعها
في زمان متناه وان كانت متناهية العدد فذلك هو المطلوب واعلم
انك اذا اوردت هذا الكلام على هذا الوجه كان ذلك دليلا على اثبات
الجوهر الفرد من غير حاجة الى بيان الحركة والزمان اما اذا قلنا ان
تلك النقطة المتحركة اذا لقيت نقطة من المسافة فحصول ذلك اللقاء يكون
دفعة اذ لو حصل ذلك اللقاء على التدريج لانقسمت النقطة وهو محال
ولما كان حصول تلك الملاقاة دفعة فكذلك زوالها يكون دفعة والا
لعاد المحذور المذكور وعند زوال الملاقاة الاولى تحصل الملاقاة ايضا
بنقطة اخرى لعين الدليل المذكور ويمتنع ان يحصل بين هاتين النقطتين
شيء متوسط الا ان ذلك المتوسط ان كان نقطة فذلك لا يضرنا لانا بينا ان
صح حصول الملاقاة للنقطة يكون دفعة وعدمه ايضا يكون دفعة وان كان
شيئا منقسما فذلك محال لان النقطة يمتنع ان تلاقي شيئا منقسما
فهذا البرهان يدل على ان حركة تلك النقطة لا معنى لها الا حصولات
متعاقبة في احياز متلاصقة وان كل واحد منها لا يقبل القسمة اصلا
وبالله التوفيق الحجة الرابعة في اثبات هذا المطلوب ان نقول
الحركة امر ممتد من اول المسافة الى اخرها ولا شك ان ذلك الامر الممتد
لا وجود له في الاعيان انما الموجود في الاعيان جزء من اجزائها وقسم
من اقسامها وهو الحاصل في الحال واما الماضي والمستقبل فهما معدومان

اذا ثبت هذا فنقول ذلك الحاصل الحاضر اما ان يكون له امتداد او لا
يكون فان كان الاول فحينئذ لا يكون هو ايضا موجودا لعين الاعتبار
ما ذكرناه في كلية الحركة واذا بطل هذا ثبت ان الحاضر الحاصل في الحال
ليس فيه امتداد ولا يقبل القسمة البتة وعند فنائه يحصل شي اخر
حاله كذلك وعلى هذا التقدير فالحركة تكون عبارة عن حصولات
متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها غير قابل للقسمة اصلا وذلك هو المطلوب
وقول من يقول الحركة شي واحد متصل من اول المسافة الى اخرها
وهو يقبل القسمة الى غير النهاية قول معلوم البطلان بالبديهة عند
استحضار تصورات هذه القضية لان الماضي معدوم والمستقبل ايضا
معدوم فالقول بكون الحركة شيئا واحدا متصلا يوجب كون امر العدم بين
متصلا بعدم اخر بطرف موجود وهو الجزء الحاضر من الحركة والاتصال
العدم المحض بالعدم المحض قول لا يقبله العقل البتة الحجة الرابعة
في اثبات هذا المطلوب ان نقول لو لم تكن الحركة مركبة من حصولات
متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها لا يقبل القسمة لامتنع من الفاعل
ايجاد الحركة وتكوينها والتالي باطل فالمقدم ايضا باطل بيان الشرطية
هو ان القدر الذي يفعله الفاعل من الحركة اما ان يكون منقسما
واما ان لا يكون منقسما فان انقسم الى نصفين بحيث يكون احدهما حاصلا
قبل حصول النصف الثاني فحينئذ لا يكون ذلك الفاعل فاعلا لكل
واحد من ذينك النصفين دفعة بل يكون فاعلا للنصف الاول اولا ثم
يصير فاعلا للنصف الثاني منه وعند هذا نقول اذا كان الذي فعله
الفاعل منقسما وكل منقسم فانه يمتنع ان يكون الفاعل فاعلا له دفعة
فحينئذ يلزم ان الذي فعله الفاعل فانه ما فعله وذلك يوجب التناقض
وهو محال وايضا فانا نعيد التقسيم في نصف ذلك المقدار فان كان
منقسما فالفاعل ما فعله ايضا وانما فعله نصفه فالحاصل ان كل ما كان
منقسما امتنع ايجاده وتكوينه في الحال فالذي اوجده في الحال وجب
ان لا يكون منقسما
وكذا القول في جميع الاجزاء المفترضة في الحركة فثبت انه لو كانت الحركة
منقسمة ابدا لامتنع على القادر ايجادها وتكوينها واما ان ذلك غير
ممتنع فظاهر والا لزم ان يقال ان هذه الحركات باسرها حصلت لا بموجد
ولا بمؤثر اصلا ومعلوم انه باطل فثبت ان الحركة غير منقسمة ابدا
بل هي عبارة عن اجزاء متعاقبة متلاصقة كل واحد منها لا يقبل القسمة
اصلا ومتى كان الامر كذلك فالقادر يوجد الجزء بعد الجزء والقسم بعد القسم
فحينئذ يكون قادرا على تكوين الحركة وعلى ايجادها الحجة الخامسة
في اثبات هذا المطلوب ان نقول الحس والمشاهدة يدل على ان بعض
الاحوال والصفات قد يحصل بعد العدم فنقول مذهب الفلاسفة ان
الحصول بعد العدم على قسمين منه ما يحصل بعد العدم دفعة ومنه
ما يحصل بعد العدم يسيرا يسيرا وعلى التدريج ومثاله ان اثر الضوء يحدث
في اول الصبح ثم يزداد قليلا قليلا واثر الحلاوة يظهر في الحصرم ثم
يزداد قليلا قليلا والحق عندنا ان الشي الواحد يكون حدوثه دفعة ويكون ٥
عدمه دفعة فاما ان يكون الشي الواحد وحدة حقيقية يكون حدوثه
قليلا قليلا او يكون عدمه قليلا قليلا فهذا محال قطعا والدليل القاطع
عليه ان ذلك الشي اذا حدث شي منه حصل بعض من ابعاضه ففي ذلك
الوقت ان لم يحدث منه شي فهو باق على عدمه الاصلي فكذب ان يقال
انه حدث شي منه واما ان قلنا انه حدث بتمامه فحينئذ يكذب قولنا
انه ما حدث بتمامه وان قلنا انه حدث منه شي وبقي منه شي اخر فالذي
حدث منه ان كان عين ما لم يحدث منه فحينئذ يصدق على الشي الواحد
النقيضان وانه محال فلم يبق الا ان يقال ان الذي حدث فقد حدث
بتمامه وان الذي لم يحدث بعد فهو معدوم بتمامه وانهما امران
متغايران فقد وجد احدهما ولم يوجد الاخر وهذا هو الحق وحينئذ
يظهر ان القول بان الشي الواحد يحدث على التدريج او يعدم على التدريج
قول فاسد باطل لا محصول له عند العقل السليم البتة واذا ثبت
هذا ظهر ان الحركة

عبارة عن حصول امور كل واحد منها يحدث دفعة ويعدم دفعة فان كانت
الحركة في الاين كان ذلك عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متعاقبة
وان كانت الحركة في الكيف كان ذلك عبارة عن صفات متنافية متضادة
متعاقبة وكل واحد منها لا يوجد الا انا واحدا وكذا القول في الحركة
في الكم وفي الحركة في الوضع ولنقرر هذا الكلام في الحركة في الكيف
ليظهر وجه الكلام فيه فنقول الجسم في اول ما ياخذ في الاسوداد
فهل حصل فيه شي من السواد او لم يحصل فان لم يحصل فهو بعد باق
على العدم الاصلي وان حصل فيه شي فهل بقي من ذلك السواد شي او
لم يبق فان لم يبق منه شي فحينئذ كان ذلك الحدوث والحصول واقعا
دفعة وان بقي منه شي فالذي وجد ان كان عين الذي بقي فالشي الواحد
يصدق عليه انه وجد وانه بعد لم يوجد وذلك محال وان كان غيره
فحينئذ الذي وجد فقد وجد بتمامه والذي بعد لم يوجد فهو معدوم
بتمامه وذلك يدل على ان الشي الواحد لا يوجد ولا يعدم الا دفعة اذا ثبت هذا
فحينئذ يلزم ان يقال ان ذلك الاشتداد والتغير والحركة عبارة عن صفات
متعاقبة متوالية كل واحد منها لا يوجد الا انا واحدا وذلك يوجب
القول بتتالي الانات ومتى ثبت هذا وجب ان يكون الحركة في الاين عبارة
٥ عن حصولات متعاقبة غير منقسمة وذلك هو المطلوب واعلم
ان الشيخ ابا نصر الفارابي قد اورد هذا البحث في كتاب التعليقات
ثم اجاب عنه فقال ان تلك الانات موجودة بالقوة لا بالفعل واقول
هذا الجواب ضعيف لا يليق بمثله وذلك لانه لما ثبت انه حصل في زمان الحركة
صفات مختلفة بالماهية على سبيل التعاقب والتلاصق فكل واحد من
تلك الانات يختص لكونه ظرفا وعاء لصفة اخرى مخالفة للصفة الحاصلة
في الان الثاني وذلك يوجب القطع بتغاير الانات على سبيل الفعل لا على
سبيل القوة وذلك هو المطلوب والله اعلم النوع الثاني
من مطالب هذا الفصل في بيان ان الزمان يجب ان يكون مركبا من الانات المتتالية

والدفعات المتعاقبة فنقول الذي يدل عليه وجوه الحجة الاولى
انا نعلم بالضرورة ان الان الحاضر موجود ولانه لو لم يكن موجودا لامتنع
ان يصير ماضيا او مستقبلا ولانا نعلم ان الان الحاضر نهاية للماضي وبداية
للمستقبل ولو لم يكن موجودا لكان اما ماضيا او مستقبلا والماضي لا يكون
نهاية للماضي والمستقبل لا يكون بداية للمستقبل ولانا نعلم ~~بت~~
حضور الشي في الان وذلك يتوقف على حصول الان اذا ثبت هذا فنقول
هذا الان الحاضر اما ان يفترض فيه قسمان بحيث يكون احدهما سابقا على الاخر
واما ان يمتنع ذلك والاول باطل والا لكان عند حصول النصف الاول
لم يكن النصف الثاني حاصلا وعند حصول النصف الثاني يكون النصف الاول
فائتا فيلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا هذا خلف فثبت انه لا يقبل
هذا النوع من القسمة ثم ان عدم هذا الان اما ان يكون على التدريج او
دفعة والاول باطل لوجوه احدها ان الدليل دل على ان العدم على سبيل
التدريج محال وثانيها ان بتقدير ان يعقل ذلك في الجملة الا انه هاهنا
غير معقول والا لصار الان منقسما وقد دللنا على انه غير منقسم واذا
بطل هذا القسم ثبت ان عدمه يكون دفعة فيكون ان عدمه متصلا بان
وجوده فقد تتالى الانان ثم الكلام في كيفية عدم الان الثاني كما في الاول
وذلك يوجب تتالي الانات وهو المطلوب فان قيل لا نسلم وجود الان
قوله الذهن يحكم بتحققه وثبوته في نفسه قلنا وكذلك الشي قد يحكم الذهن
والعقل عليه بكونه واجبا او ممكنا او ممتنعا مع ان الوجوب والامكان
والامتناع مفهومات لا ثبوت لها في الخارج والا لكانت اما واجبة
او ممكنة او ممتنعة فكان وجوبها وامكانها وامتناعها زائدا عليه
ولزم التسلسل وايضا فالعقل قد يحكم بكون الشي معدوما في نفسه مع انه
لا يلزم منه ان يكون العدم امرا ثابتا لا مساغ ان يكون واحد النقيضين
عين الثاني السؤال الثاني سلمنا ان الشي وجد في الان فلم قلتم ان صدق
هذا يقتضي كون الان موجودا والدليل عليه وجهان الاول انه تعالى

يصدق عليه انه موجود الان مع انه ممتنع وقوع ذاته في الان
وفي الزمان الثاني ان نفس الان موجود مع انه ممتنع ان يقال ان الان
وجد في الان والا لزم اما كون الشي موجودا في نفسه او يلزم التسلسل
وكلاهما محالان السوال الثالث سلمنا ان الان موجود في الاعيان
فلم قلتم ان عدمه اما ان يكون دفعة او على التدريج بل هاهنا قسم ثالث
وهو ان يكون عدمه حاصلا في جميع الزمان الذي بعده لا يقال ليس
كلامنا في عدم الان بل في اول عدم الان ومعلوم ان اول عدم الان
يمتنع ان يكون حاصلا في جميع الزمان الذي بعده بل لابد وان يكون اول
ذلك العدم واقعا اما دفعة واما على التدريج لانا نقول هذا التقسيم
انما يصح لو كان لعدمه اول يكون هو فيه معدوما وهذا ممنوع عندنا
بل عندنا طرف زمان عدمه هو الان الذي هو عين وجوده فاما
فرضوا ان اخر عقيب وجوده حتى يكون طرفا لزمان عدمه فهذا انما يصح
لو ثبت القول بجواز تتالي الانات وذلك عين المطلوب هذا نهاية
ما يمكن ان يقال من جانبهم والله اعلم والجواب قوله الان له وجود
في الذهن وذلك يكفي في صدق قولنا وجد الان وفي صدق قولنا وجد
الشي في الان قلنا ما الذي اردت بقولك وجد الان في الذهن ان عنيت به
انه وجد العلم به في الذهن فهذا حق وان عنيت به ان حضور الشي
في نفسه لا حصول له الا في الذهن فهذا جهل عظيم لانه لو عدمت الاذهان
والافهام فان وجود الاشيا وحضورها في انفسها امر حاصل متحقق
واما حديث الوجوب والامكان والامتناع فهو تشكيك في البديهيات
قوله الباري موجود وليس في الان وكذلك الان موجود وليس في الان
قلنا نحن ندرك التفرقة بين ما هو موجود على سبيل الحقيقة وبين الذي
كان موجودا وسيصير موجودا ولا شك ان الباري تعالى موجود على
سبيل الحقيقة وان الان موجود على سبيل الحقيقة ولا نعني بقولنا انه
موجود في الان كونه مظروفا حاصلا في طرف اخر حتى يلزمنا الحكم الان
قوله عدم الان واقع في جميع الزمان الذي بعده قلنا مرادنا
ان اول عدمه اما ان يقع دفعة او على التدريج قوله لا نسلم ان
لعدم ذلك اولا يكون هو فيه معدوما قلنا هذا مكابرة عظيمة ثم الدليل
عليه ان عدم هذا الان حصل بعد وجوده فيكون لعدمه ابتدا فعند
ابتدا ذلك العدم ان لم يكن معدوما فذلك العدم لم يبتدا بعد وان كان
معدوما فهو المطلوب وحينئذ يكون الان الذي يحصل فيه اول عدمه
متصلا بوجوده فيلزم تتالي الانات وهو المطلوب الحجة الثانية
في اثبات تتالي الانات ان نقول قد دللنا على ان الان الحاضر لا يقبل القسمة
المذكورة اعني الانقسام الى جزين يكون احدهما سابقا على الاخر
واذا ثبت هذا فنقول ان هذا الان اذا عدم فلا بد وان يحصل عقيبه
شي اخر يكون حاضرا اذ لو لم يحصل عقيبه ذلك الذي ذكرناه لزم انقطاع
الزمان وهو محال وكذا القول في الثاني والثالث وذلك يوجب القول
بتتالي الانات والفرق بين هذا الوجه وبين ما قبله انا بينا في الوجه الاول
انه لابد وان يعدم الان الاول في ان اخر تال له وانا في هذا الوجه
فانا لم نلتفت الى كيفية عدم الان الاول بل قلنا ان عند عدم الان
الاول لابد وان يحدث ان اخر يكون هو ايضا حاضرا حال حصوله والا لزم
انقطاع الزمان وهو محال والله اعلم الحجة الثالثة في اثبات تتالي
الانات ان نقول الزمان اما ان يكون كما متصلا او كما منفصلا والاول باطل
لان الزمان لا معنى له الا الماضي والمستقبل وهما معدومان واما الان
فعندكم ليس جزا من اجزا الزمان وانما هو طرف مشترك فيه بين الماضي ٥
وبين المستقبل لانه نهاية الماضي وبداية المستقبل وهذا القول يقتضي
اتصال معدوم بمعدوم اخر بطرف موجود وانه محال فثبت انه كم منفصل
فهو مركب من وحدات متعاقبة وذلك يوجب تتالي الانات ونقرير
هذا الوجه مذكور في باب الان والزمان على الاستقصا والله اعلم
الحجة الرابعة على اثبات تتالي الانات ان نقول ان الشيخ ابا علي بن سينا

او نقول ان الحجر اذا رمي الى فوق فانه لا بد وان يحصل بين حركته الصاعدة
وحركته الهابطة سكون في الهوا واحتج عليه بان القوة التي تحرك ٥
ذلك الحجر الى فوق انما تحركه لاجل ان توصله الى حد معين من حدود
المسافة وذلك الحد طرف غير منقسم فيكون الوصول اليه واقعا
في الآن ثم انه يصير مباينا لذلك الحد عند ما يبتدي بالنزول وذلك الانفصال
يقع في آن ثم قال ويجب ان يحصل بين الآنين زمان حتى لا يلزم تتالي
الآنات فوجب كون الحجر ساكنا في ذلك الزمان ثم انه اورد على نفسه
سؤال الاثقال اذا فرضنا دولابا وعلقنا عليه كرة وكان فوق ذلك
الدولاب سطح مستو املس بحيث كلما تحرك الدولاب فان تلك الكرة تلاقي
ذلك السطح الفوقاني بنقطة واحدة فنقول ان حصول تلك الملاقاة
لا بد وان يقع في الآن وحصول اللاملاقاة يقع في آن آخر وبين الآنين زمان
فيلزمكم وجوب ان يقف ذلك الدولاب في تلك الحالة فالتزم الشيخ الرئيس
وجوب هذا السكون فقلنا انا نلزمكم هذا الكلام في صورة لا يمكنكم التزام
السكون فيها وذلك لانا اذا فرضنا حصول مركز تدوير زحل في اوج
الحامل وفرضنا حصول كرة زحل في اوج فلك التدوير فههنا
قالوا ان كرة زحل تماس كرة الثوابت بنقطة واحدة فنقول ان
حصول تلك المماسة يقع في آن لا ينقسم وحصول اللامماسة يقع ايضا
في الآن فان حصل بين هذين الآنين زمان السكون لزمكم انقطاع حركات
الافلاك وذلك عندكم باطل وان لم يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين
فحينئذ يلزم تتالي الآنات وهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول
انا اذا اوردنا هذا الكلام في صورة البرهان قلنا لا شك ان حصول
الملاقاة بين كرة زحل وبين الكرة المكوكبة يقع دفعة في آن وصيرورة
تلك النقطة لا ملاقية يقع ايضا في آن فان حصل بين الآنين زمان
يكون زحل فيه ساكنا لزم انقطاع حركات الكواكب وهو
باطل وان لم يحصل هناك هذا الزمان المتخلل فحينئذ يلزم تتالي الآنات وهو

الحجة الخامسة في اثبات تتالي الآنات ان نقول لا شك ان مركز
كرة التدوير نقطة فاذا تحرك الفلك الحامل فانه يرتسم من حركة مركز التدوير
دائرة تسمى في علم الهيئة بالدائرة الحاملة لمركز التدوير وتلك الدائرة
جميع اجزائها صارت ممسوسة لتلك النقطة لكن النقطة لا يماسها
الا النقطة فلما كانت هذه النقطة التي هي المركز قد مست جميع
اجزاء تلك الدائرة وثبت ان المماسة ما حصلت الا على النقطة وجب
القطع بان تلك الدائرة مرتسمة من النقط المتوالية وذلك يقتضي
كون الخط مركبا من النقط المتلاقية وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد
وايضا فتلك المماسات المتعاقبة انما تحصل في آنات متلاصقة
فهذا يوجب القول بتتالي الآنات وهو الذي اردناه في هذا المقام
والله اعلم النوع الثالث من مطالب هذا الفصل
في بيان انه لما كانت الحركة مركبة من اجزاء متعاقبة كل واحد منها
لا يقبل القسمة وكان الزمان مركبا من آنات متتالية كل واحد منها لا يقبل
القسمة وجب ان يكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى كل واحد منها لا يقبل
القسمة واعلم ان هذا الفصل كالمتفق عليه بيننا وبين الفلاسفة فانهم
الكل اتفقوا على ان الحركة والزمان والمسافة امور ثلاثة متطابقة
فان ثبت كون واحد منها مركبا من اجزاء لا تتجزى كان الكل كذلك
وان ثبت كون الواحد منها قابلا للقسمة الى غير النهاية كان الكل كذلك
واذا كانت هذه المقدمة مقدمة اتفاقية فلا حاجة بنا الى تقريرها
بالبرهان الا انا نبين البرهان القاطع على صحته مبالغة في البيان
والتقرير فنقول الدليل عليه هو ان المقدار المعين الذي يتحرك
المتحرك عليه بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة في الآن الذي لا ينقسم من الزمان
اما ان يكون منقسما او لا يكون منقسما فان كان منقسما كانت الحركة
الى نصفها توجد قبل الحركة من نصفها الى آخرها فتكون تلك الحركة
منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة وايضا الزمان الذي تقع فيه

النصف الاول من الحركة متقدما على الزمان الذي يقع فيه النصف
الثاني فيكون ذلك الان منقسما وقد فرضناه غير منقسم هذا خلف
واما ان كان ذلك المقدار المعين من المسافة غير منقسم فهو الجوهر
الفرد ثم بهذا الطريق يقع كل واحد من الاجزا التي لا يتجزى من الحركة
وكل واحد من الاجزا التي لا يتجزى من الزمان في مقابلة جزء لا يتجزى
من المسافة وذلك يقتضي كون المسافة مركبة من الاجزا التي لا يتجزى
وذلك هو المطلوب ولنكن ها هنا اخر الكلام في تقرير هذا البرهان والله
ولي التوفيق والاحسان الفصل الخامس
في الادلة الدالة على اثبات الجوهر الفرد والمستنبطة من الاصول
الهندسية الحجة الاولى ان الكرة الحقيقية اذا القيت على سطح
مستوى كان موضع الملاقاة شيا غير منقسم وذلك يوجب القول
باثبات الجوهر الفرد انما قلنا ان موضع الملاقاة غير منقسم فلوجوه
اربعة الاول ان موضع الملاقاة لو كان منقسما لكان ذلك الموضع
منطبقا على السطح المستوي والمنطبق على السطح المستوي مستوي
فيلزم ان يحصل في الكرة سطح مستوي وذلك محال وايضا فاذا فرضنا
ان تلك الكرة تدحرجت فعند زوال تلك المماسة حصل المماسة بجزء اخر
منقسم ايضا فالجزء الثاني الذي حصلت المماسة الثانية به اما ان يتصل بالجزء
الاول الذي به حصلت المماسة الاولى على زاوية او لا على زاوية فان
اتصلا على الزاوية صارت الكرة مضلعة هذا خلف وان اتصلا
لا على الزاوية صارت الكرة جسما ممتدا على الاستقامة وذلك محال
الوجه الثاني في بيان ان موضع الملاقاة غير منقسم هو انه لو كان
منقسما لامكن ان يخرج من مركز تلك الكرة خطان ينتهيان الى طرفي
موضع الملاقاة فيصيران مع الخط المرتسم في موضع الملاقاة ثلثة
خطوط محيطة بسطح واحد فيحصل هناك مثلث قاعدته الخط المرتسم
في موضع الملاقاة فاذا اخرجنا من مركز الدايرة الى قاعدة [هذا المثلث]

هذا المثلث عمودا كانت الزاويتان الحاصلتان عن جانبي هذا العمود
قايمتين وينتصف المثلث بسبب نزول هذا العمود بمثلثين قايمي
الزاوية وتصير الخطان الواقعان على الطرفين وترين لتلك القايمتين
وتصير ذلك العمود وترا للزاويتين الحادتين الواقعتين على الطرفين
ومعلوم ان وتر القايمة اعظم من وتر الحادة فهذا الخط العمودي
اقصر من الخطين الواقعين على الطرفين فهذه الخطوط الثلثة خرجت
من المركز الى المحيط مع انها غير متساوية هذا خلف فثبت ان موضع
الملاقاة من هذه الكرة شي غير منقسم وهو المطلوب الوجه الثالث
في اثبات هذا المطلوب ان اوقليدس اقام البرهان في المقالة الثالثة
على ان كل خط مستقيم يصل بين نقطتين واقعتين على الدايرة فانه يقع في
داخل تلك الدايرة فلو كان موضع الملاقاة منقسما لوجب ان يرتسم
خط مستقيم على ظاهر تلك الدايرة منطبق على ذلك السطح فيلزم ان
يقع ذلك الخط في داخل تلك الدايرة وفي خارجها معا وذلك محال
الوجه الرابع ان اقليدس اقام البرهان على ان احدى الدايرتين
اذا وقعت داخل دايرة اخرى اكبر منها فانهما لا يتلاقيان الا على نقطة
واحدة ولو كان موضع الالتقا منقسما لحصل ذلك الالتقا على اكثر من
نقطة واحدة وهذا محال فثبت بهذه البراهين الاربعة ان موضع
الملاقاة شي غير منقسم وانما قلنا انه متى كان الامر كذلك فانه يجب
الاعتراف بوجود الجوهر الفرد وذلك لانا اذا ادرنا الكرة على
السطح حتى تمت الدايرة فلا شك انه صارت الملاقات بسطه فقد حصلت
الملاقاة بنقطة اخرى وليس بين هاتين النقطتين شي تغايرهما
وذلك لانا انما نتكلم في النقطة التي حصلت الملاقاة بها في اول
زمان حصول اللاملاقاة بالنقطة الاولى وعلى هذا التقدير فانه
يرتسم الخط عن تلك النقط واذا حصل الخط عن تركب النقط فكذلك
يحصل السطح عن تركب الخطوط والجسم عن تركب السطوح وعلى هذا التقدير

موضع الملاقاة من الكرة شيء غير منقسم ويحصل من انضمامه الى امثاله
الجسم وذلك هو المراد من الجوهر الفرد والله اعلم فان قيل لا نسلم
امكان كرة وسطح على الوجه الذي ذكرتموه وتقرير هذا السوال
انا سنقيم البرهان بعد هذا على ان اثبات الكرة والدائرة مع اثبات
الجوهر الفرد مما لا يجتمعان البتة سلمنا ذلك لكن لا نسلم صحة ملاقاتها
للبسيط سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان موضع الملاقاة موجود وتقريره
وهو ان موضع الملاقاة هو النقطة والنقطة نهاية الخط ونهاية
الخط عبارة عن ان لا يبقى من الخط شيء وذلك عبارة عن فنا الخط وعلى
هذا التقدير فتكون النقطة عدمية واذا كان كذلك فقد بطل قولكم
انه اما ان يكون منقسما او غير منقسم لان العدم المحض لا يوصف بذلك
سلمنا انه موجود فلم قلتم انه غير منقسم والبراهين الاربعة المذكورة
مبنية على اثبات القول بالدائرة وقد بينا ان اثبات الدائرة ينافي
الجوهر الفرد سلمنا ان موضع الملاقاة شيء غير منقسم فلم قلتم
انه يمكن تدحرج الكرة على السطح ولم لا يجوز ان يقال انها تنزلق
على البسيط المستوي ولا يفعل التدحرج عليه سلمنا امكان التدحرج
لكن لا نسلم ان الكرة حال تدحرجها تماس السطح بالنقطة ولم لا يجوز
ان يقال انها تماسه بخط مستدير سلمنا انها تماس السطح المستوي
بالنقطة لكن الكرة جسم بسيط فالنقطة انما توجد فيها بالفعل
بسبب المماسة فاذا زالت المماسة الاولى وحدثت المماسة الثانية
فقد فنيت النقطة الاولى وحدثت النقطة الثانية وعلى هذا التقدير
فيكون الحاصل في الكرة ابدا ليس الا نقطة واحدة فلا يلزم تركب
الخط عن النقط المتتالية سلمنا تتالي النقطتين فلم لا يجوز ان
يقال حصل بين النقطتين خط وبهذا التقدير فانه لا يلزم تتالي
النقط لا يقال الكرة اذا حصلت مماسة للسطح بنقطة في آن
ففي الآن الثاني اما ان تبقى تلك المماسة واما ان تحصل مماسة اخرى والاول

يقتضي سكون الكرة وقد فرضناها متحركة والثاني يقتضي مماسة نقطة
اخرى وحينئذ يلزم تتالي النقط لانا نقول قولكم اذا حصلت
المماسة على نقطة في آن ففي الآن الثاني اما ان يكون كذا او كذا
بنا على امكان تتالي الآنين لكن النزاع في جواز تتالي الآنات كالنزاع
في جواز تتالي النقط فجعلتموها مقدمة في اثبات التالي يكون اثباتا
للشيء بما يساويه في الخفاء انه باطل والجواب اما قوله
لم قلتم انه يمكن وجود كرة وسطح على الوجه الذي فرضتموه قلنا
اما المنع من وجود هذه الكرة فغير مستقيم على اصول الفلاسفة لان
هذا الشكل هو الذي يقتضيه جميع الطبايع البسيطة ووجود البسائط
غير ممتنع اذ لو امتنع البسيط لامتنع المركب وخلو البسائط عن العوارض
المانعة ممكن والموقوف على الممكن ممكن فوجود الكرة شيء ممكن واما وجود
السطح المستوي فهو ايضا ممكن لان سبب الخشونة الزاوية وهي لا بد
وان تحصل من سطوح صغار ملس والا ذهبت الزوايا الى غير النهاية
واذا جاز وجود سطح صغير مستوي فقد حصل امكان كل المقدمات
التي ذكرناها وثبت ان بتقدير وقوعها فالجوهر الفرد لازم فحينئذ
يحصل المقصود قوله لا نسلم ان موضع الملاقاة امر موجود قلنا
الجواب عنه من وجهين الاول ان موضع الملاقاة عندكم هو النقطة
وهي امر موجود والثاني انه لو لم يكن موجودا لكان الموصوف بالملاقاة
عدما محضا وانه محال قوله القول باثبات الكرة والدائرة يمنع من اثبات
الجوهر الفرد قلنا لا نسلم فانا قد دللنا على ان ذلك يوجب الجوهر الفرد
قوله لا نسلم امكان تدحرج الكرة قلنا هب انه لا يصح تدحرجها
لكن لا نزاع في امكان انزلاقها على السطح المستوي وبتقدير انزلاقها
فانه يفترض في البسيط المستوي خط مركب من نقط التماس ويحصل
المقصود قوله الكرة حال تدحرجها تماس السطح المستوي بالخط
قلنا هذا باطل قطعا لان المماسة لا تحصل الا بانطباق احد المتماسين
على الآخر

فلو ماست الكرة السطح بالخط لحصل في الكرة خط منطبق على الخط
المستقيم المرتسم في السطح المستوي والمنطبق على المستقيم مستقيم فيلزم
ان يحصل على محيط الكرة خط مستقيم وذلك باطل قوله الموجود
في الكرة ابدا مماسة واحدة فالموجود فيها ابدا نقطة واحدة فلم لا
يحتمل ان يحصل في الكرة خط ذو نهاية بالفعل ثم ان الكرة لقيت ذلك
السطح بتلك النقطة ثم بعد زوال الملاقاة عنها يحصل الملاقاة بنقطة
اخرى تتلوها فالنقطة الاولى تكون باقية بسبب كونها نهاية بالفعل
لذلك الخط والنقطة الثانية تكون موجودة بسبب حصول المماسة
عليها وحينئذ يحصل المطلوب سلمنا انه لا تتشافع نقطتان لكن
ههنا ان المماستان لا تحدثان الا في انين فيلزم منه تتالي الانات ويلزم من
تتالي الانات تشافع النقط وايضا فالخط المرتسم على السطح المستوي
انما ارتسم من المماسات الحاصلة بالنقط التي لا تتجزى فيكون ذلك الخط
مؤلفا من النقط وهو المطلوب قوله لم قلتم انه لم يحصل من تلك
النقطتين خط قلنا نعرفه من وجهين الاول ان ما بين النقطتين اما ان
يتخللها نقطة او خط فان كان الاول فقد حصل تشافع النقط وان
كان الثاني فاما ان تنال الكرة مست السطح بذلك المنقسم او لم يحصل
المماسة على ذلك المنقسم والاول باطل والا لعاد ما ذكرنا من ان موضع
المماسة يكون منقسما والثاني باطل والا لزم ان تنال الكرة ماست
السطح بالنقطة الاولى ثم مسته بالنقطة الثانية مع انه لم يحصل المماسة
بما بينهما وذلك هو القول بالطفرة وانه باطل الوجه الثاني في
تقرير هذا المطلوب ان نقول الملاقاة بالنقطة الاولى حصلت دفعة
وكذلك حصول اللاملاقاة بها يحصل دفعة ثم يستمر في كل الزمان الذي
بعده فهو اول حصول اللاملاقاة بالنقطة الاولى لا شك انه حصلت
الملاقاة بنقطة ثانية وحينئذ يلزم تشافع هاتين النقطتين وهو المطلوب
البرهان الثاني في اثبات الجوهر الفرد ان نقول

اذا فرضنا خطا قائما على خط ثم فرضنا الخط القائم متحركا على الخط
الآخر حتى انتهى من اوله الى آخره فهذا الخط المتحرك قد قابل بطرفه
كله الخط المتحرك عليه لان الحركة على الشيء بدون مماسته غير معقول
وهذا يقتضي ان يقال ان الخط المتحرك عليه انما يولد من اشياء ما تشبها
طرف الخط المتحرك لكن طرف الخط المتحرك نقطة والذي يماسه
النقطة نقطة فالخط المتحرك عليه يجب ان يكون مركبا من النقط وهو
المطلوب واعلم ان هذا البرهان اقوى واكمل من الكلام المتقدم لان
ذلك الدليل مبني على اثبات الدائرة والكرة وستعرف ان اثبات الدائرة
والكرة يوجب القول ببطلان الجوهر الفرد واما هذا البرهان فلا حاجة
به الى شيء من تلك المقدمات اصلا وانه قليل المقدمات ظاهر الانتاج
واعلم انه يمكن ايراد هذا البرهان في صور كثيرة الاول ان نقول
لا شك ان دائرة معدل النهار ودائرة فلك البروج لا تزال تلتقي نقطة
بعد نقطة حتى تتم الدورة واذا كان كذلك فتلك النقطة المعينة
من دائرة الافق مست جميع الاجزاء المفترضة في معدل النهار
على التعاقب والتلاحق والذي يمسه النقطة نقطة فيلزم ان يقال
ان معدل النهار مركبة من نقطة التماس وذلك يفيد المطلوب واعلم ان الشيخ
المهندس عمل رسالة طويلة في الجواب عن هذا الكلام وتطويله
انما حصل بسبب انه ذكر دلائل نفاة الجوهر الفرد واما ما يكون جوابا
عن هذا الحرف فلم يذكر الا كلاما واحدا وهو انه قال لا شك ان هاتين
الدائرتين انما تتلاقيان على نقطة واحدة ثم يتلاقيان على نقطة اخرى
الا ان بين نقطتين قوس من تلك الدائرة وبين كل انين زمان قال والدليل
عليه ان الدائرة في نفسها خط واحد والنقطة انما ترسم في الخط
بسبب التوهم فاما قبل التوهم فليس فيه شيء من النقط اصلا فاذا توهمنا
نقطة ثم نقطة اخرى فقد خرجت هاتان النقطتان من القوة الى الفعل
الا انه لابد وان يحصل بينهما خط والجواب [illegible] عنه بالوجهين المذكورين
في البرهان المتقدم

ولا بأس بإعادتها فنقول اما الوجه الاول فتقريره انه لما تقاطعت
هاتان الدائرتان على نقطة ثم تقاطعتا على النقطة الثانية فان فرضنا
حصول قوس بينهما فهل حصلت المماسة بينهما على تلك القوس او لم
يحصل فان كان الاول كان موضع التقاطع بين الدائرتين شيئا منقسما
هذا باطل او ان كان الثاني لزم حصول الطفرة ولما بطل القسمان
ثبت انه حصل التقاطع بينهما على نقطة ثم على نقطة ثانية وحينئذ
يلزم تتالي النقط والثاني انه لما حصل التقاطع على نقطة فبين اول
زمان حصول اللاتقاطع على النقطة قد حصل التقاطع على نقطة اخرى
وحينئذ يلزم تتالي النقط وهو المطلوب الوجه الثاني
في تقرير هذا البرهان انا بينا انه اذا تحرك الفلك الكامل لمركز التدوير
فانه يرتسم من مركز التدوير دائرة وتلك الدائرة انما تولدت من مماسة
تلك النقطة التي هي مركز التدوير والذي يماسه النقطة نقطة فتلك
الدائرة انما تولدت من النقط المتشافعة الوجه الثالث
في تقرير هذا البرهان انا بينا ان الجسم المكعب قد حصلت النقطة فيه
بالفعل فاذا جر ذلك المكعب على المسافة فقد انجرت تلك النقطة
على تلك المسافة وتحصل من انجرارها خط فذلك الخط انما ارتسم من
مماسة تلك النقطة جزءا جزءا والنقطة لا تماس الا نقطة فوجب تشافع
النقط وهذه الوجوه باسرها ظاهرة جلية وغنية عن اثبات الكرة
والدائرة ويجب ان تعلم ان البرهان كلما كانت مقدماته اقل وقوتها
اظهر عند العقل كان ذلك البرهان اقوى وبالقبول اولى والله اعلم
البرهان الثالث في اثبات الجوهر الفرد ان نقول النقطة
شيء ذو وضع لا ينقسم ومتى كان الامر كذلك فالقول باثبات الجوهر الفرد
لازم اما بيان الاول فهو امر متفق عليه بين جمهور العقلاء الا انا
سنقيم البرهان على صحته ليصير الكلام برهانيا ويخرج عن كونه جدليا
الزاميا فنقول قولنا النقطة شيء ذو وضع لا جزء له كلام مشتمل

على قيود ثلثة القيد الاول انه شيء والدليل عليه ان الخط اما يلقى
الخط بالنقطة فلو لم تكن النقطة موجودة لكان الموصوف بالملاقاة
عدما محضا وانه باطل في بديهة العقل وبهذا يظهر فساد قول من يقول ٥
النقطة لا وجود لها الا في الوهم لانا نقول الملاقاة حاصلة في الاعيان
والملاقاة انما حصلت على النقطة فوجب كون النقطة موجودة في الاعيان
القيد الثاني قولنا انها ذات وضع والمراد منه انه يمكن الاشارة
الحسية اليها والعلم البديهي حاصل بان طرف الخط يمكن الاشارة
الحسية اليها والقيد الثالث انه لا يقبل القسمة والدليل عليه وجوه
الاول البراهين الاربعة المذكورة في بيان ان موضع الملاقاة من الكرة
غير منقسم والثاني ان النقطة عبارة عن طرف الخط فنقول طرف الخط
ان كان فيه طول وعرض فهو سطح فلا يكون طرفا للخط وان حصل فيه الطول
فقط كان خطا فلا يكون طرفا للخط وان لم يحصل فيه لا طول ولا عرض
كان غير منقسم البتة اذ لو كان منقسما لكان احد قسميه مباينا عن الاخر
بحسب الاشارة الحسية وحينئذ يكون مقدار ذلك المجموع ازيد من مقدار
احد نصفيه وحينئذ يحدث الطول والعرض والثالث ان النقطة
عبارة عن طرف الخط فهذا الطرف ان كان منقسما حصل فيه نصفان وحينئذ
لا يكون كل واحد من هذين النصفين طرفا للخط بل طرف الخط هو النصف
الاخير منه وحينئذ الذي فرضناه انه طرف الخط ما كان طرفا للخط وذلك
محال ثم اذا كان ذلك النصف ان كان منقسما عاد الكلام فيه وان لم يكن منقسما فهو
المطلوب فثبت بهذه البيانات الظاهرة ان النقطة شيء موجود مشار اليه
بحسب الحس غير منقسم واذا ثبت هذا فنقول هذا الشيء اما ان يكون
جوهرا او عرضا وباطل ان يكون عرضا فتعين ان يكون جوهرا ولا معنى
للجوهر الفرد الا ذلك وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون عرضا لوجهين الاول
انه ان كان عرضا فلا بد له من محل فذلك المحل اما ان يكون منقسما او غير منقسم
والاول باطل لان الحال في المنقسم منقسم فيلزم كون النقطة منقسمة
بسبب انقسام محلها وذلك محال

يمتنع ان يقال ان محل النقطة شيء غير منقسم ثم بعد التقسيم فيه وهو
ان ذلك الشيء ان كان عرضا افتقر الى محل اخر فاما ان يذهب هذا الحكم
الى غير النهاية وهو محال او ينتهي الى محل قائم بالنفس غير قابل للقسمة
وذلك هو الجوهر الفرد الساكن فهو ان كل ما كان مشارا اليه فانه
يكون مختصا بذلك الحيز المعين ويكون حاصلا في تلك الجهة المعينة فلو فرضنا
له محلا موصوفا وقائما بذلك المحل اما ان يكون مختصا بذلك الحيز المعين
واما ان لا يكون فان كان الاول فحينئذ يلزم تداخل المقادير وان كان الثاني
فهو محال لان حلول ما يكون مختصا بالحيز والجهة في شيء يمتنع ان يكون
له اختصاص بالحيز والجهة مدفوع في بديهة العقل فان قيل
لم لا يجوز ان يقال النقطة قائمة بالخط ويلتزم هاهنا ان الذي لا يقبل
القسمة يكون حالا في المنقسم قوله الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما
قلنا هذا الكلام على عمومه ممنوع وبيانه هو ان الحلول على قسمين حلول
بمعنى السريان في المحل كحلول اللون في الجسم وهذا القسم يقتضي انقسام
الحال بسبب انقسام المحل وذلك لان اي جزء فرضناه في ذلك الجسم
فانه يحصل فيه بعض ذلك اللون والقسم الثاني حلول لا بمعنى السريان
ويدل عليه وجوه الاول ومعنا العشرة بانها عشرة واحدة فان
الوحدة صفة لتلك العشرة ولا يمكن ان يقال حصل في كل واحد من احاد
تلك العشرة جزء من اجزاء تلك الوحدة فان الوحدة لا تقبل القسمة
والوجه الثاني في اثبات هذا المطلوب انا نصف الشخص المعين
بانه ابو زيد وابن عمرو ولا يمكن ان يقال انه قام بكل جزء من اجزاء الاب
جزء من اجزاء هذه الابوة وهذه البنوة حتى يقال انه قام بنصف
من الاب نصف الابوة وقام بثلثه ثلثها فان فساد هذا معلوم
ببديهة العقل والوجه الثالث انا نصف هذا الخط بكونه
متناهيا ولا شك ان الخط منقسم ولا يمكن ان يقال قام بنصف هذا الخط
نصف تلك النهاية المعينة وقام بثلثه ثلثها لان تلك النهاية لم تحصل الا

في ذلك المقطع المعين فان حصل مقطع اخر حصل هناك نهاية اخرى
الوجه الرابع الصفات السلبية كقولنا ليس له علم وليس له مال
فانه لا يمكن ان يقال هذه الصفة العدمية تنقسم بحسب انقسام
ذلك الجسم فثبت بهذه الوجوه ان قيام الصفة بالموصوف قد يكون
بحيث لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال واذا ثبت هذا فنقول
لم لا يجوز ان يكون الحال في هذه المسئلة واقعا على هذا الوجه لا يقال
الدليل على ان الحال ينقسم بسبب انقسام المحل انا نقول اما ان يقال انه
لم يقم بشيء من اجزاء ذلك المحل لا تمام ذلك الحال ولا شيء من اجزاء ذلك الحال
او يقال انه قام تمام ذلك الحال بكل واحد من اجزاء المحل او يقال انه قام
بكل واحد من اجزاء ذلك المحل جزء من اجزاء ذلك الحال والاول باطل لانه اذا لم يقم
بشيء من اجزاء ذلك المحل لا تمام ذلك الحال ولا شيء من اجزاء ذلك الحال امتنع
وصف ذلك الشيء بتلك الصفة والعلم به ضروري والثاني باطل لانه يلزم قيام
الحال الواحد بالمحال الكثيرة والثالث يفيد انقسام الحال بسبب انقسام
المحل وهو المطلوب لانا نقول لم قلتم انه لما لم يتصف شيء من اجزاء المحل
لا بتمام ذلك الحال ولا بشيء من اجزائه فانه يمتنع كون ذلك المجموع موصوفا
بتلك الصفة وتقريره ان مجموع الشيء مغاير لكل واحد من اجزائه وابعاضه
فلم قلتم انه يلزم من خلو كل واحد من اجزاء ذلك الموصوف عن كل تلك الصفة
وعن بعض من ابعاضها خلو مجموع ذلك الموصوف عن تلك الصفة فثبت
بما ذكرنا ان هذه المغالطة انما وقعت لاجل الغفلة عن الفرق بين مجموع
الشيء من حيث انه ذلك المجموع وبين كل واحد واحد من اجزاء ذلك المجموع
والجواب انه لا معنى لحلول الشيء في الشيء الا كونه حاصلا فيه فاذا كان
ذلك المحل منقسما فلا معنى لوجود ذلك الشيء الا في تلك الاقسام والابعاض
فان لم يكن كل واحد من تلك الاقسام والابعاض خاليا عن تلك الصفة
كان العلم الضروري حاصلا بامتناع كون ذلك المجموع موصوفا بتلك
الصفة واما الوحدة والاضافة والنهاية فلا نسلم انها امور موجودة

بحث

اذ لو كانت الوحدة صفة لكان كل فرد من افرادها واحدة ولزم
التسلسل وكذلك يلزم التسلسل في الاضافات واما النهاية فمعناها
انقطاع ذلك الشي وفناه وذلك عدم **البرهان الرابع**
في اثبات الجوهر الفرد ان نقول الموضع الذي يحصل فيه مبدأ الحركة
ومنتهاها غير منقسم واذا ثبت هذا كان القول بالجوهر الفرد لازما
اما اثبات المقام الاول فالدليل عليه ان المتحرك اذا ابتدأ بالحركة
فالموضع الذي يحصل فيه ابتدا الحركة اما ان يكون منقسما او غير منقسم
والاول باطل لان كل منقسم فانه يفترض فيه نصفان ومن المحال ان تقع
ابتدا الحركة في كلا النصفين والا لكان طرف المتحرك ونهايته واقعا في كل
النصفين فيلزم حصول الشي الواحد في مكانين دفعة وانه محال ولما بطل
هذا ثبت ان الذي يقع فيه ابتدا الحركة لابد وان يكون شيا غير منقسم
وكذلك الشي الذي يقع فيه نهاية الحركة لابد وان يكون شيا غير منقسم
فثبت ان الموضع الذي يقع فيه ابتدا الحركة ويقع فيه انتهاها يجب
ان يكون شيا غير منقسم واذا ثبت هذا وجب ان يكون القول بالجوهر الفرد
لازما وهو المذكور في الدليل المتقدم والله اعلم بالصواب

**الفصل السادس في بيان ان الجسم المتناهي في المقدار**
لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لوجب كون ذلك الجسم المتناهي
في المقدار مولفا من اجزا لا نهاية لها بالفعل اعلم ان الدلايل الدالة على
هذا المطلوب كثيرة **فالحجة** الاولى لو كان الجسم المتناهي في المقدار
قابلا لانقسامات لا نهاية لها لامكن كون هذا الجسم المتناهي في المقدار
مولفا من اجزا لا نهاية لها بالفعل والتالي باطل فالمقدم باطل بيان الشرطية
انه لما كان كل واحد من تلك الانقسامات ممكنا في نفسه ولم يكن دخول بعضها
في الوجود مانعا من دخول الباقي في الوجود فحينئذ يصدق ان كل واحد
منها ممكن وجود بعضها لا ينافي وجود الباقي فحكم اشيا يكون كل واحد
منها ممكنا في نفسه ولا يكون وجود البعض مانعا من وجود الباقي وجب

ان يكون حصولها على سبيل الاجتماع ممكنا فثبت ان الجسم المتناهي
في المقدار لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لامكن كونه مركبا من اجزا
لا نهاية لها بالفعل وهذا التالي محال باتفاق الفلاسفة فوجب ان
يكون المقدم محالا فان قيل الحكما ما ارادوا بقولهم الجسم قابل
لتقسيمات لا نهاية لها انه يصح دخول جميع تلك الانقسامات في الوجود
بل ارادوا ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا وهو بعد ذلك يقبل الانقسام
وهذا لا يقتضي ان يكون كل تلك التقسيمات ممكن الحصول كما ان المتكلمين
لما قالوا انه تعالى قادر على ما لا نهاية له من المقدورات لم يريدوا انه تعالى
يقدر على خلق ما لا نهاية له من المقدورات بل ارادوا به انه تعالى لا ينتهي
في خلق الممكنات الى حد الا ويمكنه الايجاد والتخليق بعد ذلك بمعنى
انه يمكنه الايجاد بعد الايجاد والتكوين بعد التكوين مع ان كل ما يخرج
منها الى الفعل فهو متناهي فكذا هاهنا وايضا فكل واحد من مراتب
الاعداد ممكن الحصول ومجموع المراتب التي لا نهاية لها ليس ممكن الحصول
فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك **السوال** الثاني هب ان ما ذكرتم
لازم على ارسطاطاليس وعلى ابي علي بن سينا حيث قالوا ان القسمة
الانفكاكية ممكنة الحصول الى غير النهاية الا انه غير لازم على ديمقراطيس
وشيعته فانهم قالوا هذه الاجسام المحسوسة تنتهي بتحليل تركيبها
الى اجزا اصلية قابلة للقسمة الوهمية وغير قابلة للقسمة الانفكاكية
وبهذا التقدير فانه يندفع المحذور المذكور **والجواب** ان نقول حق
ما بينا دليلنا على كلامهم بل نقول لما كان كل واحد من الانقسامات
التي لا نهاية لها ممكنا ولم يكن وجود بعضها مانعا من الباقي وجب ان يكون
مجموعها على صفة الاجتماع ممكنا وحينئذ يلزم المحذور المذكور والفلاسفة
سوا قالوا به او لم يقولوا به فالالزام وارد عليهم ورود الانجبر
لهم عنه واما كونه تعالى قادرا على خلق ما لا نهاية له وخروج المراتب
التي لا نهاية لها من الاعداد الى الوجود فهذا عند الفلاسفة في الجملة
غير ممتنع

لا الى نهاية

لها
لا اجزاء النفوس الناطقة الباقية في هذا الوقت اعداد لا نهاية
قلت ان هذا غير ممتنع في الجملة والله اعلم واما مذهب ديمقراطيس
فباطل ايضا لانا سنقيم الدلالة على ان كل ما كان قابلا للقسمة الوهمية
وجب ان يكون قابلا للقسمة الانفكاكية وحينئذ يسقط هذا السؤال
الحجة الثانية في اثبات هذا المطلوب ان نقول الماء الواحد
في الحس لو كان في نفسه واحدا وحدة حقيقية فاذا اوردنا التفريق
عليه حتى صار ماءين فاما ان يقال ان كل واحد من هذين الماءين كان حاصلا
قبل ذلك التفريق او ما كان حاصلا فان كان الاول فهذان الماءان كانا
موجودين قبل هذا التفريق فذلك الماء كان قبل ذلك التفريق مؤلفا
من هذين الجزئين فكان التقسيم عبارة عن تفريق المتجاورين لا عن احداث
الاثنينية وهو المطلوب وان كان الثاني وهو ان هذين الماءين الحاصلين
بعد هذا التفريق ما كانا حاصلين قبل هذا التفريق فنقول فعلى
هذا القول وجب القطع بانه حدث هذان الماءان بعد هذا التقسيم
وبطل ذلك الماء الذي كان واحدا قبل هذا التقسيم وعلى هذا القول
فيكون التفريق اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين اللذين حصلا
بعد التقسيم فعلى هذا القول اذا طارت البعوضة على البحر المحيط
وشقت براس ابرتها جزءا من ماء البحر لزم ان يقال انها اعدمت البحر
الاول واوجدت بحرا اخر لانه متى تفرق الاتصال في ذلك الموضع
فقد فني ايضا ما كان متصلا به بسبب الافتراق وهلم جرا الى اخر البحر
لا يقال ان تلك الجسمية وان عدمت الا ان الهيولى باقية لانا نجيب
عنه من وجهين الاول ان تلك الهيولى ليست تمام ماهية الجسم بل
هي احد اجزاء ماهية الجسم ولا يكفي في بقاء الشيء بقاء جزء من اجزاء ماهيته
فثبت ان الذي ذكرناه لازم والوجه الثاني في الجواب ان ماء البحر
حين كان واحدا اما ان يقال ان هيولاه كانت واحدة او ما كانت واحدة
فان كانت واحدة فعند انقسام الجسم اما ان تبقى تلك الهيولى واحدة
كما كانت او تنقسم وتتعدد ومحال ان تبقى واحدة والا لزم ان يقال
الماء الذي بالمشرق والماء الذي بالمغرب ذات واحدة قامت به صفتان
ومعلوم ان ذلك باطل ولانه يلزم اجتماع الامثال في المحل لان الاعداد
من الجسمية امور متماثلة في تمام الماهية واما القسم الثاني وهو ان يقال
لما صار الماء الواحد ماءين صارت تلك الهيولى الواحدة ايضا اثنتين فنقول
فعلى هذا التقدير كما ان ايراد التقسيم على الماء الواحد يوجب اعدام
الماء الاول وحدوث ماءين اخرين فكذلك هذا التقسيم يوجب اعدام
الهيولى الاولى وحدوث عدد من اخر من الهيولى وحينئذ يكون
التقسيم اعداما للجسم الاول بحسب هيولاه وبحسب صورته فيكون
التفريق اعداما له بالكلية هذا اذا قلنا ان الجسم حين ما كان واحدا
كانت هيولاه واحدة اما اذا قلنا ان حين ما كان الجسم واحدا كانت
الهيوليات متعددة بحسب عدد الانقسامات الممكنة فيه
فنقول فعلى هذا التقدير يكون الجسمية القائمة بكل واحدة من تلك
الهيوليات مغايرة للجسمية القائمة بالهيولى الاخرى لامتناع
قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة وعلى هذا التقدير فقد كانت
الكثرة موجودة بالفعل قبل ورود التقسيم فوجب كون تلك الاجزاء
موجودة بالفعل فثبت ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية
لها لكانت الاجزاء التي لا نهاية لها حاصلة فيه بالفعل وذلك هو المطلوب
الحجة الثالثة انا لما نظرنا الى هذا الجسم فانا نعلم بالضرورة ان
احد جانبيه مغاير للجانب الاخر فاما ان يقال ان هذه المغايرة انما
حصلت بسبب هاتين الاشارتين او كانت حاصلة قبل هذه الاشارة
والاول باطل لان الامتياز في الاشارة مشروط بحصول الامتياز
في المشار اليه فلو جعلنا الامتياز في المشار اليه معللا بالامتياز
في الاشارة وقع الدور وهو محال وايضا اجمعنا على ان عند اختلاف
الاعراض وجب حصول الامتياز لكن صحة حلول الاعراض المتضادة
في الجانبين مشروط

بامتياز احد الجانبين عن الاخر فلو عللنا ذلك الامتياز بحلول
هذين العرضين المختلفين لزم الدور وهو محال ولما ثبت هذا
ظهر ان ذلك الامتياز كان حاصلا قبل حصول الاشارة وقبل حلول
الاعراض المختلفة وذلك يوجب ان الجسم لما كان قابلا للقسمة
فقد كانت تلك الاجزاء موجودة فيه بالفعل متميزا بعضها عن البعض
بسبب الخصوصية والتعين وهو المطلوب الحجة الرابعة
صريح العقل شاهد على انه مهما اختص احد الجانبين بخاصية مفقودة
في الجانب الاخر كان الجزءان المتغايرة حاصلة بالفعل والقوم ايضا ساعدوا
عليه اذا ثبت هذا فلنفرض خطا معينا فنقول لا شك ان مقطع
النصف فيه معين ومقطع الثلث فيه معين وكذا مقطع الربع والخمس
وساير المقاطع التي لا نهاية لها والمقطع الذي يقبل التنصيف
يستحيل ان يقبل ساير الاقسام اعني التثليث والتربيع فان كل مقطع
فرض قابلا لنسبة معينة فان زيد على ذلك المقطع القليل او الكثير فانه
لا يبقى البتة قابلا لتلك النسبة فثبت ان كل واحد من المقاطع الممكنة
فانه مخصوص بقبول نسبة معينة بمعنى انه يجب كونه قابلا لتلك
النسبة ويمتنع كونه قابلا لنسبة اخرى واذا ثبت ان كل واحد حاصلة
من المقاطع الممكنة مخصوص يوجب قبول نسبة معينة فلو كانت
المقاطع الممكنة غير متناهية لزم كونها حاصلة بالفعل فان قالوا
هذه الاوصاف اعني كونه نصفا وثلثا وربعا لا يحصل الا بعد حصول
الاجزاء بالفعل ونحن لا نساعد على حصول تلك الاجزاء فيها بالفعل
فنقول في الجواب لا حاجة بنا الى اثبات ما ذكرتم بل نقول قبول
نسبة النصف بعينها مخصوص بمقطع معين ويستحيل حصول تلك النسبة
في مقطع غيره وكذا القول في الثلث والربع فاذا كان كل واحد من
تلك المقاطع مخصوصا بقبول نسبة معينة وكان قبول تلك النسبة يمتنع
الثبوت لغيره علمنا انه وساير المقاطع فثبت ان كل واحد منها مختص

بقابلية نسبة بعينها وهذه القابليات احوال حاصلة في نفس
الامر قبل دخول الخط المعين لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها
لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومعلوم ان هذا محال فذاك
ايضا محال والله اعلم الحجة الخامسة ان وحدة الشيء عبارة
عن ذاته المتعينة المتشخصة لان الوحدة لو كانت صفة زايدة
على تلك الذات المعينة لكانت الوحدات متساوية في ماهية
كونها وحدة فيكون امتياز كل واحد من افراد هذه الماهية
عن الاخر بوحدة اخرى ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان وحدة
كل شيء عبارة عن ذاته المتعينة المتشخصة واذا ثبت هذا لزم ان
يقال ان زوال تلك الوحدة يقتضي فناء تلك الذات المتعينة اذا ثبت
هذا فنقول لو كان الجسم واحدا في نفسه فاذا صار الشيء وجب الحكم
بان تلك الذات التي كانت موجودة قد عدمت وفنيت وحدثت
ذاتان متغايرتان للذات الاولى ولما كان ذلك باطلا علمنا ان التفريق
عبارة عن تبعيد المتجاورين وذلك يوجب الجزم بان الجسم لو كان قابلا
لانقسامات لا نهاية لها لوجب كونه مركبا من اجزاء لا نهاية لها
بالفعل والله اعلم الحجة السادسة كل جسم فانه لا بد وان يماس
او يحاذي باحد طرفيه شيئا ويماس او يحاذي بطرفه الثاني شيئا اخر
فهذا الاختلاف الحاصل بسبب الملاقاة والمحاذاة يوجب حصول
الانقسام بالفعل ثم نقول ان احد قسميه يلاقي القسم الثاني باحد
وجهيه دون الثاني فوجب ان ينقسم كل واحد من هذين القسمين
ثم الكلام في نصف النصف كما في الاول فاذا كان قبول القسمة حاصلا
الى غير النهاية وكان المقتضي لقبول الانقسام بالفعل حاصلا
الى غير النهاية فحينئذ يلزم حصول الانقسامات التي لا نهاية لها
بالفعل فان قالوا الجسم اذا لقي باحد طرفيه شيئا وبطرفه الثاني
شيئا اخر فاختلاف الملاقاتين يقتضي تغاير الطرفين بالفعل فلا جرم

قلنا ان اخر السطح فيعاين السطح الاخر لكونه ملتقى فلم ان هذا المعنى
يوجب وقوع الانقسام في ذات الجسم فنقول في الجواب ان هذان
السطحان اذا كانا جزئين من ماهية الجسم لزم من تغايرهما وقوع
القسمة في ذات الجسم وان كانا عرضين حالين فيه اوجب تغايرهما
حصول التغاير بين محليهما ولا يمكن حلول كل عرض في عرض اخر الى
غير النهاية بل يجب الانتهاء الى الذات وذلك يوجب وقوع القسمة
في الذات وحينئذ يحصل المطلوب الحجة السابعة ان الكرة
اذا استدارت فقد حصلت منطقتها موجودة بالفعل وحصل
فيها نقطتان بالفعل هما قطبا الكرة ثم انه يحصل بين المنطقة وبين
القطبين مدارات كثيرة وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان اوسع
مدارا واسرع حركة من التي تكون ابعد منها ولا شك ان تلك الحركة
المختصة بذلك القدر المعين من السرعة والبطء مختص بذلك المدار
المعين ويمتنع الحصول في سائر المدارات اذا ثبت هذا فنقول كل واحد
من المدارات التي يمكن حصولها في تلك الكرة مختص بخاصية واجبة الثبوت
عنده ممتنعة الثبوت في غيره ومتى كان الامر كذلك وجب كون تلك
المدارات موجودة بالفعل اذا ثبت هذا فنقول لو كانت المدارات
٥ الممكنة فيها غير متناهية لحصل فيها مدارات لا نهاية لها بالفعل
وذلك يقتضي صحة ما ذكرنا من ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية
لها بالفعل لوجب ان يحصل فيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل وذلك هو
المطلوب وبالله التوفيق **الفصل السابع** في اقامة
الدلالة على ان الجسم المتناهي في المقدار يمتنع ان يكون مؤلفا من
اجزاء لا نهاية لها بالفعل اعلم ان الذي يدل على ان الامر كما ذكرناه
وجوه الحجة الاولى انه من المحال ان ينتهي المتحرك من اول المسافة
الى اخرها الا اذا وصل الى نصفها ومن المحال ان يصل الى نصفها الا
اذا وصل الى نصف نصفها فلو كانت المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية

لوجب ان يمتنع الوصول من اولها الى اخرها الا في زمان غير متناهي
وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان المسافة مركبة من اجزاء متناهية
واعلم ان ابا الهذيل العلاف لما احتج بهذا الدليل على النظام اجاب
النظام عنه بان المحال انما يلزم لو كان المتحرك تحرك على جميع الاجزاء
للمسافة وليس الامر كذلك بل انه تحرك على بعضها وطفر على الباقي
والمراد من الطفر انتقال المتحرك الى الجزء البعيد عنه من غير ان يمر
بما بينهما فان القول بالطفرة كان بعيدا جدا الا ان القول باثبات
الجوهر الفرد يلزمه عليه تفكك حجر الرحى فاذا جاز لكم التزام ذلك المستبعد
فلم لا يجوز لنا ايضا التزام مثل هذا المستبعد السؤال الثاني لم لا
يجوز ان يقال هذا الجسم المتناهي في المقدار مركب من اجزاء لا نهاية
لها والزمان المتناهي في المقدار مركب ايضا من انات متتالية لا نهاية
لها فلا جرم يتحرك المتحرك على الاجزاء التي لا نهاية لها في تلك الانات التي
لا نهاية لها فان قيل فحينئذ العلم الضروري بان الشيء الذي له طرفان يمتنع ان
يحصل فيما بين ذينك الطرفين اجزاء لا نهاية لها بالفعل فنقول ان صح
هذا الكلام فاذكروه في الجسم ولا تعترضوا للزمان وللحركة البتة
وان لم يمنع ذلك الاحتمال في الجسم فكذلك لا يمنع مثله في الزمان وفي الحركة
والجواب عن السؤال الاول من وجوه الاول ان كون المتحرك منتقلا
من مكان الى مكان بعيد عنه من غير ان يمر بما بينهما مع كونه باقيا في الاحوال
كلها معلوم الفساد بالضرورة الثاني ان بتقدير ان يكون الطفر ممكنا
في الجملة لكنه غير واقع لانا اذا لطخنا الاصبع بالمداد ثم مررناه على
المسافة من اولها الى اخرها فانه يحصل هناك خط مستقيم اسود وذلك
يقتضي ان المتحرك قد مس جميع اجزاء المسافة فان قالوا لم لا يجوز
ان يقال انه حصل السواد في بعض اجزاء المسافة بسبب حصول المماسة
ولم يحصل في الباقي بسبب الطفرة ثم ان تلك الاجزاء اختلط بعضها
بالبعض ولا يميز الحس بينهما فلا جرم نرى الكل على لون السواد فنقول

في الجواب ان يقدريرا ليصح القول بالطفرة فان الاجزا التي صارت
محسوسة متناهية والاجزا التي وقعت الطفرة عليها غير متناهية
فالنوع الاول من الاجزا قليلة جدا بالنسبة الى النوع الثاني منها
فاذا كان المتلطخ بالسواد هو النوع الاول فقط وجب ان يبقى
تلك الاجزا القليلة مخفية في تلك الاجزا الكثيرة وحيث لم يكن الامر
كذلك علمنا ان كل الاجزا صارت محسوسة عند الحركة وحينئذ يعود
الالزام الوجه الثالث في الجواب عن الطفرة ان نقول هب
ان المتحرك طفر على بعض اجزا المسافة لكن لا شك انه تحرك على البعض
فذلك البعض يجب ان يكون متناهيا وذلك البعض جسم فقد وجد
جسم متناهي الاجزا وهو المطلوب واما السوال الثاني فالجواب
عنه ان نقول انه لو حصل في الزمان المتناهي انات غير متناهية
بالفعل لكان دخول الجزء الاخير منها في الوجود موقوفا على ان
ينقضي الشي ويمضي بعده احوال لا نهاية لها ومن المعلوم بالضرورة ان
انقضا غير المتناهي على هذا الوجه محال والموقوف على المحال
محال فوجب ان لا يحصل الوصول الى الجزء الاخير من المسافة وحيث
حصل علمنا ان تلك الاجزا متناهية وهو المطلوب والله اعلم الحجة
الثانية للمتكلمين انهم قالوا لو كان الجسم مركبا من الاجزا التي لا نهاية
لها لكانت تلك الاجزا المجتمعة ولا شك ان تلك الاجزا كما انها قابلة
للاجتماع فكذلك قابلة للافتراق وكل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من
فرض وقوعه محال فلنفرض حصول تلك الاجتماعات باسرها وحصول
تلك الافتراقات باسرها وعلى هذا التقدير فانه يبقى كل واحد منها
جزءا لا يتجزى وهو المطلوب الحجة الثالثة قالوا اجزا الجبل
اما ان تكون مساوية لاجزا الخردلة في العدد او لا تكون كذلك والاول
باطل لان ازدياد تلك الاجزا ان كان موجبا لازدياد المقدار
وجب ان تكون عند الاستوا في العدد يحصل الاستوا في المقدار فيلزم
كون الجبل مساويا للخردلة في المقدار وهو محال وان لم تكن ازدياد
تلك الاجزا موجبا لازدياد المقدار فحينئذ لا يحصل من تاليفها المقدار
والعظم فهذه المقادير والاعظام لا تكون متولدة من تاليفها وقد فرضنا
ان الامر كذلك واما القسم الثاني وهو ان يقال عدد اجزا الجبل اكثر من
عدد اجزا الخردلة فنقول كل عدد يكون اقل من غيره كان متناهيا
فعدد اجزا الخردلة متناهي وعدد اجزا الجبل ضعف عدد اجزا
الخردلة بمرات متناهية وضعف المتناهي بمرات متناهية يكون
متناهيا فعدد اجزا الجبل متناهي وهو المطلوب الحجة الرابعة
كل كثرة فانها سوا كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد منها
موجود لان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات ويمتنع حصول مجموع
الوحدات الا بعد حصول واحدة واحدة من تلك الوحدات واذا ثبت هذا
فنقول الجزء الواحد من تلك الاجزا اذا انضم الى جزء اخر فان لم يكن مقدار
الجزئين ازيد من مقدار الجزء الواحد لم يكن التاليف سببا لحصول المقدار
فوجب ان لا تكون المقادير والاعظام متالفة عن هذه الاجزا وان
كان مقدار الجزئين ازيد من مقدار الجزء الواحد فحينئذ يكون تاليف تلك
الاجزا سببا لازدياد الحجم والقدر فكلما كانت الاجزا اكثر وجب
ان يكون الحجم والمقدار اعظم واذا كان كذلك وجب ان يكون نسبة احد
المقدارين الى الثاني كنسبة العدد الحاصل في احد المقدارين الى العدد
الحاصل في المقدار الثاني فلما كانت نسبة احد المقدارين الى الاخر نسبة متناهي
القدر الى متناهي القدر وجب ان يكون نسبة احد العددين الى الثاني
نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد وذلك يوجب كون عدد الاجزا
الحاصلة في هذه الاجسام متناهيا وهو المطلوب الحجة الخامسة
لو حصل في الجسم اجزا غير متناهية لكان اذا شرع البطي في الحركة
ثم شرع السريع بعده ان لا يصل السريع الى البطي البتة لان السريع
اذا ابتدا بالحركة بعد البطي فالى ان يصل السريع الى موضع البطي يكون
البطي قد تحرك عن ذلك الموضع

ثم اذا وصل السريع الى الموضع الثاني يكون البطي قد انتقل عنه الى
موضع ثالث فلو حصل في الجسم ابعاض غير متناهية لزم ان لا يصل
السريع الى البطي البتة ولما كان هذا الثاني كاذبا كان المقدم ايضا باطلا
الحجة السادسة ان الجسم المتناهي في الحجم والمقدار قد حصل
له طرفان واحاط به جانبان فلو حصل فيما بين هذين الطرفين والجانبين
اجزا غير متناهية لصار غير المتناهي محصورا بين حاصرين وذلك محال
بالبديهة فهذه جملة الدلايل المذكورة في بيان انه يمتنع كون الجسم مولفا
من اجزا لا نهاية لها بالفعل واعلم ان المتكلمين كانوا يقولون لما بطل
هذا المذهب فقد ثبت القول بالجوهر الفرد واما الفلاسفة فقد
استبعدوا هذا الكلام وحكموا على صاحبه بالجهل وقلة الفهم وقالوا
انه لا يلزم من ابطال تركب الجسم من اجزا لا نهاية لها كونه مركبا من اجزا
متناهية بل الحق ان الجسم في نفسه شي واحد ليس مركبا البتة من الاجزا
وحينئذ لا يبقى في ذكر هذه الدلايل منفعة في ابطال قولنا وافساد مذهبنا
واعلم انا بينا بالوجوه القاطعة اليقينية ان الجسم لو كان قابلا للانقسامات التي
لا نهاية لها لوجب كونه مركبا من اجزا لا نهاية لها فاذا ذكرنا هذه
الدلايل في بيان انه يمتنع كون الجسم مولفا من اجزا لا نهاية لها بالفعل
فحينئذ يلزم فساد المقدم وهو كونه قابلا لانقسامات لا نهاية لها
وعلى هذا الطريق فان هذه الدلايل ينتفع بها في ابطال قول الفلاسفة

الفصل الثامن في ذكر بقية الدلايل الدالة على اثبات
الجوهر الفرد فالحجة الاولى ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات
لا نهاية لها لكان ان يحصل من الخردلة الواحدة صفايح يغشى بها اطباق
العرش والكرسي والسموات والارضين بل يلزم انا اذا اخذنا صفحة
واحدة من تلك الصفايح فحينئذ ناخذ منها من الصفايح ما يغشى بها
اطباق العرش والكرسي والسموات والارضين لا مرة واحدة بل الف
الف مرة ومعلوم ان ذلك في غاية البعد قال الشيخ الرئيس هذا ايضا

لازم على القايلين باثبات الجوهر الفرد لان مع القول بكون الجسم
مركبا من الاجزا التي لا تتجزى لا يبعد ان يحصل في الخردلة صفايح يغشى
بها وجه السموات والارضين واذا كان هذا المحذور لازما على الكل فقد
زال الاستبعاد والجواب عنه ان مع القول باثبات الجوهر الفرد
نعلم بالضرورة ان ذلك محال لكنه انه يبقى احتماله الا انه احتمال لا يعرف
انه هل هو ممكن او ممتنع في نفسه واما لما كنا لا نعرف امتناعه الا على القول
بنفي الجوهر الفرد فانا نقطع بان هذا الذي الزمناه يكون ممكن الوقوع
لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها لانه لا صفحة توخذ من تلك الخردلة
الا وهي قابلة لانقسامات غير متناهية وكل واحد منها فانه يقبل الانقسامات
التي لا نهاية لها مرة واحدة فثبت ان هذا المحال انما يلزم على قول
من يقول ان الجسم يقبل انقسامات لا نهاية لها والله اعلم الحجة الثانية
ان القول بقبول القسمة الى غير النهاية يفضي وجوه مقدارين مختلفين في
العظم بان الزايد يتناقص الى غير النهاية والناقص يتزايد الى غير
النهاية ثم لا يبلغ هذا الناقص مع تزايده ابدا الى حد ذلك الزايد مع
تناقصه ابدا ومعلوم ان ذلك بعيد في العقول بيانه انه ثبت في الشكل
الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب اقليدس انه اذا اخرج من
طرف قطر دايرة خط على زاوية قايمة فان الزاوية التي يحيط بها ذلك
الخط مع حدبة الدايرة اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين
وان الزاوية الحاصلة من القطر ومن نصف الدايرة الواقعة في داخل
الدايرة اعظم من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين اذا ثبت هذا
فنقول انا اذا عملنا على قطر الدايرة دايرة اخرى اصغر منها مماسة
لها على النقطة التي هي طرف العمود كانت الزاوية التي حدثت من العمود
ومن حدبة الدايرة الصغرى اوسع من الزاوية الاولى وصارت الزاوية
الواقعة في داخل الدايرة اضيق اذا ثبت هذا فنقول كلما كانت
الدايرة اصغر كانت الزاوية الخارجة اوسع والداخلة اضيق

فلو كان المقدار قابلا لانقسامات لا نهاية لها لامكن ان يرتسم عند طرف
العمود دوائر لا نهاية لها كل واحدة منها اصغر من التي قبلها وحينئذ
يلزم منه ان تتزايد الزاوية الخارجة الى غير النهاية وان تنقص عن
الزاوية الداخلة الى غير النهاية ثم ان تلك الخارجة البتة لا تصير مثل هذه
الداخلة لان تلك الخارجة كيف كانت فهي اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة
الخطين وهذه الداخلة كيف كانت فهي اكبر من كل زاوية حادة مستقيمة
الخطين فثبت ان المحال الذي ذكرناه لازم وايضا ان الزاوية الحاصلة بين
العمود ومحدبة الدائرة تقبل التزايد الى غير النهاية والزاوية الحادة
الحاصلة من الخطين المستقيمين تقبل القسمة الى غير النهاية فهذه الحادة
المستقيمة الخطين تقبل التناقص الى غير النهاية وتلك الزاوية الحادثة من
العمود ومحدبة الدائرة تتزايد الى غير النهاية مع انها مع جميع مراتب
الزيادة تكون اقل من الزاوية الحادة المستقيمة الخطين مع جميع مراتب
التناقص وذلك بعيد لا يقبله العقل ثم نقول انا نريد ان نبين ان المقدار
الذي يخط به القطر مع نصف الدائرة فان القسي مختلفة غير متناهية والقوم
ساعدوا على ان الدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة بالنوعية والماهية
ومعلوم ان كل مدار يقتضي قوسا مخصوصا فانه يستحيل ان يحصل ذلك المدار
قوسا ~~مخصوصا فلهذا يستحيل ان يحصل لذلك المدار~~ اعظم او اصغر منها فلما
اختلفت ماهيات هذه القسي التي لا نهاية لها وثبت ان لكل واحد
منها موضعا معينا يمتنع حصوله في غيره ويجب حصوله فيه فحينئذ
ثبت ان كل واحد من تلك المدارات يختص بخاصية معينة واجبة الثبوت
فيه وممتنعة الثبوت في غيره فحينئذ يلزم حصول التغاير بالفعل
بين تلك المدارات فلو كانت تلك المدارات غير متناهية بالقوة لوجب
كونها حاصلة بالفعل وهذا محال فذاك محال وعلى هذا التقدير فهذا الكلام
يصير برهانا قاطعا والله اعلم الحجة الثالثة ان اقليدس ذكر في
مصادرة المقالة الاولى ان كل خطين مستقيمين وقع عليهما خط واحد

فصير الزاويتين اللتين من جهة واحدة اقل من قائمتين فانهما يلتقيان
في تلك الجهة فهذا الحكم ذكره اقليدس واتفق المهندسون على صحته
ونحن نقول لو كانت المقادير قابلة للقسمة الى غير النهاية لما كان
هذا الحكم حقا لان هذين الخطين كلما ازدادا امتدادا ازدادا قربا لكن
تزايد القرب لا يوجب وصول احدهما الى الاخر مع القول بكون المقدار
قابلا للقسمة الى غير النهاية فان مع القول بهذا المذهب لا يمتنع وجود
خطين يتقاربان ابدا ولا يلتقيان والذي يدل على صحة ما ذكرناه وجوه
الاول ان ابالونيوس بين في كتاب المخروطات وجود خطين
يتقاربان ابدا ولا يلتقيان وذلك يدل على ان التزايد في القرب الى
غير النهاية لا يوجب حصول التلاقي الثاني ان علم الهندسة مبني
على نفي الجوهر الفرد اذا ثبت هذا فلنفرض سطحا مربعا فيه احد
الضلعين طويلا والاخر قصيرا فاذا نصفنا ذلك السطح صار هذا الخط
الذي اوجب التنصيف اقرب الى احد الطرفين فاذا نصفنا ذلك النصف
صار هذا الخط الثاني اقرب ثم لما كان ذلك السطح يقبل التنصيف
الى غير النهاية فحينئذ يكون الخط القاسم لا يزال يقرب من ذلك الطرف
الى غير النهاية والبتة لا يصل اليه اذ لو وصل اليه لكان انتهى قبول
ذلك السطح للقسمة متناهيا وقد فرضناه غير متناه فثبت وجود
خطين يتقاربان ابدا ولا يلتقيان الثالث انه ثبت في المقالة الاولى
ان المتممين يجب كونهما متساويين اذا عرفت هذا فنقول هذان
المتممان انما حدثا بسبب حصول خطين احدهما يوازي طول السطح
والثاني يوازي عرضه ثم كلما كان الخط الموازي للعرض ابعد عن الخط
العرضي صار الخط الموازي للطول اقرب الى الخط الطولي ولما كان
لا نهاية لمراتب بعد الخط الموازي للعرض وجب ان يكون لا نهاية
لمراتب قرب الخط الموازي للطول والبتة لا يصل اليه والا لصار ذلك
الخط الطولي مساويا لذلك السطح وهو محال فثبت ان الخط الموازي

للطول يقرب من الطول ابدا والبتة لا يصل اليه ولا يلقاه السابع
ان كل سطح مضلع فانه اذا اخرج ضلعه الى الخارج حدثت زاوية في
الخارج وكلما كانت الاضلاع اكثر كانت الزوايا الداخلة اوسع فصارت
الزاوية الحادثة في الخارج اضيق فكان قرب ذلك الضلع من الخط الحادث
في الخارج ازيد ولما كان لا نهاية لمراتب المضلعات فكذلك لا نهاية لمراتب
ذلك القرب مع انه يستحيل ان يصل اليه اذ لو وصل اليه لاتصل احد الضلعين
بالضلع الاخر على الاستقامة وحينئذ يصير الخط كله مستقيما ويصير
المضلع غير مضلع الخامس ان الزوايا الحادثة عند مركز الدائرة
لا تزيد على اربع قوايم البتة ثم انا نثبت ان كل مضلع يوجد فان عدد
المثلثات الواقعة فيه اقل من عدد اضلاعه باثنين فالمعشر يحصل
فيه ثمانية مثلثات فاذا اخرجنا من المركز خطين الى طرفي الضلع الواحد
من اضلاع المعشر حدث منه مثلث واحد راسه عند المركز وقاعدته
ضلع ذلك المعشر اذا ثبت هذا فنقول كلما كانت الاضلاع اكثر كانت
المثلثات اكثر واذا كان لا نهاية لامكان تزايد الاضلاع فكذلك لا نهاية
لحدوث المثلثات وكلما كانت تلك المثلثات اكثر كانت تلك الزوايا
اضيق فكان قرب احد ذينك الضلعين من الاخر اكثر وهذان الضلعان
متقاربان ابدا ولا يلتقيان السادس انا اذا اخذنا واحدا واثنين
وثلثة واردنا جعلها مثلثا واحدا فقد يتعذر لانه يلزم ان يكون مجموع
ضلعين مساويا للضلع الثالث وهو محال واما ان اخذنا الاثنين والثلثة
والاربعة حصل منه مثلث منفرج الزاوية لان مربع الاثنين والثلثة
ثلثة عشر ومربع الاربعة ستة عشر واما ان اخذنا الثلثة والاربعة
والخمسة حصل منه مثلث قائم الزاوية لان مربع الخمسة يساوي مجموع
مربع الثلثة ومربع الاربعة واما ان اخذنا الاربعة والخمسة والستة
حصل منه مثلث حاد الزوايا لان مربع الزاوية العظمى اقل من مجموع
مربعي الضلعين المحيطين بها فقد ثبت ان اول المثلثات حدوثا

هو المثلث المنفرج الزاوية ثم القائم الزاوية ثم الحاد الزوايا ثم
ان مراتب هذه الزاوية الحادة في التصاغر غير متناهية فالضلعان
المحيطان بها كانهما متقاربان ابدا ومن المحال التقاؤهما فقد ثبت وجود خطين
متقاربين ابدا ولا يلتقيان السابع انا نثبت في الدليل المتقدم وجود
زاويتين احداهما اكبر من الاخرى ثم ان الكبيرة تنقص الى غير النهاية
والصغيرة تتزايد الى غير النهاية مع ان احداهما لا تصل البتة الى الاخرى
فهاتان الزاويتان متقاربتان ابدا ولا تصل احداهما الى الاخرى الثامن
الخط اما ان يكون مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى او لا يكون كذلك وعلى
التقديرين فالامر الذي ذكرناه لازم اما على القول باثبات الجزء الذي
لا يتجزى فهو ان احد الجزئين لو اتصل بيمين الجزء الاخر لحصل الخط
المستقيم في العرض ولا يحصل الدائرة ولو اتصل باسفله او باعلاه
لحصل الخط المستقيم في الطول ولا يحصل الدائرة فثبت ان الدائرة لا
تحصل الا اذا اتصل احد الجزئين بالثاني فيما بين اليمين والاسفل بحيث يكون
متوسطا بين هاتين الحالتين ثم كلما كانت الدائرة اوسع كان تسفل الجزء
عن سمت اليمين اقل وكلما كانت الدائرة اضيق كان هذا المعنى اكثر ولما
كان لا نهاية لمراتب صغر الدائرة ولمراتب كبرها فكذلك لا نهاية لهذه
المراتب مع القطع بان شيئا من هذه المراتب لا يصل الى اليمين المحض
ولا الى الاسفل المحض والا لصار الخط مستقيما وبطلت الدائرة
فثبت ان التقارب حاصل الى الحد الا غير بسبب امتناع الدائرة
مع ان الوصول اليه محال واما على القول بنفي الجوهر الفرد فالتقرير
الذي ذكرناه اظهر واوضح التاسع ان المخروط قد يكون قائم الزاوية
وقد يكون منفرج الزاوية وقد يكون حاد الزاوية وذلك لان المخروط
انما يحدث اذا انتقل ضلع من اضلاع المثلث القائم الزاوية وادرنا
الضلعين الباقيين فاذا كان الضلعان المحيطان بالزاوية القائمة متساويين
كان هذا المثلث متساوي الساقين فكانت الزاويتان الباقيتان متساويتين

فيكون كل واحد منهما نصف قائمة فيكون الزاوية الحادثة من راس
المخروط قائمة تامة وان كان الضلع المتحرك على السطح اطول من الاخر
كانت الزاوية التي يوترها هذا الضلع اكبر من نصف قائمة فيكون الزاوية
الحادثة من راس المخروط ازيد من قائمة وان كان الضلع المتحرك على
السطح اصغر من الاخر كانت الزاوية التي يوترها هذا الضلع اقل من
نصف قائمة فيكون الزاوية الحادثة من راس المخروط اقل من قائمة اذا
عرفت هذا فنقول انه كلما كان الضلع المتحرك على السطح من هذا المثلث
الذي يفعل بحركته المخروط اطول كانت الزاوية التي يوترها هذا الخط
اعظم انفراجا وكلما كان كذلك كان الخط الذي هو وتر الزاوية القائمة
ابعد من سهم المخروط اقرب الى الخط الذي يتصل بسهم المخروط على
الزاوية القائمة فهذان الخطان اعني وتر القائمة والخط القائم على
سهم المخروط يتقاربان ابدا ولا يلتقيان واما ان كان المخروط حاد
الزاوية فالضلع الذي هو وتر القائمة يزداد قربه من السهم ومع ذلك
فهما لا يلتقيان البتة فهذان الخطان يتقاربان ابدا ولا يلتقيان العاشر
اذا اعتبرنا قوسا اصغر من نصف الدائرة واخرجنا من المركز الى طرفيها
خطين حصل شكل يسمى بالقطاع فاذا اخرجنا من ذلك المركز الى المنتصف
تلك القوس خطا اخر كان هذا الخط الثاني اقرب الى احد الطرفين من
الاول فاذا انصفنا ذلك النصف صار هذا الخط اقرب مما قبله وهكذا
الى غير النهاية فقد حصل هاهنا خطان يتقاربان ابدا ولا يلتقيان
الحادي عشر ان لابي علي بن الهيثم رسالة في ان كل مقدار
يفصل منه جزء من اجزائه ويفصل من الباقي جزء نسبته الى الجزء الاول
مثل نسبة الجزء الاول الى الكل ويفعل ذلك دائما فان جميع تلك الاجزاء
الماخوذة على تلك النسبة الى غير النهاية اذا جمعت فليس يبلغ جملتها
الى الجزء الذي كان اعظم من الجزء الاول مثاله ان العشر وعشر العشر
وعشر عشر العشر وهكذا الى ابعد الغايات وابلغ النهايات بجملته

ليس يبلغ مجموعها الا التسع وكذلك التسع وتسع التسع الى ابلغ الغايات
لا يبلغ مجموعها الى الثمن وهكذا جميع الاجزاء وانت تعلم ان قسمة
الواحد الى الكسور لا يحتمل الا الواحد المقداري وتلك الكسور انما تحصل
بسبب انقسام ذلك الواحد المقداري والخط القاسم له الى تلك الاجزاء لا يزال
يقرب من طرفه مع انه لا يصل البتة اليه فثبت بهذه الوجوه الاحد عشر
ان القائلين بقبول المقدار للقسمة الى غير النهاية يلزمهم القول بوجود خطين
يتقاربان ابدا ولا يلتقيان واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يصح المصادرة
التي ذكرها اقليدس لاحتمال ان يقال هذان الخطان لا يتقاربان على ذلك
الوجه الذي لا يلزم من تقاربهما التقاؤهما واذا كان هذا محتملا لم يصح كلام
اقليدس واعلم ان للشيخ الرئيس مختصرا في علم الهندسة جمعها لكتاب
النجاة وذكر في اثبات هذه القضية ان احد الخطين لا بد وان يميل الى الاخر
واذا مال اليه لقيه لا محالة وهذا الكلام ضعيف لان قوله مال اليه
معناه انه يقرب منه وقد بينا بهذه الدلائل انه لا يلزم من تزايد
القرب حصول الوصول واما الشيخ ابو علي بن الهيثم فقد حاول في كتاب
شرح المصادرات اقامة البرهان على صحة هذه القضية وطول فيه
وذكر في اثناء ذلك الدليل مقدمة وصححها بالهندسة المتحركة وهي ضعيفة
جدا فثبت ان على القول بكون المقدار قابلا للقسمة الى غير النهاية
وجب ان لا يصح هذه القضية اما اذا قلنا بان قبول القسمة متناهي
فحينئذ يصح هذه القضية ولنكن هاهنا اخر كلامنا في تقرير دلائل القائلين
باثبات الجوهر الفرد وبالله التوفيق

المقالة الثانية في ذكر دلائل نفاة الجوهر الفرد وفيها فصول

الفصل الاول في الدلائل المفرعة على المماسة وهي خمسة

البرهان الاول ان الاجزاء التي لا تتجزى يمتنع ان تكون متلاقية واذا كان كذلك امتنع
حصول الاجسام عنها انما قلنا انه يمتنع كونها متلاقية لانها لو تلاقت
لكانت اما ان تكون متلاقية بالكلية او لا بالكلية والقسمان باطلان

فوجب القول بانه يمتنع كونها متلاقية انما قلنا انه يمتنع كونها
متلاقية بالكلية لوجوه الاول انا اذا فرضنا جوهرا واحدا
اتصل به جوهر ثان فهل صار حجم مجموع الجزئين ازيد من حجم الجزء الواحد
او ما حصلت هذه الزيادة فان كان الاول فحينئذ يكون كل واحد
منهما خارجا عن ذات الاخر وغير نافذ فيه على هذا التقدير فلم يصر
كلية احدهما ملاقية لكلية الاخر وان كان الثاني فحينئذ يكون مجموع
الجزئين مساويا في الحجم للجزء الواحد فحينئذ لو ضممنا اليه ثالثا ورابعا
وجب ان لا يحصل الزيادة في الحجم وحينئذ لا يكون هذه المقادير
والاحجام متولدة عن تالف هذه الاجزاء وقد فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف
الثاني ان هذه الاجزاء اذا انداخلت ونفذ بعضها في البعض فنقول
انه لم يحصل الامتياز بينها في امر من الامور البتة فوجب صيرورتها شيئا
واحدا وذلك محال انما قلنا انه لم يحصل الامتياز في امر من الامور لان
هذه الاجزاء متساوية في تمام الماهية فيكون ايضا متساوية في لوازم
الماهية وايضا فكل عارض يفرض عروضه لواحد منها فالاخر قابل
له لما ثبتنا ان تلك الاجزاء متساوية في الماهية والمتساويات في تمام
الماهية تكون متساوية في قبول العوارض وحصول ذلك العارض
بالنسبة الى واحد منها كهو بالنسبة الى الاخر فيصير ذلك العارض ايضا
مشتركا فيه فثبت انه حصل الاشتراك بينها باسرها في تمام الماهية
وفي لوازم الماهية وفي عوارض الماهية وحينئذ يرتفع الامتياز
واذا زال الامتياز فقد بطل التعدد فثبت ان الاجزاء لو تماست
بالكلية لما تميز واحد منها عن الاخر ويلزم ارتفاع التعدد وحصول الاتحاد
وكل ذلك محال الوجه الثالث في بيان انه يمتنع حصول الملاقاة بالكلية
هو ان احد المقدارين اذا نفذ في الثاني فانه يتصل طرف النافذ بطرف
المنفوذ فيه اولا ثم ياخذ في النفوذ ثانيا ثم في المرتبة الثالثة يحصل تمام
النفوذ والمداخلة ولا شك ان القدر الذي به حصلت الملاقاة بين النافذ

وبين المنفوذ فيه عند اتصال طرف احدهما بطرف الثاني اقل مرتبة
من الملاقاة الحاصلة في اثناء النفوذ والذي يحصل في اثناء النفوذ اقل
قدرا مما يحصل عند تمام النفوذ وذلك يوجب انقسام الاجزاء فثبت
ان بتقدير ان يصح القول بالمداخلة والنفوذ فان القول بانقسام
الاجزاء لازم والوجه الرابع في بيان انه يمتنع حصول الملاقاة
بالكلية انه لو كان هذا ممكنا لوجب ان لا يمتنع نفوذ الجبل العظيم في
الخردلة الواحدة وان لا يمتنع نفوذ البحر العظيم في القطرة الواحدة
ولما كان كل ذلك محالا كان القول بتداخل الاجزاء محالا فهذه الوجوه
الاربعة دالة على ان القول بكون الاجزاء متلاقية بالكلية قول باطل
واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الجزء جزءا فانما لاقيته ببعضه
لا بكله فمن المعلوم ان هذا انما يصح فيما يكون منقسما متبعضا فالاجزاء
التي لا تقبل القسمة والتبعضية يكون هذا محالا في حقها فثبت بما
ذكرنا ان هذه الاجزاء لو تلاقت لكانت اما ان تتلاقى بكليتها او لا بكليتها
وثبت فساد القسمين فثبت ان القول بكونها متلاقية امر محال واذا ثبت
انه يمتنع كون تلك الاجزاء متلاقية وجب ان لا يحصل الجسم من تالفها
وتركيبها لان الاشياء التي لا تكون متلاقية ولا متماسة يكون اجزاء متنافرة
لا يتصل بعضها بالبعض فوجب ان لا يحصل من تالفها هذه الاجسام العظيمة
وحيث دل الحس على حصول هذه الاجسام العظيمة علمنا ان القول بالكلام
الناس والبله في قول باطل فثبت بما ذكرنا انه لو حصلت الاجزاء التي لا تتجزى
لامتنع عليها كونها متلاقية ولو امتنع عليها ذلك لما حصلت الاجسام
العظيمة من تالفها والتالي باطل فالمقدم مثله واعلم ان هذا الدليل يمكن
ذكره على وجوه اخرى سوى الوجه الذي ذكرناه فالاول ان نقول
ان كل متحيز فانا نعلم بالضرورة ان يمينه غير يساره وان الوجه الذي منه
يلي السماء غير الوجه الذي منه يلي الارض وذلك يوجب كونها منقسمة وهذا الوجه
على اختصاره يفيد المطلوب الثاني انا اذا فرضنا جوهرا بين جوهرين

بين جهتين فان المتوسط لما مس ما على يمينه بوجه غير الوجه الذي به
ماس ما على يساره وذلك يوجب الانقسام الثالث ان جانب اليمين
من ذلك المتوسط محكوم عليه بانه محاذي ما على اليمين ولا يحاذي ما على
اليسار وجانب اليسار منه محكوم عليه بضد ذلك فلو كان الجانب
الايمن منه عين الجانب الايسر لزم ان يصدق النقيضان على الشي الواحد
وانه محال هذا حاصل الكلام في تقرير هذا الوجه الحجة الثانية ان نقول
اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة اجزا وفرضنا جزئين على طرفيه بحيث بقي
بينهما خلا بقدر الجزء الواحد فنقول كل واحد من هذين الجزئين الموضوعين
على الطرفين قابل للحركة والمانع من الحركة مفقود لانا فرضنا ذلك المتوسط
خاليا عن جميع العوائق واذا كان الشي قابلا للحركة وكان المانع من الحركة
مفقودا وجب ان تكون الحركة ممكنة فاذا تحرك الجزءان الموضوعان
على الطرفين معا وجب ان يلقى كل واحد منهما نصف الجزء المتوسط من الخط
الاسفل بل نقول ان كل واحد من هذين الجزئين الفوقانيين يقع على منتصف
جزئين من الخط الاسفل وحينئذ يلزم انقسام الاجزاء الخمسة جميعا
ولقايل ان يقول لا نسلم انه يمكن حصول حركة الجزئين الموضوعين على
الطرفين معا اما قوله ان كل واحد منهما قابل للحركة والحيز المتوسط
فارغ والمانع مفقود فوجب صحة الحركة على كل واحد منهما فنقول
هب ان كل واحد منهما قابل للحركة وان المانع مفقود فلم قلتم ان
هذا القدر يقتضي امكان تلك الحركة وبيانه ان الشي كما يعتبر في امكانه
تحقق امكانه في ذاته وانتفاء موانعه فكذلك يعتبر في تحقق امكانه
حصول شرائطه ولا شك ان حركة ذينك الجزئين مشروط بانقسام
ذلك الجزء المتوسط من الخط الاسفل فبتقدير ان لا يكون ذلك الجزء منقسما
كان شرط امكان حركة الجزئين الموضوعين على الطرفين فايتا واذا كان
الشرط فايتا كان المشروط ممتنعا فثبت ان القطع بامكان حركة ذينك
الجزئين انما يمكن بعد القطع بانقسام ذلك الجزء المتوسط فلو اثبتنا

كون ذلك الجزء المتوسط منقسما بكون ذينك الجزئين قابلين للحركة لزم
الدور وهو باطل والذي يقوي هذا السوال وجهان الاول
ان القايلين باثبات الخلا خارج العالم استدلوا عليه وقالوا
الواقف على طرف العالم هل يمكنه مد اليد الى الخارج او لا يمكنه ذلك
فان امكنه ذلك فقد حصلت الاحياز الفارغة خارج العالم
وان لم يمكنه ذلك فقد حصل خارج العالم جسم يمنع من ذلك واذا
حصل الجسم خارج العالم فقد حصلت الاحياز خارج العالم ثم ان
الفلاسفة القايلين بنفي الخلا خارج العالم اجابوا عنه وقالوا
انه يمتنع منه مد اليد الى خارج العالم لا لان ذلك الامتناع لاجل
ان جسما حصل خارج العالم يمنع من مد اليد اليه ولكن لاجل ان
مد اليد اليه مشروط بحصول الاحياز هناك فاذا لم توجد الاحياز خارج
العالم لا جرم امتنع مد اليد الى خارج العالم لا لاجل قيام المانع
بل لاجل فوات الشرط اذا عرفت هذا فنقول اذا عقلنا هذا الكلام
فلم لا يجوز ايضا ان يقال انه يمتنع حركة الجزئين الموضوعين على الطرفين
معا لا لقيام المانع بل لفوات الشرط وهو ان حركتهما معا مشروط
بانقسام المسافة فلما لم يوجد هذا الشرط لا جرم فات الامكان لفوات
الشرط والوجه الثاني في بيان تقوية هذا السوال ان الفلاسفة
اعتقدوا انه لا بد وان يحصل بين الحركة الصاعدة والهابطة للحجر
سكون فاذا قيل لهم لو قدرنا نزول جبل في غاية العظمة من الهوا
واتفق انا رمينا المدرة الى فوق فحال ما انتهت حركتها الصاعدة
لو وصل ذلك الجبل النازل الى تلك المدرة فلو وجب سكون تلك
المدرة في الهوا لوجب ان يصير سكونها مانعا لذلك العظيم من النزول
ثم ان الفلاسفة التزموا ذلك وقالوا ان نفاذ ذلك الجبل وان كان
يوجب نزوله الا انه لما وجب بقا تلك المدرة في الهوا وكان بقاها
في الهوا مانعا من نزول ذلك الجبل لا جرم قلنا بانه يجب نفاذ ذلك الجبل

في الهواء وسكونه فيه اذا ثبت هذا فنقول فهذا الكلام يدل
على ان مع حصول الموجب القوي قد لا يحصل الاثر لاجل فوات
شرط من الخارج او لقيام مانع من الخارج واذا ثبت هذا فلم لا يجوز
في مسألتنا ان يقال كل واحد من هذين الجزئين وان كان قابلا للحركة
وكان العائق عن الحركة زايلا الا انه امتنعت تلك الحركة لفوات شرط
من شرايط امكانها فهذا سوال قوي واعلم ان الفلاسفة ما
داروا على هذا السوال ولم يشتغلوا بالجواب الصحيح عنه وانا
اذكر لاجلهم وجوها تدل على دفع هذا السوال الوجه الاول
ان نقول انه قد دل البرهان على ان اي خط مستقيم فرض فانه يمكن
ان يعمل عليه مثلث متساوي الاضلاع اذا ثبت هذا فنقول اذا
فرضنا خطا مركبا من جوهرين وجب جواز ان يعمل عليه مثلث
متساوي الاضلاع وهذا انما يحصل اذا وضعنا جوهرا ثالثا على
مفصل الجوهرين الاولين وذلك يدل على ان وقوع الجوهر على مفصل
الجوهرين يجب ان يكون ممكنا وحينئذ يزول قولهم انه يمتنع حركة الجزئين ٥
لاجل امتناع وقوع الجوهر على مفصل الجوهرين واعلم انا اذا تاملنا
علمنا انه لا يمكن عمل المثلث المتساوي الاضلاع الا بوقوع الجوهر
على مفصل الجوهرين وبيانه ان المثلث الاول انما يحصل بوضع الجوهر الواحد
على مفصل الجوهرين والمثلث الثاني انما يحصل اذا وصلنا خطا مركبا
من ثلثة اجزا باحد اضلاع المثلث المذكور بحيث يقع كل واحد من تلك
الجزئين على مفصل جزئين من هذا الخط المركب من الاجزا الثلثة والمثلث
الثالث انما يحصل اذا وصلنا خطا مركبا من اربعة اجزا باحد اضلاع
ذلك المثلث الذي قبله بحيث يقع كل واحد من تلك الاجزا على مفصل
جزئين من الاجزا الحاصلة في هذا الخط المركب من الاجزا الاربعة وقس
عليه ساير المراتب الى ما لا نهاية له وحينئذ يظهر انه لا يمكن وجود مثلث
متساوي الاضلاع من الاجزا الا ويقع كل واحد منها على مفصل جزئين اخرين

وذلك يدل على ان هذا المعنى ممكن واذا كان ذلك ممكنا فحينئذ يندفع
هذا السوال عن ذلك الدليل الوجه الثاني في بيان ان المعنى الذي
ذكرناه ممكن ان نقول لا شك ان اعظم الدواير في الكرة المنطقة ثم ان
الدواير تتصاغر مرتبة مرتبة حتى تنتهي الى القطبين اذا عرفت هذا فنقول
ان بتقدير ان تكون المقادير مولفة من الاجزا التي لا تتجزى كانت المنطقة
مولفة من الاجزا التي لا تتجزى والدايرة الثانية الملتصقة بالمنطقة تكون
ايضا مولفة من الاجزا التي لا تتجزى وهكذا القول في جميع الدواير اذا ثبت
هذا فنقول اما ان يقال ان كل جزء من اجزا المنطقة فانه يتصل به جزء
من اجزا الدايرة الثانية او يقال ان الجزء المعين من اجزا الدايرة الثانية
لا يتصل بالجزء المعين من المنطقة وانما يقع على موضع اتصال جزء بجزء اخر
من المنطقة والاول باطل والا لزم ان يكون مدار الدايرة الثانية مساويا
لمدار الدايرة الاولى العظيمة التي هي المنطقة وحينئذ لا تتولد الكرة من مثل
هذا التركيب وانما تتولد الاسطوانة ولما بطل هذا القسم تعين القسم الثاني
وذلك يوجب وقوع الجوهر الواحد على مفصل الجوهرين وذلك هو المطلوب
الوجه الثالث في بيان ان الامر الذي ذكرناه ممكن هو انا في الحجة الثالثة
التي للفلاسفة بينا بالبرهان القطعي ان وقوع الجوهر على مفصل الجوهرين
واقع واذا كان ذلك كذلك فحينئذ يزول هذا الاشكال والله اعلم الحجة الثالثة
للفلاسفة من الوجوه المبنية على المماسة والملاقاة ان نقول اذا ركبنا
خطا من اربعة اجزا ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا ووضعنا تحت طرفه
الايسر جزءا اخر ثم فرضنا انه ابتدأ هذان الجزءان بالحركة وانتهيا
الى اخر الخط دفعة فههنا قد مر كل واحد من هذين الجزئين بصاحبه
ويمتنع ان يمر كل واحد منهما بصاحبه الا اذا حصل التحاذي والتقابل بينهما
ومن المحال ان يحصل هذا التحاذي والتقابل الا على مفصل الثاني والثالث ومتى
حصلت هذه الحالة لزم القطع بوقوع القسمة والتجزية في تلك الاجزا
وبهذا الطريق ظهر ان وقوع الجوهر على مفصل الجوهرين امر ممكن واعلم اني
رايت جماعة من مثبتي الجوهر الفرد

التزموا وقوع الطفرة هاهنا وزعموا ان الفخذين في مشيهما لا يتحرك
كل واحد منهما على جميع تلك المسافة اما اذا قلنا بالطفرة لم يلزم ذلك
وتقريره انه اذا كان لابد في الجوهر الفرد من التزام الطفرة فلنا ايضا
ان نلتزمها هاهنا حتى يندفع عنا هذا السؤال واما المنكرون للطفرة
قالوا ثبت بهذا البرهان انه يمكن وقوع الجوهر على منتصف الجوهرين ويصح
البرهان الثاني كما تقدم والله اعلم الحجة الرابعة قالوا انا اذا فرضنا
صفحة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى ثم اشرقت الشمس عليها فحينئذ يحصل
الضوء في الوجه المقابل للشمس من ذلك السطح ويبقى الوجه الاخر منه
غير مشرق ومعلوم ان الوجه المشرق المضيء مغاير لما هو غير مشرق
ولا مضيء وذلك يوجب الانقسام ويمكن ذكر هذه الحجة بطريق اخر فيقال
ان على القول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى يكون الجسم مؤلفا
من سطوح موضوعة بعضها على البعض فالسطح الاعلى منها يكون بوجهه العالي
مباينا عن سائر الاجسام وبوجهه الاسفل يكون متصلا بالسطوح الداخلة
في ذلك الجسم والوجه الذي به حصلت المباينة غير الوجه الذي به حصلت
المماسة وذلك يوجب حصول القسمة ويمكن ذكره على طريق ثالث
فيقال ان بتقدير كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى يكون الجسم مركبا من سطوح
موضوعة بعضها على البعض فاذا اشرقت الشمس على الجسم فقد استنار وجهه
وذلك الوجه عبارة عن احد وجهي السطح الاعلى منه واما الوجه الثاني
من ذلك السطح فانه متصل بالسطح الاسفل منه وواقع في عمق ذلك الجسم
فثبت ان هذا البرهان لا حاجة في تقريره الى وجود سطح مؤلف من الاجزاء التي
لا تتجزى بل هذا البرهان حاصل في جميع هذه الاجسام المحسوسة والله اعلم
فهذا هو الكلام في تقرير هذه البراهين الاربعة على اخص الوجوه واعلم
ان اجوبة المتكلمين عما اورد على شيء من هذه البراهين كلاما يصلح لان يلتفت اليه
العاقل الا انا نقول للبحث فيه مجال وتقريره انا نبين ان هذه الحجة
تنتج نتيجة باطلة بالاتفاق واذا ثبت هذا ظهر لنا انها حجة مغالطية

ولست بحجة حقيقية اما بيان انها تنتج نتيجة باطلة بالاتفاق فهو
انا نقول ان هذه الحجة لو صحت لاثبتت كون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها
بالفعل ومعلوم ان هذه النتيجة باطلة بيان الاول ان الجسم اذا القي باحد
طرفيه شيء وبالطرف الثاني منه شيء اخر فهاتان الملاقاتان متغايرتان
بالفعل فوجب ان يكون محلاهما متغايرين بالفعل ثم نقول هذان المحلان
ان كانا عرضين عاد التقسيم فيه ولا يتسلسل بل ينتهي اخر الامر الى وقوع الكثرة
في ذات الجسم فحينئذ يتنصف ذلك الجسم بالفعل ثم ان كل واحد من ذينك النصفين
يلقى النصف الثاني باحد وجهيه دون الثاني فوجب ان يتنصف ذلك
النصف ايضا بالفعل فاذن ذلك الجسم قابل لانقسامات لا نهاية لها فوجب
ان يحصل منه اجزاء لا نهاية لها بالفعل على الوجه الذي بيناه الا ان هذا القول
باطل باتفاق الحكماء فثبت ان النتيجة التي يجب لزومها من هذه الحجة قول باطل
باتفاق الحكماء والذي يريد الحكماء اثباته فان هذه الحجة لا تفيده ولا توجبه
فثبت ان هذه الحجة حجة مغالطية باطلة فان قال قائل ان مقصود
الحكيم لا يحصل من هذه الحجة الا اثبات امرين لو تسلموا بها في اثبات ان
الجسم مؤلف من اجزاء غير متناهية بالفعل فكيف الجواب فنقول
ان هذه الحجة لا تفيد ايضا هذا المطلوب وذلك لان من قال بالكثرة فسواء
كانت تلك الكثرة متناهية او غير متناهية فانه لا بد وان يعترف بوجود
الواحد فيها لان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات ويمتنع حصول
مجموع الوحدات بدون حصول الوحدة فالقائلون بكون الجسم مركبا
من اجزاء غير متناهية لا بد وان يعترفوا بوجود اشياء يكون كل واحد منها
في نفسه واحدا الا ان الحجة المذكورة تبطل وجود الواحد لان اي شيء فرض
لو كان واحدا فانه لا بد وان يلقى بيمينه غير ما يلقاه بيساره فيكون منقسما
فلا يكون الواحد واحدا فثبت ان هذه الحجة توجب حصول الكثرة بالفعل
وتارة اوجبت حصول الكثرة بالفعل فقد اوجبت حصول الواحد بالفعل
لكنها تمنع من حصول الواحد بالفعل بالطريق الذي ذكرناه ومتى امتنع من
حصول الواحد بالفعل

وقد سعت من حصول الكثرة حيث ان هذه الحجة توجب القول لحصول الكثرة
ويمتنع من القول لحصول الكثرة فهي حجة يقيد نتائج متناقضة فهي حجة مغالطية
لا حجة يقينية فهذا القدر يكفي لبيان ان هذه الدلايل باسرها وجوه باطلة
غير حقيقية ولا يقينية وهذا القدر كاف في بيان ضعفها وسقوطها ثم نقول
يدل على اشتمال القياس على مقدمة كاذبة فلنطلب ان تلك المقدمة
الكاذبة ماهي فنقول فيه احتمالات الاول ان يقال هذه الحجة مبنية على
ان تلك الاجزا متلاقية متماسة وذلك باطل عندنا فان الجوهر عندنا ان كل جوهر
فهو مختص بحيز نفسه ولا يتعلق له البتة بالجوهر الاخر لا بالمماسة ولا
بالملاقاة بل الحق ان الجوهرين اذا وقعا بحيث لا يمكن ان يتخللها ثالث
٥ سميناها بالمتلاقيين وبالمتماسين وبالمتجاورين وبالمتصلين وان وقعا بحيث
يمكن ان يتخللهما ثالث سميناها بالمتباعدين وبالمفترقين وبالمتباينين فاما
ان يحصل الملاقاة والمماسة مفهوم اخر سوى ما ذكرناه فهذا ممنوع
لا يقال ان صريح الذهن يحكم بان الجوهرين اذا وجدا بحيث لا يمكن ان يتخللهما
ثالث فانه يكون احدهما ملاقيا للاخر ومماسا له لانا نقول ان عنيتم
بالملاقاة والمماسة تقربهما واقعين بحيث لم يبق بينهما فرجة ولا شي تخلل
فهذا معقول الا ان على هذا التقدير لا يبقى لقولكم انه يماس باحد وجهيه
ما على يمينه وبالوجه الثاني ما على يساره وان عنيتم به امرا وراء ذلك فهذا
ممنوع نعم لا ننكر ان الوهم والخيال يحكم فيه بحصول امر زايد الا ان هذا الحكم
ان حكم الوهم والخيال غير مقبول الا ترى ان صريح العقل يحكم بان الواقف
على طرف العالم لا بد وان يعتبر الجانب الذي يحاذي وجهه من الجانب الذي
يحاذي قفاه ثم انكم ذكرتم ان ذلك من عمل الوهم والخيال وانه لا عبرة به
البتة فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا ايضا كذلك وايضا فانتم لما زعمتم انه لا بد
وان يحصل بين صعود الحجر بالقسر ونزوله بالطبع سكون فاذا قيل لكم لو
قدرنا ان جبلا عظيما كان ينزل من السما الى الارض في تلك اللحظة فلو كان
ذلك السكون واجبا لزم ان يكون سكونه موجبا لسكون ذلك الجبل النازل
ثم انكم التزمتم ذلك وقلتم هذا وان كان الوهم لا يقبله والخيال لا يساعد عليه
الا ان البرهان اليقيني لما ساقنا اليه وجب التزامه فكذا هاهنا الدلايل
التي ذكرناها في اثبات الجوهر الفرد دلايل يقينية لا يقبل التشكيك ثم ان تلك
الدلايل توجب القول بنفي الملاقاة ونفي التماس فهذا وان كان على خلاف
حكم الوهم والخيال الا انه لا بد من المصير اليه والاعتراف بحصوله السوال
الثاني لم لا يجوز ان يقال المماسة والملاقاة من باب النسب والاضافات
والامور النسبية الاضافية لا وجود لها البتة في الاعيان بل في الاذهان
فوجب ان يكون اختلافات المماسات توجب وقوع القسمة في الاذهان
لا في الاعيان وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم وقوع القسمة في الاعيان
فنفتقر في تقرير هذا السوال الى تقرير مقدمات فالمقدمة الاولى ان المماسة
والملاقاة من باب النسب والاضافات وظاهر ان الامر كذلك فان
التماس نسبة مخصوصة حاصلة بين شيين متغايرين والمقدمة الثانية
بيان ان النسب والاضافات لا وجود لها في الاعيان والدليل عليه ان نقول
مسمى النسبة لا وجود له في الاعيان فالنسبة المخصوصة وجب ان لا يحصل
لها وجود في الاعيان اما بيان ان مسمى النسبة لا وجود لها في الاعيان
هو انه لو كان هذا المسمى موجودا في الاعيان لكان كلما كان من باب النسب
والاضافات كان موجودا في الاعيان الا ان النسبة بتقدير وجودها
في الاعيان كانت صفة قايمة بالغير فتيا بها بالغير وحلولها في المحل
يكون نسبة لذاتها الى ذلك المحل فيكون نسبة النسبة زايدة عليها ولزم
التسلسل فثبت ان مسمى النسبة لا وجود لها في الاعيان واذا ثبت هذا
وجب ان لا يحصل لنوع من انواع النسبة وجود في الاعيان اي نوع فرض
من انواع النسبة فانها تكون نسبة مكيفة وتلك الكيفية والخصوصية
صفة لمسمى النسبة واذا كان مسمى النسبة لا وجود له في الاعيان
كانت الكيفية القايمة والخصوصية القايمة به غير موجودة في الاعيان
والا لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم وهو محال

ثالثة او هو مع الرابع

فثبت ان النسبة الخاصة لا وجود لها في الاعيان وكنا قد بينا ان
التماس والتلاقي من باب النسب والاضافات فيلزم ان يقال ان
التماس والتلاقي من الامور التي لا وجود لها في الاعيان واذا لم يكن لها
وجود في الاعيان امتنع ان يكون اختلاف المماسات موجبا لوقوع
الكثرة في الاعيان وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم كون الجزء الموجود
في الاعيان منقسما السؤال الثالث لو سلمنا ان التلاقي والتماس
حاصل في الاعيان وسلمنا ان ذلك يوجب ان يكون احد وجهي الجزء
مغايرا للوجه الثاني منه لكن لم لا يجوز ان يقال هذان الوجهان عرضان
قائمان بذلك الجزء فالتعدد انما وقع في العرضين القائمين بذلك الجزء فاما ان
يقع التعدد في نفس ذلك الجزء وفي ذاته فهذا ممنوع لا يقال الاعراض
يستحيل عليها الملاقاة والمماسة وذلك يوجب ان يكون الوجهان الحاصلان
في الجزء المتوسط جزئين منه لانا نقول لا نسلم ان الاعراض يمتنع عليها
الملاقاة والمماسة وبيانه وهو ان عندكم الاجسام انما تتلاقى بالسطوح
والسطوح انما تتلاقى بالخطوط والخطوط انما تتلاقى بالنقط ثم مذهبكم
ان السطوح والخطوط والنقط اعراض فثبت ان المحكوم عليه بالتلاقي
على مذهبكم ليس الا الاعراض واذا ثبت هذا فنقول دليلكم يقتضي ان يكون
احد جانبي الجوهر مغايرا للجانب الثاني منه وعندكم كثرة الجوانب لا معنى
لها الا كثرة الاعراض والصفات فاما وقوع الكثرة في الذات فكيف
يلزم والذي يؤكد ما ذكرناه وتحققه هو ان النقطة في المركز مسامتة
جملة النقط التي يمكن فرضها في الدائرة بل هي مسامتة لجميع النقط المفترضة
في جسم العالم والدليل عليه ان اقليدس ذكر في مصادرات المقالة الاولى
ان لنا ان نصل بين كل نقطتين وهذا يدل على ان كل نقطة نفرضها فانها تكون
مسامتة لجميع النقط التي يمكن فرضها في جميع اجسام العالم اذا ثبت
هذا فنقول ان كون النقطة الواحدة محاذية لجميع النقط المفترضة
في العالم لا يدل على كون النقطة منقسمة وما ذاك الا لان المحاذاة والمسامتة

امور اضافية وكثرة الاضافات لا توجب وقوع الكثرة في الذات
واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون الحال في اختلاف المماسات واقعة
على هذا الوجه والله اعلم الفصل الثاني في الدلائل
المذكورة في نفي الجزء الذي لا يتجزى المبنية على بطء الحركات وبيان حججها
اعلم ان القائلين بالجزء الذي لا يتجزى اتفقوا على انه لا معنى لكون الحركة
بطيئة الا ان الجسم يتحرك في بعض الاحياز ويسكن في بعضها فتختلط
الحركات بالسكنات فالحس يدرك ذلك المختلط حركة موصوفة بالبطء تجربة
كما انا اذا سحقنا الاسفيداج وسحقنا المراد وخلطنا بعض تلك الاجزاء
بالبعض فان القوة الباصرة تدرك ذلك الجسم المخلوط بلون متوسط
بين السواد والبياض لا لاجل انه حصل هناك لون متوسط لانا فرضنا
كون تلك الاجزاء بابسة واذا كانت بابسة فقد بقي الجزء الاسود على سواده
والجزء الابيض على بياضه الا ان تلك الاجزاء لما كانت في غاية الصغر عجز
الحس عن الوقوف على كل واحد منها بصفته المخصوصة وانما حصل له
الشعور بذلك المجموع فلا جرم ادرك ذلك المجموع على لون متوسط من
السواد والبياض فكذا هاهنا لما تحرك الجسم في بعض الاحياز وسكن
في بعضها وعجز الحس عن الوقوف على كل واحد منها بعينه لا جرم احس
بالامر المختلط من الحركة والسكون وذلك هو الحركة البطيئة واما القائلون
بنفي الجزء الذي لا يتجزى فقد اتفقوا على ان الحركة البطيئة حركة في جميع الاحياز
وان البطء كيفية قائمة بالحركة اذا عرفت هذا فنقول احتج
القائلون بنفي الجزء الذي لا يتجزى فقالوا ثبت بالدليل ان الحركة البطيئة
ليس بطؤها لاجل تخلل السكنات واذا ثبت ذلك وجب ان يكون القول
باثبات الجزء الذي لا يتجزى باطلا اما بيان المقام الاول وهو ان
بطء الحركات لا يمكن ان يكون لاجل تخلل السكنات فيدل عليه وجوه
الاول انا اذا فرضنا فرسا شديد العدو وكنت تسير من البكرة الى
الظهر عشرين فرسخا مثلا والفلك الاعظم قد دار في مثل هذه المدة

ربع مداره فلو كان البطء عبارة عن تخلل السكنات لكان مقدار
زيادة سكنات هذا الفرس على حركاته مساويا لمقدار زيادة
حركات الفلك الاعظم على حركات هذا الفرس لكن من المعلوم ان
زيادة حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس اكثر من الف الف مرة
فيلزم ان تكون زيادة سكنات هذا الفرس على حركاته كذلك ولو كان
الامر كذلك لما ظهرت هذه الحركات القليلة عن اثناء هذه السكنات
الكثيرة فوجب ان لا يظهر تلك الحركات اصلا في الحس وحينئذ كان هذا التالي
كاذبا بل كان الحق ضده وهو انا لا نحس البتة بشيء من السكنات
وانما نحس بالحركات المتوالية المتعاقبة فعلمنا ان التفاوت الحاصل
بين سرعة حركة الفلك وسرعة حركة الفرس ليس لاجل تخلل السكنات
وذلك يفيد القطع بان حصول البطء في الحركات لا يمكن ان يكون لاجل
تخلل السكنات الوجه الثاني في اثبات هذا المطلوب وهو انا
نعلم ان الجسم كلما كان اشد ثقلا كان اسرع نزولا فاذا فرضنا الجسم
قد بلغ في الثقل الى حيث تكون حركته خالصة عن السكونات ثم فرضنا
انه بعد ذلك صار اثقل مما كان فوجب ان يصير حركته اسرع مما كانت
قبل ذلك فهاهنا حصل التفاوت بين هاتين الحركتين في السرعة والبطء
لا بسبب تخلل السكنات وهو المطلوب والوجه الثالث
ان الثقل يوجب النزول فاذا كان الثقل موجبا للنزول وانه باق
في جميع الاوقات امتنع ان يوجب الحركة في اجزاء المسافة ثم انه
بعينه يوجب السكون في جزء اخر من غير تفاوت بين الجزئين
البتة فثبت ان القول بسكونه باطل واذا ثبت هذا ظهر ان التفاوت
بين الحركة البطيئة والسريعة لا يجوز ان يكون لاجل تخلل السكنات
الوجه الرابع انا اذا اخرجنا من مركز الرحى الى محيطه خطا واحدا
فانه يجب ان يعرض في ذلك الخط نقط كثيرة فاذا استدارت الرحى
ارتسم من كل واحد من تلك النقط دائرة وكل نقطة كانت اقرب الى

المركز كانت الدائرة المرتسمة منها اصغر وكل نقطة كانت اقرب الى المحيط كانت
الدائرة المرتسمة منها اعظم اذا ثبت هذا فنقول اذا استدارت
الرحى فعند استدارة الدائرة التي هي طوق الرحى واستدارت ايضا
الدائرة القريبة من القطب فاما ان يقال كلما تحركت الدائرة العظيمة جزءا
فقد تحركت الدائرة الصغيرة جزءا وذلك محال لانه يلزم ان يكون مدار
الدائرة الصغيرة مساويا لمدار الدائرة العظيمة وهو محال واما
ان يقال ان الدائرة العظيمة تتحرك جزءا مع ان الدائرة الصغيرة لا تتحرك
البتة وهذا ايضا باطل لانه يوجب وقوع التفكك بين اجزاء الرحى وهو
محال واما ان يقال كلما تحركت الدائرة العظيمة فان الدائرة الصغيرة
تتحرك حركة ابطأ من حركة الدائرة العظيمة وهذا هو الحق وانه يوجب
القطع بان التفاوت بين البطيء والسريع ليس لاجل تخلل السكنات
وهو المطلوب الوجه الخامس وهو ان الذي ذكرناه في حركة الرحى
قد يكون في استدارة الفلك ويلزم انه كلما تحركت المنطقة فان الدائرة
القريبة من القطب قد تحركت حركة ابطأ منها وذلك هو المطلوب
والوجه السادس وهو انا اذا فرضنا فرجارا له ثلاث شعب
فوضعنا شعبة منه على مركز الدائرة والشعبة الثانية على دائرة
مدارها خمسون جزءا والشعبة الثالثة على دائرة مدارها مائة جزء
فعند ما تتحرك الشعبة الثالثة المحيطة جزئين وجب ان تتحرك
الشعبة المتوسطة جزءا واحدا على قياس ما ذكرناه في الرحى
وفي الفلك وذلك يوجب حصول البطء لا بسبب تخلل السكنات
والوجه السابع انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا طلعت
الشمس وقع لها ظل على الارض ثم كلما ازداد ارتفاع الشمس انتقص
طول الظل فاما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من الظل جزء
وهو محال لانه يلزم ان يكون طول الظل مساويا لمدار الفلك وهو محال
واما ان يقال قد ترتفع الشمس جزءا مع ان الظل يبقى على حاله ولا ينتقص

منه شيء وذلك محال واما ان يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا
انتقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب القطع بان التفاوت
بين السريع والبطيء لا يكون بسبب تخلل السكنات الوجه الثامن
ان الانسان العاقل قد يمشي مشيا بطيئا فلو كان البطء عبارة
عن كونه ساكنا في بعض الاحياز ومتحركا في بعضها لكان من المعلوم ان
تلك الحركة البطيئة فعل اختياري فلو كانت الحركة البطيئة عبارة
عن الحركات المختلطة بالسكونات لكان ذلك الانسان قد فعل
باختياره في بعض الاحياز حركة وفي بعضها سكونا لكن من المعلوم
ان الفعل الاختياري لا يحصل الا بالقصد والاختيار والفعل الحاصل
بالقصد والاختيار لا يحصل الا مع العلم بالفعل المقصود والامر
المطلوب فكان يجب فيمن يمشي مشيا بطيئا ان يعلم بالضرورة انه تحرك
في الحيز الفلاني وانه توقف في الحيز الفلاني لان الفعل الذي فعله بقصده
واختياره لا بد وان يكون عالما بانه كيف اختاره وكيف اوجده
ولما لم يكن الامر كذلك بل الذي يمشي مشيا بطيئا يعتقد انه متحرك في جميع
الاحوال مع صفة البطء علمنا ان البطء في الحركة لا يمكن ان يكون
لاجل تخلل السكنات واعلم ان هاهنا وجوها كثيرة يستدل بها
القائلون باثبات الطفرة ونحن ننقلها ونبين انها دالة على انه
قد يوجد حركتان خاليتان عن تخلل السكنات مع ان احداهما اسرع
من الاخرى وحينئذ تصير تلك الوجوه كلها دالة على ان البطء ليس
لاجل تخلل السكنات فثبت بهذه الوجوه ان التفاوت بين الحركة
السريعة وبين الحركة البطيئة ليس لاجل تخلل السكنات واذا ثبت
هذا فنقول وجب ان يكون الجسم قابلا للقسمة الى غير النهاية وان
يكون الزمان قابلا للقسمة ايضا الى غير النهاية والدليل عليه ان المتحرك
السريع اذا تحرك على جوهر واحد في قدر من الزمان ففي مثل ذلك الزمان
ان تحرك المتحرك البطيء على جوهر واحد لزم ان يكون البطيء مثل السريع

وهو محال فوجب ان يتحرك المتحرك البطيء في مثل تلك المدة على اقل
من الجوهر الواحد وذلك يوجب انقسام الجوهر وايضا المتحرك البطيء
اذا تحرك على جوهر واحد في قدر من الزمان فالسريع اما ان يتحرك
على الجوهر الواحد في مثل ذلك الزمان او في اقل منه والاول باطل
والا لزم ان يكون السريع مثل البطيء وانه محال فبقي الثاني وهو ان
السريع يتحرك على الجوهر الواحد في اقل من الزمان الذي يتحرك
البطيء فيه على الجوهر الواحد فثبت ان السريع والبطيء اذا تساويا
في الزمان كانت مسافة البطيء اقل فينقسم المسافة وايضا السريع
والبطيء اذا تساويا في المسافة كان زمان السريع اقل فينقسم الزمان
فبهذا الطريق ظهر ان المسافة قابلة للقسمة ابدا وان الزمان
قابل للقسمة ابدا وهو المطلوب فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الحجة
قال المتكلمون البطء لا يمكن حصوله الا لاجل تخلل السكنات
والدليل عليه انا بينا بالدلائل الكثيرة القاهرة انه لا معنى
للحركة الا حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة واذا ثبت هذا
فنقول البطء اما ان يحصل حال دخول ذلك الشيء في الوجود واما
ان يحصل بعد دخوله في الوجود والاول باطل لانا قد ذكرنا بالدلائل
الكثيرة في بيان ان الشيء الواحد يمتنع ان يدخل في الوجود على سبيل
المهلة والتدريج بل انما يدخل في الوجود دفعة واحدة واذا كان
الامر كذلك امتنع حصول البطء والسرعة في هذه الحالة واذا بطل
هذا ثبت ان البطء والسرعة انما يحصل بعد دخول الشيء في الوجود
وانه ان بقي ذلك الشيء بعد دخوله في الوجود فذلك هو السكون فيكون
حصول البطء لاجل حصول هذا السكون واذا كان ذلك الشيء بعد
دخوله في الوجود لا يبقى بل يفنى دفعة واحدة ويحدث بعده شيء اخر
بشرط ان يكون حدوثه انما حدث دفعة فذلك هو السريع الذي لا يعقل
وجود سريع اسرع منه فثبت بما ذكرنا ان قول من يقول انه يوجد
حركة اسرع

من حركته لا لاجل تخلل السكنات مفرع على قول من يقول ان الحركة
عبارة عن الحدوث لا دفعة بل على سبيل التدريج ولما ثبت فساد هذا
بقى ان نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها اما الوجه الاول وهو قوله
لو كان بطو الحركات لاجل تخلل السكنات لوجب ان يكون حركات الفرس
الذي يكون شديد العدو اقل من سكنات نملة يسير فنقول هذا مسلم لا نزاع فيه
اما قوله لو كان الامر كذلك لوجب ان لا تظهر تلك الحركات الكثيرة فيما بين تلك
السكنات فنقول هذا غير مسلم وذلك لان الحركات صفات موجودة
واما السكنات فانها عبارة عن عدم الحركات والاعدام لا تكون محسوسة
ولا مرئية البتة وعلى هذا التقدير فان الحركات مرئية محسوسة والسكنات
غير محسوسة البتة فلم يلزم ما ذكرتموه وهذا الخلاف ما اذا اختلطت
الاجزا الموصوفة بالبياض بالاجزا الموصوفة بالسواد وكان الغالب
هو الاجزا الموصوفة بالسواد وذلك لان في هذه الصورة كلى اللونين
اعني السواد والبياض محسوسان فلزم ما ذكرتم اما هاهنا الحركة محسوسة
اما بالذات واما بالعرض واما السكون فانه غير محسوس فظهر الفرق
واما الوجه الثاني وهو قولهم ان الجسم اذا بلغ في الثقل بحيث صار
حركاته عند الهوى خالية عن السكنات فاذا ازداد ثقله وجب ان
يزداد سرعة حركاته فقد حصل التفاوت هاهنا في السرعة والبطو
لا لتخلل السكنات فالجواب عنه ان المقتضي انما يعمل عمله اذا كان الاثر
ممكن الحصول فاذا بلغت الحركة في السرعة الى حد معين لا يمكن الزيادة
عليه لم يلزم من ازدياد الثقل ازدياد السرعة فان بينتم ان السرعة تقبل
الزيادة ابدا حصل مقصودكم الا ان هذا هو اول المسئلة لا يقال الدليل عليه
وهو ان الثقل الوافي بايجاب السرعة الخالصة والحركة تامة لحصول تلك
السرعة فاذا حصل في الجسم اثقل مما كان فهذا القدر الزايد من الثقل لو انفرد
لكان مستقلا باقتضا السرعة ايضا فلما اجتمع هذان الثقلان فالقدر الحاصل
من السرعة في الحركة اما ان يحصل بهذين المقدارين من الثقل او يحصل باحدهما

دون الثاني او لا يحصل بواحد منهما والاول باطل لانه يقتضي وقوع الاثر
الواحد بمؤثرين مستقلين بالاقتضا وذلك محال لان الاثر مع المؤثر المستقل
بالاقتضا يكون واجب الحصول وما يكون واجب الحصول كان غنيا
عن غيره فاذا اجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان لزم من استغنى
بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيلزم ان يصدق على كل واحد منهما كونه محتاجا
اليه وكونه مستغنى عنه وانه محال واما القسم الثاني وهو ان يقع تلك السرعة
باحد المؤثرين دون الثاني فهذا ايضا محال لان كل واحد من الثقلين مستقل
باقتضا ذلك القدر من السرعة فلو ترجح احدهما على الاخر في كونه مقتضيا
لذلك الاثر لزم رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال واما
القسم الثالث وهو ان يندفع كل واحد منهما بالاخر ولا يحصل الاثر او يحصل
لا لمؤثر فهذا ايضا محال لان على التقدير الاول يلزم ان يقال انما جعل الجسم
الثقيل اثقل مما كان فانه لا ينزل ولا يهوى وذلك محال وعلى التقدير الثاني
يلزم حصول الممكن لا عن مؤثر وهو محال ولما بطلت هذه الاقسام كلها
لم يبق الا ان يقال انه لما ازداد الثقل وجب ان يزداد السرعة
في الحركة وحينئذ يحصل المطلوب هذا تمام تقرير هذا الكلام ولقائل
ان يقول لا شك ان الاصل مقتضي من الوجوه على انضمام الزيادة اليه فبلوغ
الجسم في الثقل الى حيث يجب ان يكون حركاته خالصة عن مخالطة السكنات
متقدم على انضمام الزيادة اليه ولما كان الاصل متقدما في الوجود على هذه
الزيادة لا جرم الثقل الحاصل من الاصل اولى بالاقتضا من الثقل الحاصل
من الزيادة والله اعلم واما الوجه الثالث وهو قولهم لما كان الثقيل
موجبا للنزول والهوى فلم صار بحيث يوجب الحركة في بعض اجزا المسافة
ويوجب السكون في البعض الاخر فنقول اما ان نثبت كون العالم ملا
او نجوز حصول الخلا فيه فان قلنا بالملا فلا شك ان الحجر النازل لا بد
وان يخرق اتصال الهوا فيه عند نزول الحجر وتصلب واذا كان كذلك
فالهوا اذا انصلب وتلبد وقف الحجر واذا وقف زالت تلك الصلابة

فحينئذ يمتنع ان لا يزال هذه الاحوال تتعاقب وبسببها تتعاقب الحركات
والسكنات واما ان اثبتنا الخلا داخل العالم فعلى هذا التقدير لا نقول
العالم كله خلا لانا نرى ان الهوا اذا تموج فقد يبلغ تموج الهوا
في القوة الى حيث يقلع الجبال ويهدم الصخور ويموج البحار والعدم
المحض لا يكون كذلك وحينئذ يعود الوجه الذي ذكرناه على تقدير
كون العالم ملا نعم لو قدرنا احيازا خالية عن جميع الاجسام فعلى
ذلك التقدير وجب ان يبلغ نزول الحجر الى اقصى درجات السرعة واما
الوجوه الاربعة الباقية وهي حركة الرحى وحركة الفلك وحركة الفرجار
وحركة الظل فالجواب عنها سياتي بعد ذلك واما الوجه الثامن
فالجواب عنه ان يقال لم لا يجوز ان يقال ان الماشي يحصل في اعضائه العجز
والاعيا فلاجل حصول هذه الحالة يتوقف في بعض الاحياز فاذا
توقف قليلا زال ذلك الاعيا وعادت القوة فيقوى على الحركة فلاجل
هذا السبب يتفاوت لك الفاعل في بعض الاحياز الحركة وفي بعضها السكون
وهاهنا اخر الكلام في الجواب عن هذه الكلمات والله اعلم بالصواب

الفصل الثالث في حكاية وجوه احتج بها من قال بالطفرة

وهو ايضا صالحة لان يحتج بها في اثبات انه قد يوجد حركتان خاليتان عن
مخالطة السكنات مع انه يكون احداهما اشد سرعة من الاخرى احتج
القايلون بالطفرة بوجوه الاول انا اذا قدرنا ثلثة اجزا متماسة على هذه
الصورة ا ب ج ثم وضعنا فوق طرفه الايمن جزا ثم تحرك هذا الخط
بكليته الى الجانب الايمن بحيث دخل الالف مكانا جديدا ودخل البا في
مكان الالف ودخل الجيم في مكان البا ثم قدرنا ان عند حركة الالف الى المكان  فصل حسن
الجديد تحرك ذلك الجز الفوقاني من الالف الى الجانب الايسر ايضا فهذا الجز
بعد هذه الحركة فهذا الجز اما ان يحصل فوق المكان الجديد الذي دخل
الالف فيه او وصل الى حيز اخر على سمت ذلك الجيم والاول باطل والا
لزم ان يقال انه لم يتحرك عن مماسة الالف لكنا قد فرضناه متحركا عنها فبقي

الثاني فعلى هذا التقدير يكون الجز الفوقاني قد تحرك في حيزين حال
ما تحرك الجز السفلاني في حيز واحد وعند هذا قال القايلون بالطفرة
ان هذا يدل على القول بالطفرة واما الفلاسفة فانهم احتجوا
بهذا الكلام على اثبات امور احدها ان هذا يدل على ان الزمان قابل
للقسمة ابدا وذلك لان في الزمان الذي تحرك الجز التحتاني في حيز واحد
فقد تحرك الجز الفوقاني في حيزين فيكون ذلك الزمان منقسما الى قسمين
وثانيها ان هذا يدل على ان المسافة قابلة للقسمة ابدا وذلك لان في ذلك الزمان
الذي كان منقسما وقد تحرك فيه الجز السفلاني في حيز واحد فالواقع في نصف
ذلك الزمان هو الحركة على نصف تلك المسافة فيلزم كون تلك المسافة
منقسمة وثالثها ان هذا يدل على انه قد يوجد حركتان خاليتان عن
مخالطة السكنات مع انه يكون احداهما اسرع من الاخرى لان هاهنا حركة
الجز التحتاني خالية عن مخالطة السكنات وكذلك ايضا حركة الجز الفوقاني
خالية عن مخالطة السكنات مع ان حركة الجز الفوقاني اسرع من حركة الجز
التحتاني فهذه الحجة افادت هذه المطالب الثلثة والله اعلم الحجة الثانية
ان نفرض الخط المفروض بحاله الاولى وعلى صفته المذكورة الا ان عند
ما تحركت كليته الخط الى الجانب الايمن تحرك الجز الفوقاني الى الجانب الايسر
فنقول ان الجز الفوقاني لما انتقل عن مماسة الالف الى الجانب الثاني فاما
ان يصير ملاقيا للبا او للجيم والاول ل لان على هذا التقدير قد دخل البا
في مكان الالف فالجز الفوقاني لو بقي ملاقيا للبا لزم ان يقال انه لم يتحرك
البتة لكنا قد فرضناه متحركا على مضادة حركة الخط الاسفل ولما بطل
هذا ثبت ان الجز الفوقاني يصير عند هذا الفرض ملاقيا للجيم فالجز الفوقاني
قد انتقل من الجز الاول الى الجز الثالث حال ما انتقل الجز التحتاني من الجز الاول
الى الجز الثاني وحينئذ يحصل المطالب الثلثة المذكورة في الوجه الاول
الحجة الثالثة البير التي عمقها مائة اذرع اذا كان في منتصفها
خشبة وعلق عليها حبل مقداره خمسون ذراعا وعلق بالطرف الاخر

من الحبال ولو فاذا ارسلنا حبلا اخر بمقدار خمسين ذراعا من راس
البير وشددنا على الطرف الثاني من هذا الحبل الثاني معلاقا فاذا علقنا
ذلك المعلاق على طرف الحبل الاول ثم جررناه الى راس البير فان الدلو
ينتهي من اسفل البير الى اعلاها في الزمان الذي ينتهي المعلاق فيه من وسط
البير الى اعلاها وذلك يفيد القول بالطفر عند من يقول به او يكون احدى
الحركتين اسرع من الاخرى مع خلو كل واحد منهما عن مخالطة السكنات
واعلم انا اذا قدرنا بيرا يكون طولها مقدارا ينتهي عند التنصيف
الى الواحد مثلا قدرنا بيرا طولها اربعة وستون ذراعا فاذا نصفنا
هذا البير بالخشبة المذكورة نصفين بحيث يكون طول كل واحد من هذين
النصفين اثنين وثلثين ذراعا ثم نصفنا النصف الفوقاني وجعلنا في منتصفه
خشبة بالصفة المذكورة وعلقنا عليه حبلا مقداره ستة عشر ذراعا
ثم علقنا على اسفله معلاقا معلقا على طرف الحبل الاول ثم نصفنا
النصف الفوقاني بالطريق الذي تقدم وعملنا بالنصف الباقي ما ذكرناه
الى ان ينتهي الى الذراع الواحد فاذا اخذنا حبلا بمقدار ذراع وعلقنا
على طرفه معلاقا وارسلناه الى البير وعلقنا معلاقه بالحبل المشدود
بالخشبة الاولى فاذا جر ذلك المعلاق الى راس البير انجر الدلو من اسفل
البير الى اعلاها في الزمان الذي اسفل المعلاق الاعلى الى راس البير وهو
مقدار ذراع اسفل الدلو من اسفل البير الى اعلاه وهو اربعة وستون
ذراعا واعلم انا لو فرضنا طول البير مائة الف الف ذراع وعملنا العمل
المذكور فانه حال ما يتحرك المعلاق الاعلى شبرا يجب ان يصعد الدلو
من الاسفل الى الاعلى مع كون تلك المسافة مائة الف الف ذراع واذا عرفت ذلك
فهذا يدل على ثبوت المطالب الثلثة وهي انقسام المسافة ابدا وانقسام
الزمان ابدا وحصول التفاوت في السرعة والبطوء من غير تخلل السكنات
الحجة الرابعة اذا فرضنا سفينة تتحرك الى جانب وفرضنا ان
انسانا كان في تلك السفينة وهو يتحرك الى ضد حركة السفينة ففي الزمان الذي
حركت السفينة بمقدار جزء ان تحرك الرجل بمقدار جزء وهذا الزائد
بالناقص فيلزم ان يبقى الرجل واقفا في مكانه وهذا هو السبب في وقوف
الكواكب المتحيرة في الروية واما ان تحرك اكثر لزم القول بالطفرة على
قول البعض والتفاوت في السرعة والبطوء على قول الحكما الحجة الخامسة
ان الشمس كما تطلع وصلت الانوار في الحال الينا دفعة واحدة والانوار اجسام
وقطع هذه الاجسام هذه المسافة العظيمة في هذه اللحظة اللطيفة لا يمكن
الا بالطفرة او بان حركاته لا نهاية لمراتب السرعة الحجة السادسة انا اذا
سددنا الكوة خرجت الاجزا النورانية دفعة واحدة وهذا لا يكون الا
بالطفر فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب فالقايلون بالطفرة
يتمسكون بها في اثبات الطفرة والقايلون بحصول حركة اسرع من حركة اخرى
مع خلوها عن مخالطة السكنات قد يتمسكون بها ايضا والله اعلم
واما القايلون باثبات الجزء الذي لا يتجزى فقد اجابوا عنها اما
الحجة الاولى والثانية فقد اجابوا عنها بان قالوا انها مبنية على ان الملكي
يجوز ان يتحرك حال حركة مكانه اما الى جهة حركة مكانه او الى خلاف تلك
الجهة وهذا الجواز ممنوع فلا بد من اقامة الدلالة على الجواز واما الحجة الثالثة
فالجواب عنها ان حركة المعلاق لا بد وان يتخللها السكنات واما ان يذهب
ذلك المعلاق يمينا ويسارا فان خلى المعلاق عن هذين النوعين فلا نسلم
امكان حركة الدلو بل ينقطع ذلك الحبل واما الحجة الرابعة فلا نسلم
ان حركة السفينة اذا لم يتخللها السكنات فان الرجل الماشي فيها يمكنه
ان يتحرك والدليل عليه ان السفينة اذا تحركت الى جهة حركات خالية
عن تخلل السكنات فاذا فرضنا ان الرجل الماشي فيها تحرك الى خلاف جهة
السفينة بحركته الاختيارية فمن المعلوم ان من تحرك الى جهة فانه يحصل
في تلك الجهة فاذا تحرك الى جهتين متضادتين احداهما بالقصد والاختيار
والاخرى بتبعية حركة السفينة فحينئذ يلزم ان يحصل الجسم الواحد
دفعة واحدة في حيزين مختلفين وذلك محال واما الحجة الخامسة

والسادسة فالجواب عنها ان ذلك بنا على ان النور جسم منفصل من جوهر
الشمس وينزل الى هذا العالم وذلك ممنوع بل النور كيفية تحدث من المضي
في القابل المقابل والله اعلم

## الفصل الرابع في انواع اخرى من الدلائل على نفي الجوهر الفرد المبنية على الحركة

فالحجة الاولى
نقول اذا دار الرحى فاما ان يقال مهما تحرك الطوق العظيم جزءا
فانه يتحرك الطوق الصغير جزءا وذلك محال والا لزم ان يكون مدار
الدائرة الصغيرة مساويا لمدار الدائرة العظيمة واما ان يقال انه
قد يتحرك الطوق العظيم جزءا مع انه لا يتحرك من الطوق الصغير شي
البتة وذلك باطل لان هذا يقتضي تفكك اجزاء الرحى بعضها عن البعض
وذلك باطل لوجوه الاول ان الحس يدل على ان الحجر الصلب الذي
لا يصير عند استدارته كالدقيق الذي لا يتصل بعض اجزائه بالبعض الثاني
انا نعرض الكلام في الفلك وعندكم يمتنع عليه التفرق والتمزق لانا
بينا ان الخرق على الفلك محال وايضا فانا نتمسك بقوله تعالى وبنينا فوقكم
سبعا شدادا واذا كانت الافلاك ابدا متحركة على الاستدارة وكانت
الحركة على الاستدارة توجب التفرق والتمزق وجب ان لا تكون الافلاك
موصوفة بالشدة والاحكام وذلك على خلاف نص القران وايضا نتمسك
بقوله تعالى في صفة السموات فارجع البصر هل ترى من فطور ولو كانت
الافلاك متخرقة ومتمزقة لوجب ان تكون كلها فطورا وذلك على نقيض قوله تعالى
هل ترى من فطور والثالث ان الانسان لو وضع عقبه على الارض ثم
ادار نفسه على عقبه دورة تامة لزم ان يقال انه في تلك الحالة تفككت
اجزاؤه وتفرقت وتمزقت والحس يدل على ان ذلك باطل فان هذا الانسان
يعلم من نفسه انه بقي متصلة الاجزاء كما كان قبل ذلك لا سيما وعند المعتزلة
ان افتراق اجزاء البنية يوجب الموت الرابع ان القول بتفكك اجزاء
الرحى بعضها ان يقال ان كل واحد من تلك الدوائر يجب ان يعلم انه كم يستغرق
سكونه وكم يستغرق ان يتحرك حتى لا يتغير تلك الاجزاء عن مسامتتها ومناسباتها

التي كانت موجودة ومعلوم ان عقل الناس لا يهتدي الى هذه التفاصيل
عن اجزاء الجرم مع انها جمادات خالية عن العلم والادراك الا ان المتكلمين
يقولون ان الله العالم يحرك كل واحد منها في بعض الاحيان ويسكنها في البعض
على وجه يبقى تلك المسافات والمناسبات كما كانت ومثل هذا الفعل من
الاله الحكيم غير مستبعد ولما ثبت بالدليل انه لا يجوز ان يقال ان عند كون
حركة الدائرة العظيمة جزءا يتحرك الدائرة الصغيرة ايضا جزءا تاما وثبت
انه لا يجوز ان يقال عند حركة الدائرة العظيمة جزءا لا يتحرك من الصغيرة
شي البتة بقي ان يقال ان عند حركة الدائرة العظيمة جزءا يتحرك الدائرة
الصغيرة اقل من جزء وذلك يقتضي كون المقدار قابلا للقسمة الى غير النهاية
واعلم ان هذه الحجة تقتضي انقسام الزمان والمسافة معا الى غير النهاية
لان الكبيرة اذا قطعت جزءا ففي مثل ذلك الزمان قطعت الدائرة الصغرى
اقل من جزء فينقسم المسافة والدائرة الكبيرة اذا قطعت مثل المقدار
الذي قطعتها الدائرة الصغيرة فانها تقطع مثل ذلك المقدار في اقل من
ذلك الزمان فثبت ان الدائرة الصغرى قاسمة للمسافة والكبرى قاسمة
للزمان واعلم انه لا يختلف وجه الاستدلال سواء فرضت الكلام في
استدارة حجر الرحى او فرضت الكلام في استدارة الفلك بل الكلام
هاهنا اقوى واولى للوجوه التي تقدم ذكرها الحجة الثانية الخشبة
المغروزة في الارض عند طلوع الشمس يقع ظلها في جانب المغرب
فعند ارتفاع الشمس مقدار جزء اما ان ينتقص من الظل مقدار جزء واما
ان لا ينتقص شي من الظل اصلا واما ان ينتقص من الظل مقدار اقل من جزء
الاول باطل والا لزم ان يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك الاعظم
والثاني ايضا باطل لوجوه الاول انه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا مع بقاء
الظل كما كان فلم لا يجوز ان يرتفع مقدار جزئين وثلثة وان يبقى مع بقاء
الظل كما كان ومعلوم انه باطل والثاني ان الشمس حين كانت حاصلة
في نقطة معينة من ذلك المدار فانه يخرج من مركز الشمس خط على
الاستقامة

ولمر براس تلك الخشبة وينتهي الى طرف ذلك الظل فاذا انتقلت الشمس
من تلك النقطة الى نقطة اخرى فهاهنا يخرج خط اخر من مركز الشمس
ويمر بالاستقامة على طرف تلك الخشبة وينتهي الى طرف ذلك الظل
فلو قدرنا ان طرف الظل باقي بحاله في الوقتين لزم ان يحصل الخط
المستقيم راسان وذلك محال والدليل عليه ان النقطة التي منها الشعب
الراسان افترق الخطان اذا فرضنا قايم خط عليها فوجب ان
٥ يكون ذلك الخط قايما على هاتين الشعبتين فيلزم ان يكون الزاويتان
الحادثتان من الى بين قايمة والقوايم كلها متساوية فيلزم ان يكون
الزايد مثلا للناقص وهو محال ولما بطل القسمان الاولان المذكوران
في الدليل ثبت انه مهما ارتفع الشمس بمقدار جزء فانه ينقص من الظل اقل
من جزء وذلك يوجب القول بفساد الجزء الذي لا يتجزى الحجة الثالثة اذا
اخذنا فرجارا ذا شعب ثلثة ووضعنا راس الشعبة الاولى منه على
مركز الدايرة وراس الشعبة الثانية منه على محيط دايرة مركبة من
خمسين جزءا وراس الشعبة الثالثة منه على محيط دايرة اخرى محيطة
بالاولى مركبة من مائة جزء فنقول اما ان يقال مهما قطع راس الشعبة
الثالثة الموضوعة على الدايرة المحيطة المركبة من مائة جزء جزءا فانه
يقطع راس الشعبة الثانية الموضوعة على الدايرة الصغيرة المركبة من خمسين
جزءا بتمامه واما ان لا يتحرك البتة واما ان يتحرك على اقل من جزء والاول
يقتضي ان يكون الدايرة الصغيرة مساوية للدايرة العظيمة والثاني يقتضي
انكسار ذلك الفرجار والثالث يقتضي انقسام الجزء واعلم ان هذه الدلايل
الثلثة في الحقيقة شيء واحد والاختلاف واقع في المثال الحجة الرابعة
من الدلايل المبنية على الحركة انا اذا فرضنا جوهرين متلاصقين وفرضنا
فوق احدهما جوهرا ثم انتقل ذلك الجوهر من مكانه الى الجوهر الثاني فنقول
هذا الجوهر المتحرك اما ان يكون موصوفا بالحركة حال بقائه على الجوهر
الاول او حال حصوله في الجوهر الثاني او يقال انه انما يكون موصوفا

بالحركة فيما بين هاتين الحالتين والاول باطل لانه ما دام يكون باقيا على
الجوهر الاول فهو بعد لم يتحرك والثاني باطل لانه اذا وصل بتمامه الى
ملاقاة الجوهر الثاني فقد حصلت الحركة وانقطعت ولما بطل القسمان
ثبت انه انما يكون متحركا فيما بين هاتين الحالتين وذلك يوجب القول بانقسام
الجوهر الحجة الخامسة ان الجسم قد يكون ظله في وقت من السنة فيكون
مثله من الظل ظل نصفه اذا ثبت هذا فنقول الجسم الذي يكون اجزاؤه
وترا يكون ظله شفعا فيكون لظله نصف وقد ثبت ان نصف ظله ظل
نصفه فيكون لهذا الجسم نصف واعلم ان للمتكلمين ان يجيبوا عن الحجة الاولى
فيقولوا ان هذه الحجة لو صحت فانها توجب كون حجر الرحى مركبا من اجزاء
لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت ان هذه الحجة تنتج نتيجة باطلة فوجب
القطع بان هذه الحجة باطلة انما قلنا انها توجب كون الحجر مركبا من اجزاء
لا نهاية لها بالفعل وذلك لانا اذا اخرجنا من مركز الرحى الى محيطه خطا
افترض في ذلك الخط نقطا غير متناهية على مذهب نفاة الجزء فاذا استدار
الرحى فانه يرتسم من كل واحدة من [illegible] تلك النقط دايرة معينة وكل دايرة
من تلك الدواير كانت اقرب الى المنطقة فهو اسرع حركة من التي يكون ابعد
منها واذا كان الامر كذلك فقد اختص كل واحدة من تلك الدواير الممكنة
بخاصية معينة وهي تنول حركة معينة بمقدار معين من السرعة والبطوء
فان تلك الحركة بذلك القدر المعين من السرعة والبطوء لا يقبلها الا تلك
الدايرة فيستفاد كل واحدة من تلك النقط بذا اختص بخاصية معينة
ممتنعة الحصول في الاخرى وقد ثبت ان الاختلاف في الصفات والاعراض
يوجب حصول المغايرة بالفعل فوجب ان يحصل المغايرة بالفعل بين
جميع تلك النقط فاذا كانت النقط الممكنة فيها غير متناهية بالفعل لزم
ان يحصل في تلك الدايرة اجزاء لا نهاية لها بالفعل وانما قلنا ان ذلك محال
لان ما لا نهاية له لا يكون الحركة عليه من اوله الى اخره في زمان متناهي
بالفعل فوجب ان لا يتم تلك الدورة في زمان متناهي وحيث تمت هذه الدورة

وصف يلزم انقسام الجوهر والفرد والاعلى

مثلثه

كل الحجة

٢٧٣

علمنا ان ذلك باطل فثبت بما ذكرنا ان هذه الحجة لو صحت لكانت
ملحة باطلة فوجب القطع بان هذه الحجة باطلة مغالطية واذا ثبت هذا
فنقول ظهر بما ذكرنا اشتمال هذا الدليل على مقدمة باطلة فلما تاملنا لم نجد فيه
مقدمة يمكن الطعن فيه الا قولهم ان القول بتفكك حجر الرحى باطل فقلنا
انه لم يثبت بالبرهان بطلانه فوجب التزامه لئلا يلزمنا انكار الدلايل
القطعية الدالة على اثبات الجوهر الفرد والذي يدل على ان التزام هذا الكلام
مع كونه مستبعدا في الخيال ليس بممتنع قطعا وجوه الاول ان التقسيم
العقلي قد دل على ان المذاهب الممكنة في الاجسام البسيطة ليست الا
احد هذه الثلثة وذلك لانا نقول هذا الجسم البسيط اما ان يكون في نفسه
مركبا من الاجزاء واما ان لا يكون كذلك بل كان في نفسه شيا واحدا كما هو
عند الحس كذلك فان كان مركبا فهو اما ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية
او من اجزاء متناهية فثبت ان المذاهب الممكنة في الاجسام ليست الا
هذه الثلثة احدها قول من يقول انها مركبة من اجزاء متناهية وثانيها
قول من يقول انها مركبة من اجزاء غير متناهية وثالثها قول من يقول انها
في نفسها شي واحد وليس فيه تاليف من الاجزاء ولا تركيب من الابعاض واذا
عرفت هذا فنقول اما القول بكون الجسم مركبا من اجزاء متناهية فانه يلزم
عليه القول بتفكك حجر الرحى وبتفكك اجزاء الفلك وهو بعيد جدا واما
القول بكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية فانه يلزم عليه ان يتحرك
المتحرك على اجزاء غير متناهية بالفعل في مدة متناهية وذلك اشد
امتناعا من التزام تفكك حجر الرحى واما القول بان الجسم البسيط شي
واحد في نفسه فهذا يلزم عليه ايضا انواع من المحالات فاحدها
ما بينا ان على هذا القول يلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له وان البعوضة
اذا وقعت على البحر وغرزت ابرتها في البحر فيلزم ان يقال انها
اعدمت البحر الاول وخلقت هذا البحر الجديد ومعلوم ان التزام هذا
اشد امتناعا من التزام تفكك حجر الرحى وثانيها انا بينا ان المقاطع

التي يمكن حصولها في الخط يكون كل واحد منها مختصا بخاصية معينة وهي
مثل المنصفية والمثلثية والمربعية وساير ما لا نهاية له من المفاصل ومع
اختصاص كل واحد منها بخاصية معينة ممتنعة الحصول في غيره فانه
لا يكون الامتياز بالعدم صرفا وذلك اشد امتناعا من التزام وقوع التفكك
في حجر الرحى وثالثها ان القائلين بكون الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية
التزموا ان يوجد في الخردلة صفايح لتغشي بها وجه العرش والكرسي
والسموات والارضين بل الصفحة الواحدة من تلك الصفايح يوخذ منها ما تغشى
بها وجه العرش والكرسي والسموات والارض الف الف مرة ومعلوم ان
هذا اشد استبعادا من التزام تفكك حجر الرحى ورابعها وهو انكم قلتم
ان كل واحد من تلك الانقسامات التي لا نهاية لها ممكن بالفعل وسلمتم
ان وجود واحد منها لا يمنع من دخول الاخر في الوجود فيلزمكم ان
تسلموا ان تلك الانقسامات التي لا نهاية لها ممكنة بحسب الاحاد
وبحسب الاجتماع ثم زعمتم ان خروجها باسرها الى الوجود ممتنع
فيلزمكم ان تجعلوا اس التقضي في الصحة ومعلوم ان ذلك اعظم
في الاستبعاد من التزام وقوع التفكك في حجر الرحى وخامسها
انكم قلتم الواقف على طرف العالم لا يمد يده الى الجانب الذي يحاذي وجهه
وبين الى الجانب الذي يحاذي قفاه فاذا قيل لكم ان هذا مما لا يقبله العقل
اجبتم عنه بان هذه النفرة والانكار من عمل الوهم والخيال لما ساقنا
الدليل الدال على تناهي الابعاد الى التزام ذلك فيجب ترك تهمة ولا التفات اليه فان
مقتضى الدليل العقلي اولى بالقبول من مقتضى الوهم والخيال وسادسها
انكم لما جوزتم حصول السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة للحجر الذي يلزم
ان تكون الخردلة الصاعدة سببا لتوقف الجبل العظيم النازل في الجو فقلتم
ان هذا وان كان مستبعدا الا انه لما ساقنا الدليل اليه وجب التزامه
وسابعها انه لما كان من مذهبكم ان الجسم متصل واحد في نفسه وليس مركبا
من الاجزا اصلا فاذا قيل انها متناهية او غير متناهية لزمكم ايضا ان تقولوا

الزمان ليس مركبا من الانات المتتالية سواء قيل انها متناهية او غير متناهية
بل جملته الزمان كم متصل وهو منقسم واحد قابل للقسمة الى غير النهاية فاذا
قيل لك الزمان عبارة عن الماضي وعن المستقبل وهما معدومان والان
الاول فهو طرف الزمان الذي هو طرف به يتصل الماضي بالمستقبل فان قيل
لما كان الماضي والمستقبل معدومين فلو جعلنا الان سببا لاتصال
احدهما بالاخر لزمنا ان نقول ان احد المعدومين يتصل بالمعدوم الاخر بطرف
موجود وذلك باطل لان المعدوم نفي محض وعدم صرف فكيف يعقل فيه
الاتصال والانفصال ومعلوم ان التزام هذا المحال ابعد من تفكك الجرم بسبب
ما ذكرنا ان من تفكك الكرات او جدنا برهانا عقليا يقينيا على صحة شيء
فاذا صار ذلك الدليل معارضا بشيء مستبعد جدا التزمنا ذلك المستبعد
ولا نلتفت اليه فكذا هاهنا لما دلت الدلايل العقلية على اثبات
الجوهر الفرد ثم لزم على اثبات الجوهر الفرد وقوع التفكك في حجر الرحى
ولزم على القول بكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية محالات افظع
واشنع من هذا الالتزام وجب التزامه وترك الالتفات اليه فهذا ما عندي
من البحث في هذا الدليل وهاهنا سوال اخر وهو ان بعض نفاة الجوهر
الفرد قال القول بتفكك حجر الرحى لازم ايضا على القائلين بنفي الجوهر
الفرد وذلك لان حجر الرحى قد حصلت الدايرة الكبيرة فيه وحصلت الدائرة
الصغيرة في داخل تلك الدايرة الكبيرة ولا شك ان المحيط متصل بالمحاط به
فاذا تحرك المحيط حركة سريعة وتحرك المحاط به حركة بطيئة لزم تفكك
احدهما عن الاخرى فثبت ان القول بالتفكك لازم على الكل والمجيب
ان يجيب عن هذا السوال فيقول لا نسلم انه يلزم من كون احدى الدايرتين
اسرع من الاخرى وقوع التفكك بينهما وذلك لان احدهما وان تحرك قليلا
الا ان تلك الحركة القليلة تفي بنسبته مع الشيء الذي تحرك كثيرا
كما كان قبل ذلك ولما بقي النسبة بسبب هذا القدر من الحركة لم يلزم
وقوع التفكك فهذا هو الكلام على هذا الدليل واما الحجة الثانية

وهي التمسك بحال انتقاص الظل فنقول هذا الاشكال انما يلزم لو
قلنا المؤثر في انتقاص الظل هو ارتفاع الشمس فاما اذا اسندنا ذلك
الى الفاعل المختار فالاشكال زايل وتمام الكلام في المعارضات ما سبق
في دليل الرحى وهاهنا وجه اخر في السوال زايد على ما تقدم
وهو انا نقول انا قد دللنا على ان حدوث الشيء على سبيل التدريج
وعدمه على سبيل التدريج غير معقول لان الحدوث على سبيل التدريج
عبارة عن حدوث اشيا على سبيل التعاقب والعدم على سبيل التدريج
عبارة عن عدم اشيا على سبيل التعاقب والشيء الواحد وحده حقيقته
لا يحدث الا دفعة ولا يعدم الا دفعة ويستحيل ان يكون الذي عدم قبل
هو عين الذي عدم بعد بل الذي عدم قبل شيء والذي عدم بعده شيء اخر
مغاير للاول اذا ثبت هذا فنقول ان هذا الظل لا يعدم دفعة في الحس
وانما يعدم على التدريج فوجب ان يكون معنى عدمه هو انه يعدم منه شيء
فشيء وكل واحد منها عدم في نفسه فهو في نفسه شيء واحد وانما عدم دفعة
فاذا كان هذا العدم مستمرا وقد دللنا على ان هذا العدم المستمر معناه
عدم اشيا على التعاقب والتناقص فلو كان هذا الخط الذي هو الظل
منقسما الى غير النهاية وجب ان يحصل عند عدمه عدم امور متناهية
متناقصة الى غير النهاية وكل واحد منها يقع في ان واحد فيلزم منه تتالي
انات غير متناهية بالفعل لانه لما تعاقبت تلك الانات وتوالت وامتنع
ان يوجد منها انان دفعة واحدة بل الذي حصل هو العدم بعد العدم وكل
واحد من تلك العدمات واقع في الان لزم منه القول بحصول انات
فاذا كانت تلك العدمات غير متناهية بالفعل لزم ان يكون تلك الانات
غير متناهية بالفعل فيلزم ان يكون ما لا نهاية له من الامور الموجودة
بالفعل قد وجد مع كونها محصورة بين حاصرين وذلك محال فثبت بما ذكرنا
ان القول بان عدم ذلك الظل عدم واحد متصل قول باطل وانه لو كان
الحق ان ذلك الظل يقبل انقسامات لا نهاية لها لوجب ان يحصل هناك

عدمانه متفاوتة بالفعل لا نهاية لها وان يحصل هناك اثبات بالفعل لا نهاية لها ولما كان ذلك باطلا فاسدا علمنا ان كل الخط لا يقبل الا انقسامات متناهية وهو المطلوب وهذا هو بعينه الجواب عن الفرجار الذي يحصل له شعب بلفه والله اعلم والحجة الرابعة وهي قولهم الجزء اذا انتقل من جزء الى جزء اخر فانه لا يكون متحركا حالة بقائه على الجزء الاول لانه ما دام كذلك فانه بعد لم يوجد الحركة ولا يكون متحركا حال حصوله على الجزء الثاني لانه اذا صار كذلك فقد حصلت الحركة وانقطعت وانقرضت بل انما يكون متحركا فيما بين الحالتين فنقول هذا باطل وذلك لانا نعلم ان الصوت والصفة قد يكون معدوما ثم يصير موجودا فنقول انه ما دام يكون معدوما فهو بعد لم ينتقل الى الوجود واذا صار موجودا فقد حصل الانتقال وانقرض وانقضى فوجب ان يقال انما يكون منتقلا من العدم الى الوجود في الحالة المتوسطة بين كونه معدوما وبين كونه موجودا فالزم على هذا اثبات حالة متوسطة بين كونه معدوما وبين كونه موجودا او معلوم ان ذلك باطل ثم انه لا جواب عن هذا الخيال الا ان يقال انه كان في الان الاول معدوما محضا وفي الان الثاني صار موجودا محضا ولا واسطة بين كونه موجودا وبين كونه معدوما وان هذا الخيال الحاصل من كونه منتقلا من العدم الى الوجود عمل الوهم وتصوير الخيال وليس له حقيقة اصلا والبتة واذا ثبت انه لا بد من المصير الى هذا الجواب في هذا المقام فهو بعينه جوابنا عما ذكروه من الشبهة فانا نقول الجزء كان مماسا للجزء الاول ثم صار مماسا للجزء الثاني وليس بين هاتين الحالتين حالة متوسطة مغايرة لها في الحقيقة بلى هذه الحالة المتوسطة موجودة في الوهم وفي الخيال والذي يدل على ان الامر كذلك انه لو حصل بين كون ذلك الجزء مماسا للجزء الاول وبين كونه مماسا للجزء الثاني حالة متوسطة هي الحركة فنقول ذلك الجزء عند حصول تلك الحالة المتوسطة اما ان يكون حاصلا في حيز معين او يكون حاصلا في حيز غير معين او لا يكون حاصلا

في شيء من الاحياز اصلا فان كان الاول فهو حال كونه متحركا كان حاصلا في حيز معين فيبطل ما يقال ان الحركة حالة يحصل قبل حصوله في حيز معين واما الثاني فهو باطل لان الجزء المعين موجود معين فحصوله في حيز غير معين في نفس الامر محال واما الثالث وهو ان يقال انه حال كونه متحركا فهو حجم ومقدار فحصوله لا في شيء من الاحياز محال فثبت بهذا البرهان القاهر انه لا معنى للحركة الا الحصول الاول في الحيز الثاني وانه اذا توالت هذه الحصولات في الاحياز المتعاقبة فذاك هو الحركة وعند هذا يبطل الشبهة المذكورة بالكلية واما الحجة الخامسة وهي قولهم الجسم قد يكون في وقت من الشتاء ظله مثليه واذا كان كذلك فمثله من الظل ظل نصفه فالجسم الذي يكون اجزاؤه فردا وجب ان يكون منقسما فجوابه ان نقول اذا كان ظله مثليه فانا نقول ان مثله من الظل ظل نصفه اذا كان له نصف اما اذا لم يكن له نصف فانا نقول ظله يساويه مرتين ولا نقول ان مثله من الظل ظل نصفه فسقط هذه الشبهة

الفصل الخامس في حكاية انواع من الدلائل النفاة الجزء متعلقة بذات الجسم وبكونه متحيزا الحجة الاولى قالوا قد ثبت في علم المنطق ان الماهية اذا كانت مركبة من مقومات فانه يمتنع العلم بتلك الماهية الا بعد العلم بتلك المقومات وذلك لانه لا معنى لتلك الماهية الا مجموع تلك المقومات فوجب ان يكون العلم بتلك الماهية موقوفا على العلم بتلك المقومات اذا ثبت هذا فنقول لو كان الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى لوجب ان يكون العلم بكون الجسم جسما وحجما ومقدارا موقوفا على العلم بحصول تلك الاجزاء لكن معلوم انه ليس كذلك فان جميع الناس يعلمون كون الارض والماء جسما مع انه لا يخطر ببالهم كونها مؤلفة من الاجزاء التي لا تتجزى بل ان هذه الاجسام يمتنع كونها مؤلفة من الاجزاء التي لا تتجزى فهذا تمام هذا الدليل الحجة الثانية قالوا الجوهر الفرد اما ان يكون له حيز من الطول والعرض واما ان لا يكون كذلك

فان كان الاول كان منقسما لا الى نهاية وان كان الثاني فعند ضم بعضها الى البعض
وجب ان لا يحصل الطول والمقدار لان عند انضمام بعضها الى البعض ان حدث
الطول والعرض فيها صار عند الانضمام كل واحد منها طويلا عريضا
فيعود الالزام وان لم يحدث الطول والعرض عند الانضمام فحينئذ لم يحدث
المقدار ولم يحدث الطول والعرض البتة فوجب ان لا يحصل للمجموع حجم
ومقدار وذلك باطل والجواب عنه ان هذا ايضا وارد عليكم لان
عندكم الجسم مركب من الهيولى والصورة ثم ان الانسان يتصور كون الارض
جسما وكون السماء جسما مع الشك في كونهما مركبين من الهيولى والصورة فعلمنا
ان الذي اوردتموه علينا وارد عليكم ايضا فان قالوا العلم بكون الجسم مركبا
من الهيولى والصورة علم ضروري بديهي حاصل لجميع العقلاء لان الدليل عليه
ان كل من اراد ان يخبر عن ماهية الجسم وان يذكر تعريفه الحقيقية قال انه
الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه ولا شك ان هذا الكلام اشارة الى
معقولين احدهما الجوهر القابل للابعاد الثلثة والثاني نفس تلك الابعاد الثلثة
فثبت ان صريح العقل يقضي ان ههنا موجود قابل وموجود مقبول فالقابل
هو الجوهر والمقبول هو الابعاد الثلثة ولا معنى للهيولى الا القابل ولا معنى
للصورة الا الابعاد الثلثة المقبولة فثبت ان صريح العقل حاكم بان الجسم
مركب من الهيولى والصورة قلنا هذا ممنوع لان تعريف الجسم بانه الجوهر
القابل للابعاد الثلثة كلام ذكره بعض الفلاسفة واما الباقون فانهم قالوا
ماهية الجسم ماهية متصورة بنفسها غنية عن التعريف وليس لها
حقيقة الا هذا الحجم والا هذا الامتداد وبتقدير ان على هذا القول فالكلام
الذي عولوا عليه ساقط لانا نقول الجواب عنه ان كل واحدة تقوم
ماهية الجسم من حيث انه شيء له حجم ومقدار واما اذا اعتبرناه من حيث انه
شيء مغاير للحجم الاخر فهو بهذا الاعتبار ليس مقوما لماهية الجسم ولا يمنع
في العقل ان يكون شيء له اعتباران وهو باحد الاعتبارين مقوم لماهية
شيء وبالاعتبار الثاني لا يكون مقوما لتلك الماهية واذا ثبت هذا فنقول

اذا اعتقدنا في جسم كونه جسما ممتدا يعرف انه جسم من اوله الى اخره
فاما الاجزاء الحاصلة فيه فتابعة او ما ثبتنا الف فهذا الاعتبار غير داخل
في تقويم ماهية الجسم فالذي من العلم بماهية الجسم العلم بكمية هذا العدد
والجواب عن الحجة الثانية ان كل واحد من الاجزاء وان لم يكن في نفسه
طويلا الا انه اذا انضم اليه غيره صار طويلا كما ان كل واحد من حبات الحنطة
وان لم يكن في نفسه منّا واحدا الا ان مجموعها يصير منّا فكذلك هاهنا والله اعلم

## الفصل السادس في الدلايل المستنبطة من الهندسة

على نفي الجوهر الفرد اعلم ان المسطحات اما ان تكون دوائر او مضلعات
واول المضلعات هو المثلث ثم المربع وهكذا الى غير نهاية على وفق مراتب الاعداد
فلنبدأ بذكر الدائرة والكرة فنقول ذكروا ان الدليل دل على امكان وجود
الدائرة والكرة ومتى صح القول بهما وجب القول ببطلان الجوهر الفرد فنفتقر
في تقرير هذا الدليل الى بيان مقامين الاول ان القول بصحة الدائرة والكرة حق
والثاني انه متى كان القول بالكرة والدائرة حقا كان القول بالجوهر الفرد باطلا
اما المقام الاول وهو اثبات الكرة والدائرة فللفلاسفة فيه طريقان
تارة يقدمون الدلالة على اثبات القول بالدائرة واذا ثبت القول بالدائرة
لزم منه اثبات القول بالكرة وتارة يعكسون هذا الطريق فيقدمون الدلالة
على امكان وجود الكرة واذا ثبت القول بامكان الكرة لزم منه القول باثبات
الدائرة اما الطريق الاول فتقريره ان نقيم الدلالة على اثبات الدائرة
ثم اذا اثبتنا بالدليل ثبوتها فحينئذ فرعنا على اثباتها القول باثبات الكرة
فنقول الذي يدل على امكان وجود الدائرة وجهان الاول انا نتخيل
سطحا مستويا ونتخيل خطا مستقيما متناهيا في ذلك السطح ونتخيل
احدى نهايتي ذلك الخط ثابتة ونحرك جميع ذلك الخط متحركا في ذلك البسيط
حول تلك النهاية الثابتة الى ان يعود الى الموضع الذي منه ابتدا بالحركة فحينئذ
حدث من هذه الحركة دائرة لان راس الخط لما تحرك على الاستدارة الى ان عاد
الى موضعه الاول فلا شك ان طرفه المتحرك قد تحرك على مسافة ما فتلك المسافة

طولها والنقطة لا مساحة لها فتلك المسافة التي تحركت عليها النقطة
ليس لها عرض فهي اذن خط محيط بذلك السطح والنهاية الثابتة الساكنة
من هذا الخط المستقيم هي حاصلة في وسط هذا السطح المستدير وكل الخطوط
المستقيمة الخارجة من ذلك الوسط الى ذلك المحيط متساوية لان كل خط
خرج من ذلك الوسط الى ذلك المحيط فانه ينطبق عليه الخط الفاعل لذلك بتمام
حركته والاشيا المساوية لشي واحد متساوية فثبت ان هذا الشكل دائرة
الوجه الثاني في اثبات الدائرة ما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا في الشفا
والنجاة فقال نفرض جسما ثقيلا راسه اعظم من اسفله ونفرض كونه
قائما على بسيط مسطح قياما مستويا ولا شك ان هذا الذي فرضناه امر ممكن
الوجود لانه لما كان ثقل الجانب الاعلى متساويا من كل الجوانب فحينئذ
لا يكون بان يميل الى بعض الجوانب اولى بان يميل الى الباقي لان الثقل الموجب للنزول
حاصل في جميع الجوانب على السوية فان حصل الميل الى جانب دون اخر مع
هذا الفرض لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واذا ثبت هذا القسم لم يسقط
بعده الا انه يسقط واقفا في الهواء لنفرض في هذا الجسم انه ازيل عن الاستقامة
حتى سقط فها هنا لا يخلو اما ان يقال انه حال نزوله بقيت النقطة التي
في اسفل ذلك الجسم مماسا للموضع الذي كان مماسا له حال وقوفه او يقال
انه ما بقيت في هذه الحالة تلك المماسة فان كان الاول لزم ان يقال ان كل نقطة
مفروضة في راس ذلك الجسم فقد فعلت ربع دائرة وذلك يفيد المطلوب
وان كان الثاني فنقول تلك النقطة اما ان يقال انها انجرت على ذلك السطح او
يقال ان حال نزول الطرف الاعلى الى الجانب الاسفل فان الطرف الاسفل
تحرك الى الجانب الاعلى والقسم الاول باطل لان تلك الحركة لو حصلت لكانت
اما ان تكون طبعية او قسرية او ارادية والاول باطل لان هذا الجسم ثقيل
والجسم الثقيل لا يكون حركته الطبعية الانجرار على السطح والثاني ايضا باطل
لان هذا القاسر ليس الا نزول الطرف الاعلى منه الى الاسفل وهذا المعنى
لا يوجب انجرار الطرف الاسفل على السطح فان هذا القسر انما حصل من حيث

ان النصف الاعلى من هذا الجسم متصل بالنصف الاسفل منه اتصالا قويا
مانعا من الانفصال وهذا يقتضي ان يقال ان النصف الاعلى اذا اخذ في النزول
فانه ياخذ النصف الاسفل في الصعود وعلى هذا التقدير فان هذا الجسم
ينقسم في الوهم الى قسمين فالنصف الاعلى ينزل من الاعلى الى الاسفل طبعا
والنصف الاسفل يصعد من الاسفل الى الاعلى قسرا وبين القسمين جزء معين
هو مركز للحركتين وكل واحد من النصفين قد فعل بحركته قوسا من الدائرة
وذلك يقتضي ان يكون القول بالدائرة امرا ممكن الوجود والله اعلم فثبت
بهذين الوجهين ان القول بالدائرة حق صحيح واذا ثبت هذا فنقول وجب
ان يكون القول بالكرة حقا وذلك لانا اذا اخذنا نصف دائرة واثبتنا
خط القطر بين نقطتين هما القطبان وادرنا القوس حتى يعود الى موضعها
الاول فحينئذ يحصل منه الكرة ولما كان جميع ما فرضناه امرا ممكنا وثبت ان
اللازم عن الممكن ممكن ثبت ان القول بالكرة امر ممكن فهذا هو تقرير الطريق الاول
واما الطريق الثاني فهو انا بينا ان الكرة ممكنة الوجود في نفسها
وبينا ان الكرة لما كانت ممكنة كانت الدائرة ايضا ممكنة الوجود فتقريره ان
نقول الدليل على وجود الكرة انه لا شك في وجود الجسم والجسم اما بسيط
واما مركب فان كان بسيطا فلا بد له من شكل تقتضيه طبيعته البسيطة
ومقتضى البسيط شي واحد متشابه الاجزا وما سوى الكرة من الاشكال
لا يكون متشابه الاجزا فان المضلعات يكون جانب منها زاوية وجانب
اخر خطا وجانبا اخر سطحا واما الكرة فانها شكل متشابه الاجزا
فوجب ان يكون شكل البسيط هو الكرة واما ان كان الجسم مركبا فهذا المركب
انما تركب عن البسائط فالبسيط موجود وحينئذ يعود الكلام الاول
فثبت بما ذكرنا ان الكرة موجودة واذا ثبت القول بوجود الكرة
لزم الاعتراف بوجود الدائرة لان الكرة اذا قطعت قطعا مستقيما
فانه لا بد وان يحصل الدائرة من موضع القطع فهذا تمام الكلام في اثبات
الكرة والدائرة واما المقام الثاني فهو بيان انه لما كان القول بالدائرة
والكرة حقا

كان القول بالجوهر الفرد باطلا معتبرة من وجوه الاول انا اذا فرضنا
خطا مستقيما مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فنقول ان هذا الخط يمتنع جعله دايرة
واذا امتنع جعل هذا الخط دايرة امتنع تحصيل الدايرة اصلا اما المقام الاول
فالدليل عليه انا اذا ادرنا ذلك الخط بحيث تصير بواطنها في داخل
الدايرة متلاقية فاما ان تكون ظواهرها من الخارج متلاقية واما ان لا تكون
كذلك والاول باطل لان بواطن هذه الاجزاء لما كانت متلاقية وكانت
ظواهرها ايضا متلاقية وجب ان تكون مساحة باطن هذه الدايرة مساوية
لمساحة ظاهرها ثم اذا وضعنا على كل واحد من تلك الجواهر جوهرا اخر
من الخارج حتى حصلت دايرة اخرى محيطة بالاولى فنقول بواطن هذه الدايرة
المحيطة منطبقة على ظواهر تلك الاولى ومن كانت ظواهر تلك الاجزاء
متلاقية وجب ان تكون بواطن هذه الدايرة المحيطة متلاقية واذا كانت
بواطنها متلاقية وجب ان تكون ظواهرها ايضا متلاقية وعند هذا نقول
ان ظواهر الدايرة المحيطة مساوية لبواطنها التي هي مساوية لظاهر الدايرة
الداخلة التي هي مساوية لباطنها فيلزم ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة
مساويا لباطن الدايرة الداخلة ثم انا نفرض دايرة ثالثة احاطت بتلك
الثانية وهكذا الخط بكل دايرة دايرة اخرى حتى يبلغ ذلك الثخن الى ان يصير
مساويا لثخن العرش والكرسي مع انه لا تزيد عدد اجزائها على عدد الدايرة
الصغيرة الاولى ومعلوم ان ذلك باطل وهذه المحالات انما لزمت من قولنا
انا لما جعلنا ذلك الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دايرة فانه كما صارت
بواطنها في داخل الدايرة متلاقية فكذلك صارت ظواهرها خارج الدايرة
متلاقية ولما كان المحال انما لزم من هذا الفرض علمنا انه باطل فبقي القسم الثاني
وهو ان يقال ان بواطنها صارت متلاقية واما ظواهرها فما صارت متلاقية
بل بقيت متباعدة متباينة واذا ثبت هذا فنقول ان هذا ابطل القول
بالجوهر الفرد من وجهين الاول ان تلك الاجزاء لما صارت بواطنها متلاقية
مماسة وبقيت ظواهرها متباعدة متباينة ومن المعلوم ان الاشيا المتلاقية
مغايرة للاشيا المتباعدة فوجب كون تلك الاجزاء منقسمة والثاني ان كل واحد
من تلك الفرج اما ان يتسع لجوهر فرد او لا يتسع له والاول يوجب القسمة
لان تلك الاجزاء لما كانت متلاقية من بعض الجوانب وكانت متباعدة من جانب
اخر وكانت تلك الفرجة بحيث يدخل فيها جوهر واحد فحينئذ يكون هذا الجوهر
اصغر من تلك الجواهر التي تلاقت بواطنها وتباعدت ظواهرها والشي الذي
يوجد ما يكون اصغر حجما منه كان منقسما واما القسم الثاني وهو ان كل واحدة
من تلك الفرج لا يتسع للجوهر الواحد فحينئذ يكون كل واحد من تلك الفرج
اصغر من الجوهر الفرد فيكون الجوهر الفرد منقسما فهذا كله بيان
ان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى لا يمكن جعله دايرة واذا ثبت هذا
وجب ان يمتنع تحصيل الدايرة مطلقا لان على القول بالجوهر الفرد لا معنى
للجسم الا خطوط مضمومة بعضها الى بعض فلما كان كل واحد منها ما يمتنع
تكوين الدايرة لزم ان يكون تكوين الدايرة ممتنعا عقلا فظهر بما قلنا ان
الدايرة والكرة ممكنة الوجود وثبت انه يلزم من وجودهما بطلان القول
بالجوهر الفرد فيلزم ان يكون القول بالجوهر الفرد باطلا الوجه الثاني
في بيان انه يلزم من القول بالدايرة والكرة نفي الجوهر الفرد هو انا اذا
وضعنا جوهرا فردا فان الصقنا بيمينه او بيساره جزءا حصل منه خط
ممتد من اليسار الى اليمين وان الصقنا باسفله او باعلاه جزءا حصل منه خط
ممتد من الاعلى الى الاسفل ولا يحصل الدايرة والكرة البتة فثبت بهذا ان
الدايرة لا تحصل الا اذا اتصل احد الجزئين بالاخر فيما بين الجانب الايمن والجانب
الاسفل وكلما كانت الدايرة اوسع كان الميل الى الجانب الايمن اكثر وكلما
كانت الدايرة اضيق كان الميل الى الجانب الاسفل اكثر ولما كان لا نهاية لمراتب
الدايرة في الضيق والسعة فكذلك لا نهاية لمراتب ذلك الميل وذلك يوجب
انقسام ذلك الجزء الى اقسام لا نهاية لها الوجه الثالث في بيان انه يلزم
من القول بالدايرة والكرة حصول القسمة وهو انا اذا فرضنا دايرة
فان وضعنا فوق كل جزء منها جزءا اخر فحينئذ يحصل دايرة ثانية مساوية
للاولى

في السعة ولصيرورته سببا لحدوث الاسطوانة لا لحدوث الكرة فثبت
ان الكرة لا تحصل الا اذا وضعنا على متصل كل جوهر من من الدائرة الاولى
جوهرا من الدائرة الثانية حتى يكون الدائرة الثانية اصغر مدارا من الدائرة الاولى
حتى تصير سببا لحدوث الكرة ومتى وقع الجزء الواحد على متصل الجزئين لزم
القول بالقسمة الوجه الرابع من الوجوه المبنية على اثبات الكرة
والدائرة ان نقول كل واحد من هذه الاجزاء متحيز وحجم وكل متحيز فهو متناهي
وكل متناهي فانه يحيط به حد واحد او حدود والذي يحيط به حد واحد هو
الكرة والذي يحيط به حدود هو المضلعات فكل واحد من هذه الاجزاء اما
كرة واما مضلع فان كان كرة لزم القول بكونه منقسما لان الكرات اذا ضم
بعضها الى بعض حصلت الفرج فيما بينها ويكون كل واحد من تلك الفرج
اصغر من تلك الاجزاء وكل ما وجد شي اصغر منه كان منقسما فوجب كون تلك الاجزاء
منقسمة واما اذا كانت مضلعة كان القول بقبولها القسمة اقوى لان جانب الزاوية
يكون لا محالة اضيق واقل حجما من جانب الضلع وما كان كذلك كان منقسما فثبت
ان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون كرة واما ان يكون مضلعا وثبت انه على
كلا التقديرين وجب كونه قابلا للقسمة فلزم القطع بكون تلك الاجزاء قابلة للقسمة
وهو المطلوب الوجه الخامس من الوجوه المبنية على القول بالدائرة
والكرة انا اذا اخرجنا خطا مستقيما واخرجنا من طرفه قوسا من دائرة
فكلما كانت الدائرة اوسع كانت الزاوية الحادثة من ذلك الخط المستقيم
ومن قوس تلك الدائرة اوسع واذا كان لا نهاية لمراتب اتساع الدائرة وجب
ان يقال انه لا نهاية لمراتب اتساع تلك الزاوية ثم انها مع انقسامها الى
الاقسام التي لا نهاية لها تكون اقل من القائمة الواحدة وهذا يقتضي ان يكون
قبول الزاوية القائمة لانقسامات لا نهاية لها يكون بطريق الاولى وايضا
كلما كانت الزاوية الحادثة من قطر الدائرة ومن القوس اوسع كانت
الزاوية الحادثة من حدبة الدائرة ومن العمود القائم على طرف ذلك القطر
اضيق واذا كان لا نهاية لمراتب اتساع الزاوية الاولى فكذلك لا نهاية

~~لمراتب انقباض الزاوية [illegible]~~ لمراتب ضيق الدائرة الثانية
فهذا جملة الوجوه المستنبطة من القول بالكرة والدائرة الدالة على
ان القول بالجوهر الفرد باطل والله اعلم

## الفصل السابع

في الطعن في ان الدلايل المذكورة في اثبات الدائرة والكرة هل هي صحيحة
قوية ام ضعيفة واهية اعلم ان الكلام في هذا الفصل يقع في نوعين
احدهما بيان ان الدلايل في اثبات الدائرة والكرة ضعيفة والنوع الثاني
اقامة الدلالة على ان القول بالدائرة والكرة باطل اما النوع الاول
فنقول لا نسلم صحة شي من الوجوه التي ذكرتموها في اثبات الدائرة والكرة
اما الوجه الاول وهو قولكم انا نسكن طرف الخط المتناهي ثم ندبره
حتى يرجع الى موضعه الاول وحينئذ يرتسم من راسه دائرة فنقول هذا الدليل
انما يتم لو ثبت انه يمكن بقاء احد طرفيه ساكنا ثابتا في جميع زمان حركة ذلك
الخط وانتم ما ذكرتم دليلا على ان ذلك ممكن واذا لم يثبت بالدليل صحة هذه المقدمة
بقي دليلكم باطلا واعلم ان جميع مباحث الهندسية مفرعة على اصول
اربعة الدائرة والكرة والمخروط والاسطوانة والمهندسون انما اقاموا
الدلالة على صحة هذه الاصول الاربعة بهذا الطريق اما الدائرة فقد اثبتوها
بحركة كلية الخط حال بقاء احد طرفيه ساكنا واما الكرة فقد اثبتوها بحركة نصف
الدائرة حال كون القطر ساكنا ويقرب من اثبات الكرة اثبات الشكل البيضي
والشكل العدسي وهم اثبتوا الشكل البيضي بحركة ما يكون اقل من نصف الدائرة
على قطره الاطول مع بقاء ذلك القطر ساكنا واثبتوا الشكل العدسي بحركة
ما يكون اعظم من نصف الدائرة مع بقاء ذلك القطر ساكنا واثبتوا المخروط
بالمثلث الذي يكون قائم الزاوية ثم فرضنا سكون احد الاضلاع المحيطة
بتلك القائمة وحركة سائر الاضلاع حتى يعود الى موضعه الاول واثبتوا
الاسطوانة بما اذا ارتفعت الدائرة او انخفضت حال بقاء مركزها على
الخط المستقيم فهذه الاشيا التي هي اصول الهندسة وعليها يتفرع
جميع مباحثهم انما اثبتوها بهذا الطريق ثم انه لم يثبت بدليل اقناعي فضلا

عن كلام برهاني انه لم لا يقال تلك النقطة ساكنة حال حركة ذلك الخط
او حال حركة ذلك المثلث والعجب العجيب من هولاء المهندسين انهم يسمون
هذا الطريق بالهندسة المتحركة ولو احتاجوا في اثبات فرع ضعيف
خسيس من فروع الهندسة الى ذكر هذه الهندسة المقتبة لحكموا
بضعف ذلك الكلام وخساسته ثم انهم اثبتوا جميع الاصول المعتبرة في
هذا العلم بهذا الطريق الخسيس الضعيف وايضا العجب العجيب من اقليدس
فانه في المقالة الخامسة اشتغل باقامة البرهان على ان نسبة المقادير المتساوية
الى مقدار بالشيء واحد ان تكون متساوية مع ان العلم بصحة هذه القضية
علم ضروري لانه لا معنى للنسبة الا كمية احد المقدارين عند المقدار الثاني فاذا
فرضنا المقدارين متساويين كانت كمية احدهما عند المقدار الثالث اعظم
من نسبة المقدار الاصغر الى ذلك الثالث وذكر في تقريره برهانا غامضا
مع ان العلم بصحة هذه القضية علم ضروري لانه لما كان احدهما اعظم من الثاني
كانت كمية ذلك الاعظم عند ذلك الثالث اعظم من كمية ذلك الاصغر عند
عند ذلك الثالث ثم بين عكس هاتين القضيتين بالبرهان في شكلين اخرين
ثم بين انه اذا كانت نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثالث الى الرابع التي هي كنسبة
الخامس الى السادس وجب ان تكون نسبة الاول الى الثاني كنسبة الخامس الى
السادس وهذه القضية ايضا بديهية لان العلم بان الاشيا المساوية لشيء
واحد متساوية علم ضروري بديهي اذا عرفت هذا فنقول ان اقليدس
اشتغل باقامة البراهين الغامضة على تصحيح هذه القضايا التي هي معلومة
الصحة بالبديهة ثم لما آل الامر الى اثبات الدائرة والكرة والمخروط
والاسطوانة اكتفى في اثباتها بهذه الهندسة المتحركة التي اتفقوا على
انها لا تفيد الا الخيال الضعيف فظاهر النقص وذلك يدل على وقوع التقصير
العظيم في هذه الصناعة حيث ذكروا البرهان في اثبات قضايا غنية
عن البرهان واهملوا ذكر البرهان في اثبات قضايا لا سبيل الى اثباتها
الا بالبرهان واما الحجة الثانية وهي قولهم الجسم الواقف في الهوا

اذا نزل فانه يرتسم من حركة الطرف الفوقاني منه قوس من دايرة فنقول
هذا مسلم لو ثبت ان في هذه الحالة يبقى الطرف الاسفل منه في موضعه الاول
ولم ينجر على السطح اما قوله لو انجر على السطح فذلك الانجرار اما ان يكون
طبيعيا او قسريا قلنا لم لا يجوز ان يكون قسريا الا ان السبب القاسر
لحصول هذه الحالة غير معلوم على التفصيل الستم قد ذكرتم ان بين الحركة
الصاعدة والهابطة لا بد من حصول السكون وان ذلك السكون يوجب وقوف
الجبل في الهوا وقلتم ان الدليل لما اوجب القول به وجب التزامه وان
كنا لا نعرف سببه بعينه فكذا هاهنا لم لا يجوز ان يقال ان الجسم الواقف في الهوا
اذا سقط ففي حال سقوطه يجب ان ينجر طرفه الاسفل على السطح وان كنا
لا نعرف الموجب لذلك الانجرار على التفصيل واما الحجة الثالثة وهي قولهم
شكل البسيط يجب ان يكون هو الكرة فنقول هذه الحجة منقوضة باشيا
اولها ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه فلك خارج المركز فانه ينفصل من الفلك
الممثل متممان احدهما من خارج الفلك الخارج المركز والثاني في داخله ومعلوم
ان طبيعة كل واحد من هذين المتممين طبيعة بسيطة مع انه في احد الجانبين
في غاية الثخن ومن الجانب الثاني في غاية الرقة فهاهنا الطبيعة البسيطة
اقتضت اثرا غير متشابه في كل الجوانب وثانيها ان الفلك جرم بسيط
ثم ان الكوكب وقع في بعض جوانبه دون البعض فالطبيعة بسيطة والاثر
غير متشابه وثالثها ان الفلك طبيعة بسيطة مع ان تلك الطبيعة اقتضت
حصول الشكل المقبب في الخارج وحصول الشكل المقعر في الداخل وهما
اثران مختلفان وايضا السطح الخارج يكون اعظم مقدارا من السطح الداخل
فالبسيطة واحدة والاثار مختلفة ورابعها ان الاجسام اما ان تكون بسيطة
او مركبة اما البسايط فان جزءها يكون مساويا لكلها في تمام الماهية
فلو كانت تلك الطبيعة موجبة للشكل الكري لزم ان يكون شكل واحد من الاجزا
المفترضة فيه هو الكرة ولو كان الامر كذلك لزم وقوع الخرق في جميع الاجسام
المحسوسة لا يقال الجسم شيء واحد في نفسه فطبيعته اقتضت حصول الشكل الكري

لان تلك الجهوية واما الجزء فانه ان فرض بعد ذلك وحصول الشكل لذلك الكل او لا صار مانعا لحصوله للجزء الذي افترض بعد ذلك الكل لا يقال هذا انما على ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه وانما يفرض الجزء فيه بسبب معصل عرضي لكنا قد بينا بالدلايل اليقينية فساد هذا الاصل سلمنا صحة هذا الاصل الا انا نقول انا اذا اشرنا الى جانب معين من الفلك او من ساير الاجسام البسيطة فقد تميز ذلك الجزء عن ساير الجوانب وطبيعة ذلك الجزء توجب الشكل الكري الا ان طبيعته ايضا توجب انفصال ذلك الجزء عن ساير الاجزاء وذلك الانفصال مانع من حصول الشكل الكري فحينئذ يلزم ان تكون الطبيعة الواحدة موجبة لامرين متضادين وذلك باطل واما الاجسام المركبة فمع ما لنا هنا ان نقول اذا كان المركب موجودا كانت البسايط موجودة الا ان تلك البسايط تكون صغيرة جدا ويكون بعضها مختلطا بالبعض الا ان كونها صغيرة ومخلوطة بغيرها لا يمنع من كونها موصوفة بتلك الطبيعة البسيطة فلو اقتضت الطبيعة البسيطة حصول شكل الكرة لزم ان تكون كل واحد من تلك الاجزاء المخلوطة الصغيرة موصوفا بشكل الكرة ولو كان الامر كذلك لزم وقوع الفرج والخلا فيما بينها وذلك محال فقوم باطل فثبت بهذه الوجوه ان الذي يقال ان شكل البسيط هو الكرة كلام اقناعي ولم يثبت صحته بالدلايل اليقينية وها هنا سوالات اخرى الا ان فيما ذكرناه كفاية ثم نقول ان سلمنا امكان القول بالكرة فلم قلتم ان القول بالدائرة ممكن ولم قلتم ان قطع الكرة بحيث يكون موضع القطع خاليا عن الخشونات والتضريسات امر ممكن فان صحة هذه القضية لما لم تكن من بديهة كان الجزم بصحتها من غير البرهان باطلا وكيف لا نقول وقد ذكرنا ان اقليدس اشتغل باقامة البرهان على صحة البديهيات فكيف لا يطالب باقامة البرهان على صحة هذه القضية كيف جدا وها هنا اخر الكلام فيما اذا ذكرنا لا يلم في اثبات هذه المطالب ضعيفة مختلفة جدا والله ولي الارشاد

النوع الثاني من مباحث هذا الفصل في اقامة البراهين اليقينية

على ان القول بالكرة انا قد ذكرنا الدلايل القطعية على اثبات الجوهر الفرد وذكرنا الدليل القطعي على ان القول باثبات الجوهر الفرد يبطل القول باثبات الكرة والدائرة بما لا يحتاج اليه واذا ثبت هذا فنقول القول بالجوهر الفرد فوجب ان يكون القول بالكرة والدائرة باطلا فهذا البرهان مبني على اثبات مقدمتين احداهما اثبات الجوهر الفرد والثاني ان اثبات الجوهر الفرد ينافي القول باثبات الدائرة وكل واحدة من هاتين المقدمتين قد سبق تقريره على اقصى الغايات الحمد لله ان القول بالكرة يوجب اثبات الجوهر الفرد ويوجب نفيها فيكون موجبا للنقيضين معا فوجب ان يكون القول به باطلا اما انه يوجب القول باثبات الجوهر الفرد فلانا بينا انا اذا وضعنا الكرة على السطح فانها تلاقي السطح بنقطة غير منقسمة فاذا دحرجناها وجب ان يرتسم ذلك الخط من نقطة متلاصقة وذلك يوجب اثبات الجوهر الفرد وقررنا هذا الدليل ودفعنا الشكوك والاسولة عنه دفعا لا يبقى للعاقل مرية في صحة هذه الحجة واما ان القول بالكرة والدائرة يوجب نفي الجوهر الفرد فلانا بينا بالبرهان القاطع ان مع القول بالجوهر الفرد لا يمكن اثبات الدائرة ومع اثبات الدائرة لا يمكن اثبات الجوهر الفرد فثبت بما ذكرنا ان القول بالكرة والدائرة يوجب القول باثبات الجوهر الفرد ويوجب القول بنفيه وما كان كذلك كان باطلا فكان القول باثبات الكرة ايضا باطلا ويمكن ايضا ان يعبر عن هذا الكلام بعبارة اخرى فيقال القول بالكرة والدائرة يقضي ثبوته الى نفيه وما كان كذلك كان ثبوته باطلا بيان انا قلنا انه يقضي ثبوته الى نفيه وذلك لانه لو ثبت القول بالكرة لكنا اذا فرضنا استدارتها على السطح فانه يلزم تركب ذلك الخط من النقط المتشافعة على ما بيناه في دليل الكرة لكن لو ثبت كون الكرة مركبة من النقط المتشافعة لوجب ان يمتنع وجود الكرة لما بينا ان القول بالكرة والدائرة من الاجزاء التي لا تتجزى قول باطل محال فثبت ان القول

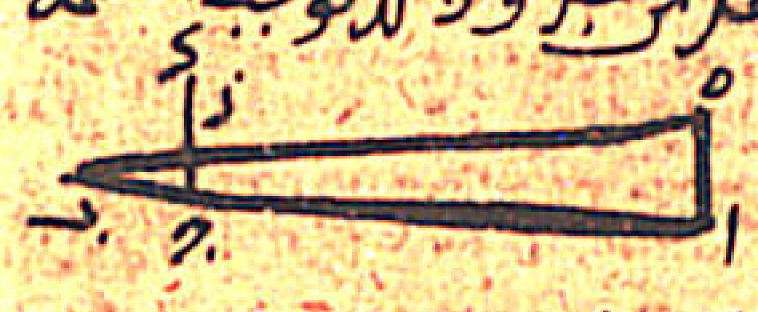
بالكرة والدائرة يقتضي ثبوته الى نفيه فوجب ان يكون القول به باطلا
الحجة الثالثة انا بينا ان الكرة اذا استدارت فانه يفترض منطقتها
وهي اوسع الدواير في اسرعها حركة ثم يرتسم هناك مدارات متوازية
موازية للمنطقة وكلما كان منها اقرب الى المنطقة فهي اوسع واسرع
حركة مما كان ابعد منها واذا ثبت هذا فنقول كل واحدة من تلك المدارات
مختص بخاصية واجبة الحصول فيه وممتنعة الحصول في غيره لان فيقول
تلك الحركة الموصوفة بذلك القدر المعين من السرعة والبطؤ مختص
بذلك المدار وواجب الحصول فيه وممتنع الحصول لغيره وايضا فان ذلك
المقدار المعين من التتابع مخصوص بذلك المدار بمعنى انه واجب الحصول فيه
وممتنع الحصول في غيره واذا ثبت هذا فقد ظهر ان كل واحد من المدارات
التي يمكن فرضها فيه فانه مختص بخاصية معينة ومتى كان الامر كذلك كانت
المدارات الممكنة موجودة فيه بالفعل فلو كانت تلك المدارات غير
متناهية لزم كون الكرة المستديرة مركبة من اجزا لا نهاية لها بالفعل
وذلك محال حيث ان المدارات الممكنة فيه متناهية واذا ثبت هذا
كان القول بالجوهر الفرد حقا واذا ثبت هذا كان القول بالكرة والدايرة
باطلا قطعا على ما ثبت تقريره الحجة الرابعة ان كل كرة مجوفة
مثل الافلاك فان سطحها الخارج اعظم من الداخل وايضا سطحها الخارج
محدب وسطحها الباطن مقعر واذا كان كذلك فقد اختص كل واحد
من هذين السطحين بصفات يمتنع ثبوتها في الاخر فوجب ان ينفصل
ثخن ذلك الفلك الى نصفين ثم الكلام في كل واحد من نصفيه كما سبق فلو كان
ثخنه قابلا لانقسامات غير متناهية لزم كونه مركبا من اجزا غير متناهية
بالفعل وذلك باطل فوجب ان يكون ثخنه قابلا لانقسامات متناهية
فيكون القول بالجوهر الفرد حقا فيكون القول باثبات الكرة والدايرة
باطلا على ما تقدم بيانه والله اعلم واما الحجة المبنية على قولهم
شكل الجوهر الفرد اما ان يكون هو الكرة او المضلع فنقول الحق

ان الجوهر الفرد لا كرة ولا مضلع لان هذا انما يعقل فيما يكون مولفا
من الجوانب والابعاض والجوهر الفرد ليس كذلك فلا يمكن وصفه بشي من
هذه الصفات والله اعلم الفصل الثامن في ذكر الدلايل
الدالة على نفي الجوهر الفرد المبنية على القول بالمثلثات والمربعات
والكلام فيه مرتب على نوعين النوع الاول فيما يتعلق بالمثلثات
وفيه وجوه الحجة الاولى بين اقليدس ان كل خط مستقيم الطرفين
فانه يمكننا ان نعمل عليه مثلثا متساوي الاضلاع فالخط المركب
من الجزئين يمكن ان نعمل عليه مثلث متساوي الاضلاع ولا يتم ذلك
الا بان يقع جزء على متصل الجزئين وذلك يوجب انقسام الاجزا
واعلم انا متى وضعنا جزءا على متصل جزئين كان كل واحد من الاجزا
الثلثة واقعا على متصل الجزئين الحجة الثانية ان جميع المثلثات
لا يتم الا عند وقوع كل واحد من الاجزا المفترضة فيها على متصل
الجزئين وذلك لان كل واحد من اضلاع المثلث المذكور يكون مركبا
من جزئين فاذا وضعنا ذلك المثلث على خط اخر مركب من ثلثة اجزا
بحيث يقع كل واحد من الجزئين اللذين منهما حصل ضلع المثلث الاول
على متصل جزئين من الاجزا الثلثة التي حصل في هذا الخط فهذا هو المثلث
الثاني ثم اذا وضعنا ذلك المثلث على خط اخر مركب من اربعة اجزا
بالطريق الاول فهو المثلث الثالث وقس عليه ساير المراتب التي لا نهاية
لها فثبت بما ذكرنا انا اذا قلنا الجسم مركب من اجزا لا تتجزى فانه
من المثلثات لا يوجد الا بسبب وقوع جزء على متصل الجزئين وذلك
يوجب القسمة ولقائل ان يقول قولكم الجزء اذا وقع على متصل الجزئين
لزم حصول القسمة فقد سبق الكلام عليه الحجة الثالثة قالوا
اذا اردنا ان نعمل مثلثا من الواحد والاثنين والثلثة امتنع والا لزم
ان يكون مجموع الضلعين مساويا للضلع الثالث وهو محال اما اذا اردنا
ان نعمل مثلثا من الاثنين والثلثة والاربعة حصل منه مثلث منفرج
الزاوية

لان مربع الاربعة ازيد من مجموع مربع الاثنين ومربع الثلثة وبهذا البيان
يظهر ان المثلث الذي يكون منفرج الزاوية اصغر انواع المثلثات اما
اذا اردنا ان نعمل مثلثا من الثلثة والاربعة والخمسة فانه يحصل منه
مثلث قائم الزاوية لان مربع الخمسة يساوي مجموع مربع الثلثة ومربع
الاربعة اما اذا اردنا عمله من الاربعة والخمسة والستة حصل منه مثلث
حاد الزوايا لان مربع الستة اقل من مجموع مربع الخمسة ومربع الاربعة
الا ان هذا المثلث وان كان حاد الزوايا الا انه مختلف الزوايا واعظمها
هي الزاوية التي يوترها الضلع الاعظم وهو الستة واما اذا اردنا
عمل المثلث من الخمسة والستة والسبعة حصل ايضا مثلث حاد الزوايا
الا ان الزاوية التي كان يوترها الضلع الاعظم من المثلث السابق اعظم
من الزاوية التي يوترها الضلع الاعظم من هذا المثلث فانا
بينا ان تلك الزوايا هي المنفرجة ثم القائمة ثم الحادة وعلى هذا الطريق
فلا تزال تزداد ضيق تلك الزوايا اذا عرفت هذا فنقول انه لا نهاية
لمراتب تزايد الاعداد فوجب القطع بانه لا نهاية لمراتب تصاغر تلك
الحادة وتناقصها وذلك يوجب القطع بكون المقادير قابلة للقسمة
الى غير النهاية الحجة الرابعة فرضنا مثلثا متساوي الاضلاع على
خط مركب من ثلثة اجزا هكذا ∴ ولنفرض انه نزل من احدى زواياه
خط الى الضلع الذي يوتر تلك الزاوية فحينئذ ينقسم ذلك المثلث
الى مثلثين متساويين وكل واحد منهما قائم الزاوية فيحصل في ذلك المثلث
زاوية قائمة واخرى حادة وهي التي كانت زاوية المثلث الاول
واخرى نصف الحادة التي كانت حاصلة في المثلث الاول اذا عرفت
هذا فنقول وتر القائمة هو الذي كان احد اضلاع المثلث الاول وهو
ثلثة اجزا ووتر نصف الحادة جزآن بقي الكلام في وتر الحادة التي
كانت حاصلة في المثلث وهو الخط العمودي النازل من زاوية
المثلث الاول فان قلنا انه ثلثة اجزا لزم ان يكون وتر الزاوية الحادة

مساويا لوتر الزاوية القائمة وان قلنا انه جزآن لزم ان يكون وتر
الحادة مساويا لوتر نصف تلك الحادة وهو محال وعلمت انه لا يقال
انه ازيد من الجزئين واقل من الثلثة وذلك يوجب القسمة الحجة الخامسة
قالوا ثبت بشكل العروس ان وتر الزاوية القائمة لابد وان يكون جذرا
لمجموع مربعي الضلعين المحيطين بتلك القائمة واذا ثبت هذا لزم فساد
القول بالجوهر الفرد من وجوه الاول انا اذا ركبنا خطا من جزئين
ووضعنا فوق احد هذين الجزئين جزا اخر حتى حصل هناك مثلث
قائم الزاوية كل واحد من ضلعيه جزآن فههنا يجب ان يكون وتر هذه
القائمة جذر الثمانية لكنه اصم فيوجب انكسار الجزء فان جعلنا احد
الضلعين جزئين والثاني ثلثة لزم ان يكون وتر القائمة جذر ثلثة عشر
وهو ايضا اصم فان جعلنا احد الضلعين اثنين والثاني اربعة لزم ان يكون
وتر القائمة جذر عشرين وهو ايضا اصم فان جعلنا احد الضلعين
اثنين والثاني خمسة كان وتر القائمة جذر تسعة وعشرين وهو ايضا اصم
ثم نقول ان جعلنا الضلع الاول ثلثة والثاني ايضا ثلثة كان وتر القائمة
جذر ثمانية عشر وهو اصم فان جعلنا الاول ثلثة والثاني اربعة كان
وتر القائمة جذر خمسة وعشرين وهذا منطق فلا يصلح لمطلوبنا
فان جعلنا الضلع الاول ثلثة والثاني خمسة كان وتر القائمة جذر
اربعة وثلثين فيصلح لمطلوبنا واعتبر حال سائر المراتب من نفسك
حتى انك اذا جعلت كل واحد من الضلعين المحيطين بتلك القائمة عشرة
عشرة كان وتر تلك القائمة جذر مايتين وانه اصم وذلك يوجب انكسار
الاجزا الحجة السادسة اذا ركبنا خطا من اربعة اجزا لا تتجزى
ووضعنا على احد طرفيه جزا لا يتجزى على هذه الصورة ∘∘∘∘ كان ذلك
مثلثا قائم الزاوية فوتر هذه القائمة ان كان اربعة اجزا كان وتر
القائمة مساويا لاحد الضلعين المحيطين بها هذا خلف وان كان
خمسة كان وتر القائمة مساويا لمجموع الضلعين وهو محال وان كان ازيد

من الاربعة واقل من الخمسة فهو يوجب القسمة ويمكن ايضا ان يذكر
هذه الحجة في صورة اخرى فنقول اذا اخذنا خطا مركبا من جزئين ووضعنا
على احد هذين الجزئين جزءا آخر على هذه الصورة فيحصل هناك
زاوية قائمة فوترها ان كان جزئين كان الوتر مساويا للضلع وان كان
ثلثة كان احد اضلاع المثلث مساويا لمجموع ضلعيه فهو اذن زائد
من الاثنين واقل من الثلثة وذلك يوجب القسمة الحجة السابعة
اذا فرضنا سلما موضوعا على جدار بحيث يكون من الطرف الاعلى
لذلك السلم الى اسفل الجدار خمسة ومن اسفل الجدار الى الطرف الاسفل
من ذلك السلم خمسة اخرى فنقول يجب ان يكون ذلك السلم جذر الخمسين
ثم اذا اجررنا ذلك السلم من الطرف الاعلى بمقدار واحد وجب ان
يتحرك من الطرف الاسفل بمقدار اقل من الواحد لانه لو كان واحدا لما
يحصل يصير احد الضلعين المحيطين بتلك القائمة اربعة والضلع الثاني ستة
ومربعاهما اثنان وخمسون فوجب ان يكون ذلك السلم جذر اثنين
وخمسين مع انه بعينه كان جذر خمسين فيكون الشيء الواحد ازيد من
نفسه وهذا محال فثبت انه لما اجر ذلك السلم من الطرف الاعلى
جزءا وجب ان يتحرك من الطرف الاسفل اقل من جزء وذلك يوجب القسمة
والله اعلم الحجة الثامنة لنفرض خط آ ب



ونفصل عنه ج ب بحيث يكون جزءا
من الف جزء من آ ب ثم نقيم على نقطة آ خط آ ه خمسة اجزاء وعلى
ج خط ج د خمسة اجزاء ايضا ثم نصل ه ب ولا شك ان
ه ب يقطع د ج وليكن نقطة التقاطع ز فنقول مثلثا ب ج ز
ب آ ه متشابهان فنسبة ب ج الى ب آ كنسبة ج ز الى آ ه فج ز
جزء من خمسة اجزاء لا يتجزى هذا خلف ولو زدت في طول خط
آ ب وعملت العمل المذكور ازداد الخط المركب من الاجزاء الخمسة
انقساما ولما كان ذلك محالا كان القول بالجزء الذي لا يتجزى باطلا والله اعلم

النوع الثاني من مطالب هذا الفصل الدلائل المستنبطة
من المربعات وهي وجوه الحجة الاولى قالوا فرضنا اربعة خطوط
كل واحد منها مركب من اربعة اجزاء وضممنا البعض الى البعض على اقصى
الوجوه فلا شك ان الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث
من الثالث والرابع من الرابع هو القطر فنقول هذه الاجزاء في جانب القطر
اما ان يكون متلاقية واما ان يكون غير متلاقية فان كانت في جانب القطر
متلاقية فمقاديرها في جانب القطر اما ان يكون اعظم من مقاديرها
من جانب الطول والعرض واما ان لا يكون اعظم فان كان الاول فحينئذ
يكون مقاديرها في جانب الطول والعرض اصغر من مقاديرها في
القطر فوجب ان يكون مقاديرها في جانب القطر منقسمة وذلك يوجب
قسمة الجزء واما ان قلنا ان مقادير هذه الاجزاء في جانب القطر ليست
اعظم من مقاديرها في جانب الطول والعرض ثم فرضنا انها في جانب
القطر متلاقية كما انها في جانب الطول والعرض متلاقية فحينئذ يلزم
ان يكون القطر مساويا للضلع وهذا باطل محال واما القسم الثاني وهو
ان يقال ان هذه الاجزاء غير متلاقية من جانب القطر بل يكون فيما بينها
فحينئذ حصل فيما بين تلك الاجزاء الاربعة فرج ثلثة من جانب القطر
فكل واحد من تلك الفرج اما ان يتسع لجوهر فرد او لا يتسع له فان كان
الاول فحينئذ يكون مقدار القطر مثل سبعة اجزاء ومجموع الضلعين ايضا
سبعة اجزاء فيكون القطر مساويا للضلعين هذا خلف وان كان الثاني
وهو ان كل واحد من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد فحينئذ قد وجد
شيء اصغر حجما من الجوهر الفرد فيكون الجوهر الفرد منقسما هذا خلف
فظهر انه على تقدير اثبات الجوهر الفرد يكون جميع هذه الاقسام باطلا
فوجب ان يكون القول بالجوهر الفرد باطلا الحجة الثانية ان اقليدس
برهن في الشكل الاخير من المقالة الثانية على انه يمكن عمل مربع مساو
لاي سطح مستقيم الخطوط يفرض لكن القول بان السطوح انما تتالف

من الاجزا التي لا تتجزى بطل ذلك لان المثلث المعمول من ثلثة اجزا
لا يمكن البتة عمل مربع مساو له وايضا اذا عملنا مثلثا يجب ان يكون
كل واحد من اضلاعه ثلثة ثلثة فانه يكون مجموع اجزائه ستة ولا يمكن
عمل مربع مساو له الا بقطع الاجزا وهكذا القول في سائر
مراتب المثلثات فعلمنا ان هذا الشكل يبطل القول باثبات الجوهر الفرد
الحجة الثالثة ثبت بالبراهين الهندسية ان القطر مباين للضلع
ولو كان القطر مركبا من الاجزا التي لا تتجزا والضلع ايضا مركب من الاجزا
التي لا تتجزى فحينئذ يكون نسبة القطر الى الضلع كنسبة عدد الى عدد
اخر وحينئذ يكونان مشتركين لا متباينين حيث ثبت بهذا ان تركب المربع
من الجواهر الفردة محال والله اعلم الحجة الرابعة ان اقليدس برهن
في المقالة الاولى على ان السطوح المتوازية الاضلاع التي تكون على
قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وفيما بين خطوط باعيانها متوازية
فانه يجب ان يساوي بعضها بعضا واذا ثبت هذا فنقول ان هذا يبطل
القول بالجوهر الفرد لانا اذا قدرنا ان احد السطحين عشرة في عشرة حتى
كان مجموعه مائة وكان السطح الاخر فانه يلزم ان يكون
مجموع الاجزا الحاصلة في ذلك السطح مساوية لمائة جزو وذلك محال فان
قالوا هذا الاشكال انما يلزم على اقليدس لان احد السطحين اذا كان
ذراعا في ذراع والاخر طوله من المشرق الى المغرب فكيف يعقل
كون احدهما مساويا للاخر قلت السطحان المتوازيان اذا كان
احدهما قائما على قاعدته وكان الاخر مائلا وكانا جميعا على قاعدة
واحدة وفيما بين خطين متوازيين فان بمقدار ما يزداد السطح المائل في
الطول فانه ينقص عن العرض والمحال انما كان يلزم لو كان عرض
السطح المائل بقدر القاعدة المشتركة لكنه ليس الامر كذلك بل بمقدار
ما ازداد في الطول انتقص عن العرض فزال الاشكال والله اعلم
فهذه جملة الوجوه التي يمكن استنباطها من المثلثات والمربعات في ابطال
الجوهر الفرد

واعلم ان هذه الوجوه قوية ولا حيلة في دفعها الا ان القول
ان اقليدس بنى الاشكال التي قررها في كتابه على اصلين احدهما اثبات
الدائرة والاخر تطبيق احد المقدارين على الاخر وذلك لان اكثر
اشكال المقالة الاولى ينتهي تحليلها الى الشكل الرابع وهذا الشكل
برهانه غير مبني على اثبات الدائرة بل على التطبيق اذا عرفت هذا
فنقول اما القول بالدائرة فقد بينا ان دلائلهم في اثباته في غاية
الضعف ودلايلنا على نفيه في غاية القوة فسقط الاعتماد على
ذلك الاصل بقي الاصل الثاني وهو التطبيق فنقول ان هذا الاصل
يعسر الطعن فيه واذا ثبت صحته ثبت صحة ما يفرع عليه من هذه الدلائل
والذي يمكن ان يقال فيه مع الاعتراف بانه في غاية الصعوبة ان يقال
انا لا نسلم امكان تطبيق خط على خط او سطح على سطح والدليل عليه
انا اذا طبقنا خطا على خط اخر يلقاه بعضه او بكله والاول يقتضي
انقسام الخط في الطول وهو محال والثاني يوجب نفوذ احد الخطين
في الاخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وذلك
محال لانه اذا حصل هذا النفوذ فههنا اما ان يبقى الامتياز او لا يبقى
والاول باطل لان الامتياز لا يمكن ان يقع بنفس الماهية لان الخطين
مشتركان في تمام الماهية ولا بلوازم الماهية لان لوازم الماهية مشتركة
بين افراد الماهية وما يكون مشتركا فيه لا يكون موجبا للامتياز ولا
بالعوارض المفارقة لان كل عارض يفرض كونه عارضا لاحدهما فانه
لابد وان يكون عارضا للاخر لانهما لما تداخلا ولم يتميز احدهما عن الاخر
بوجه من الوجوه فكل عارض يوجد فانه يكون نسبته الى احدهما
كنسبته الى الاخر فيصير ذلك العارض مشتركا فيه وما يكون مشتركا
فيه لا يكون سببا للامتياز فثبت انه يمتنع امتياز احد الخطين عن
الاخر في نفس الامر واذا لم يبق الامتياز لزم اما اتحاد الاثنين وهو
محال او عدمهما معا وهو ايضا ممتنع فثبت ان القول بالتطبيق

بعض الى هذه الاقسام الباطلة فوجب ان يكون القول به باطلا فان
قالوا فهذا الذي ذكرتم يقتضي ان لا يماس شي شيا وان لا يلاقي شي
شيا فنقول قد ذكرنا في الدلايل المبنية على المماسة والملاقاة انه
لا معنى لكون الشيين متماسين الا حصولهما في حيزين بحيث لا يحصل بينهما
حيز فارغ ولا شي اخر واما ما سوى هذا المعنى في المماسة والملاقاة
فكان ذلك من الامور الوهمية والقضايا الظنية وقد ثبت انه لما قامت
الدلايل القاطعة الموجبة لنفيها وجب ان لا يلتفت الى حكم الظن
والخيال وذكرنا لهذا المعنى امثلة كثيرة من مباحث الفلاسفة
فكذا هاهنا الدلايل التي ذكرناها في اثبات الجوهر الفرد دلايل
قاطعة عن محتملة البتة وهذه الدلايل الهندسية المذكورة لما كانت
مبنية على هذين الاصلين اعني اثبات الدايرة واثبات المطبق
وكان الطعن فيهما وان كان بعيدا عن الوهم الا انه في الجملة محتمل احتمالا
بعيدا وجب المصير اليه صونا لتلك الدلايل القاطعة عن القدح والطعن
فهذا منتهى ما وصل اليه بحثنا في هذا الباب

## الفصل التاسع

في الدلايل المذكورة في نفي الجوهر الفرد المبنية على قسمة الزوايا
والكلام فيه يجب ان يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى
ان اول المضلعات هو المثلث وذلك لان السطح الذي يحيط به
خط واحد هو الدايرة والذي يحيط به خطان مستقيمان فهو ممتنع
الوجود والذي يحيط به الاضلاع الثلثة هو المثلث فثبت ان اول
المضلعات هو المثلث واما ساير المضلعات فهي في الحقيقة مركبة من
المثلثات فالمربع مولف من مثلثين والمخمس من ثلث مثلثات والمسدس
من اربع مثلثات فاذا اردت ان تعرف كم عدد المثلثات الحاصلة
في كل مضلع فاحذف من عدد الاضلاع اثنين فالباقي فهو عدد مثلثات
ذلك المضلع فالمعشر عدد اضلاعه عشرة فلا جرم كان عدد المثلثات
الواقعة فيه ثمانية المقدمة الثانية قد ثبت ان الزوايا الثلث
من المثلث مساوية لقايمتين ولما كان المربع حصل فيه مثلثان وجب
وجب ان يكون زواياه الاربع قوايم ولما كان المخمس حصل فيه ثلث مثلثات
وجب ان يكون زواياه الخمس معادلة لستة قوايم وقس الباقي عليه
اذا عرفت هذا فنقول اذا اردنا ان نعرف عدد القوايم الواقعة في المضلعات
فالطريق فيه ان تعرف عدد المثلثات الواقعة في ذلك المضلع ثم
تضعفه فالبالغ فهو عدد القوايم الحاصلة في ذلك المضلع مثاله ان المخمس
فيه ثلث مثلثات فلا جرم قلنا القوايم الحاصلة في داخل المخمس ستة
فكان مقدار كل واحدة من زوايا المخمس قايمة وخمس قايمة واما المسدس
فمثلثاته اربعة فقوايمه ثمانية فكل واحدة من زواياه قايمة وسدسا
من قايمة واما المسبع فمثلثاته خمسة فقوايمه عشرة فكل واحدة
من زواياه قايمة وثلثة اسباع قايمة واما المثمن فمثلثاته ستة
فقوايمه اثنى عشر فكل واحدة من زواياه قايمة واربعة اثمان قايمة
واما المتسع فمثلثاته سبعة فقوايمه اربعة عشر فكل واحدة من زواياه
قايمة وخمسة اتساع قايمة واما المعشر فمثلثاته ثمانية فقوايمه
ستة عشر فكل واحدة من زواياه قايمة وستة اعشار قايمة والضابط
فيه ان المضلع الذي قد يكون كل واحد من زواياه ازيد من قايمة ابتدا
من المخمس ويمر الى غير النهاية فاول هذه المراتب هو المخمس فلا جرم قلنا
زاويته قايمة وخمس قايمة والمرتبة الثانية هي المسدس فلا جرم قلنا
زاويته قايمة وسدسان من قايمة والمرتبة الثالثة هي المسبع فلا جرم
قلنا زاويته قايمة وثلثة اسباع قايمة وعلى هذا القياس يطرد حساب
هذا الباب المقدمة الثالثة ان كل سطح مستقيم الاضلاع
اي شكل كان سوا كان مثلثا او مربعا او مخمسا او غير ذلك من المضلعات
التي لا نهاية لها فاذا اخرجت كل واحد من اضلاعه في جهة واحدة
كان مجموع الزوايا الحادثة في الخارج من ذلك المضلع مساوي اربع
قوايم لا ازيد ولا انقص والدليل عليه الاستقرا والبرهان اما الاستقرا
فهو ان المثلث اذا اخرج كل واحد من اضلاعه الثلثة على الاستقامة

حدث من كل واحد منها زاويتان معادلتان لقائمتين ومجموعها ست
قوايم والواقع منها في داخل المثلث اثنان فالباقي من تلك الستة
في الخارج اربع قوايم وايضا المربع اذا اخرج كل واحد من اضلاعه الاربعة
الى الخارج حدث بسبب كل ضلع زاويتان او معادلتان لقائمتين فالمجموع
ثمانية لكن المربع حصل فيه مثلثان فيكون القوايم الحاصلة في داخل
المربع اربعة فيبقى الحاصلة في الخارج اربعة ايضا المخمس اذا اخرج
كل واحد من اضلاعه على الاستقامة الى الخارج حدث بسبب كل ضلع
زاويتان معادلتان لقائمتين فيكون مجموع القوايم عشرة والواقع منها
في داخل المخمس ستة فيبقى في الخارج اربعة واعتبر حال ساير الاشكال من نفسك
لتعرف ان الحال كما ذكرناه اما البرهان فنقول ان كل مضلع فانه يمكن
اخراج كل واحد من اضلاعه على الاستقامة فاذا فعلنا ذلك حصل
بسبب ذلك زاويتان معادلتان لقائمتين واحداهما واقعة في داخل
المضلع والاخرى خارجة عنه واذا كان كذلك وجب ان يكون عدد
القوايم الحاصلة في الداخل والخارج ضعف عدد اضلاع ذلك المضلع
ثم نقول قد عرفت ان القوايم الحاصلة في داخل كل مضلع ضعف عدد
المثلثات الواقعة فيه والمثلثات الواقعة فيه انقص من تلك الاضلاع
باثنين والقوايم الحاصلة بسبب الضلعين اربعة فاذا لم توجد هذه الاربعة
في داخل المضلع وجب حصولها في الخارج فثبت ان جميع الزوايا الحاصلة
في الخارج لا تزيد على اربع قوايم والمقدمة الرابعة ان كل مضلع فانه
لا بد وان يتصل كل واحد من اضلاعه بالضلع الثاني منه لا على الاستقامة
والا لصار الكل خطا مستقيما والخط المستقيم لا يحصل منه المضلع فثبت
انه لا بد وان يتصل كل واحد من تلك الاضلاع بالضلع الثاني على زاوية
حصلت في داخل ذلك المضلع المقدمة الخامسة انا اذا اخرجنا ذلك
الضلع على الاستقامة الى الخارج حدث من ذلك الخط ومن الضلع الثاني
من اضلاع ذلك المضلع زاوية خارج الدايرة فان كان المضلع مربعا متساوي

الاضلاع كانت الزوايا الحادثة في الخارج باسرها قوايم وان كان المضلع
مخمسا متساوي الاضلاع والزوايا كانت الزوايا الحادثة في الخارج باسرها
حادة وكذا القول في ساير المضلعات الحاصلة بعد المخمس الى غير النهاية
والمقدمة السادسة انه ظهر بما ذكرنا انه كلما كانت الاضلاع
اكثر عددا كانت الزوايا المنفرجة الحادثة في داخل ذلك المضلع
اوسع وكانت الزوايا الحادثة في خارج ذلك المضلع اضيق واذا
عرفت هذه المقدمات فنقول اعتبار حال هذه المضلعات
يدل على بطلان القول بالجوهر الفرد من ثلثة اوجه الاول انه لا نهاية
لمراتب المضلعات لان مراتبها بحسب مراتب الاعداد فاولها الذي
له ثلثة اضلاع وثانيها الذي له اربعة اضلاع وثالثها الذي له خمسة
اضلاع واذا كان لا نهاية لمراتب الزيادة في الاعداد فكذلك لا نهاية
لمراتب الاضلاع وقد عرفت انه كلما كانت الاضلاع اكثر عددا
كان اتساع الزوايا الداخلة اكثر مع انها البتة لا تنتهي الى حد القائمتين
والا لزم ان يتصل احد الضلعين بالآخر على الاستقامة وذلك محال فثبت
ان مجموع القائمتين اولى ان يقبل القسمة الى غير النهاية والثاني انا بينا
انه كلما صارت الزوايا الداخلة اوسع صارت الزوايا الخارجة اضيق
فلما كان لا نهاية لمراتب الاتساع فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الضيق
وعند هذا ظهر ان القائمة الثابتة بسبب الانقسام من وقت المخمس
ويمر في قبول القسمة الى غير النهاية اما في داخل المضلع وبسبب
الاتساع واما في الخارج بحسب التضايق والثالث ان كل نقطة
في السطح فانه يفرض حولها اربع قوايم اذا ثبت هذا فنقول لما كانت
الاضلاع قابلة للتزايد الى غير النهاية كانت المثلثات الواقعة
في المضلعات قابلة للتزايد الى غير النهاية ويكون رؤوس تلك المثلثات
الواقعة عند المركز قابلة للتزايد الى غير النهاية فكانت القوايم
الاربعة الحاصلة عند مركز المضلع قابلة للقسمة الى غير النهاية

فهذه وجوه ثلثة دالة على كون المقدار قابلا للقسمة الى غير النهاية
مستنبطة من هذه المباحث المفرعة على هذه المضلعات واعلم
انها مباحث قوية والذي يمكن ان يقال في دفعها ان هذا الكلام مبني
على انه يمكن تركيب المضلع باي عدد اريد فلم قلتم ان ذلك ممكن وما الدليل
عليه فان المضلع اذا اتسع جدا لم يبق الزاوية البتة وحينئذ
لا يمكن ان ينفصل احد الخطين بالاجزا الا على الاستقامة فان ارادوا
اقامة البرهان عليه بالبنا على الدائرة فالكلام على اثبات الدائرة قد سبق

الفصل الخامس في الدلائل على نفي الجوهر الفرد المستنبطة
من قسمة الخطوط وفيه وجوه الاول ان اقليدس بين ان كل خط
يقبل التنصيف فالخط المركب من الاجزا الفرد يقبل التنصيف فوجب
ان ينقسم الجوهر الفرد الثاني ان ابا علي بن الهيثم بين في كتاب حل
شكوك اقليدس ان كل خط فانه يقبل التثليث فالخط المركب من الاربعة
والخمسة وجب ان يقبل التثليث وذلك يوجب القسمة الثالث ان
اقليدس بين ان كل خط فانه يمكن قسمته بحيث يكون ضرب كل الخط
في احد قسميه مساويا لمربع القسم الثاني وهذا النوع من التقسيم يسمى
بنسبة ذات وسط وطرفين والخط المركب من ثلثة اجزا ومن اربعة
اجزا لا يقبل القسمة الا عند قسمة الجز وايضا فقد بين اقليدس في المقالة
الثالثة عشر ان كل خط قسم على نسبة ذات وسط وطرفين فان القسمين
جميعا منفصلان واذا كان كذلك امتنع كون كل واحد منهما مركبا من اجزا
معدودة بعدد معين والا لكان منطقا وهذا لا يتم الا مع القول بقسمة
الجز الرابع ان اقليدس بين ان الخطوط بعضها متباينة وبعضها
مشتركة ولو كانت الخطوط مولفة من نقط معدودة متناهية لكانت
نسبة كل خط الى كل خط كنسبة عدد الى عدد فكانت الخطوط
باسرها مشتركة وذلك باطل لما ثبت ان بعضها مشتركة وبعضها
متباينة الخامس بين ان الخطوط منها منطقة ومنها صم وفرع على

هذا الاصل تقسيم الخطوط المركبة الى ستة اقسام في ذي الاسمين والى
ستة اخرى في المنفصلات ولو كانت الخطوط كلها مركبة من النقط
المعدودة لكانت الخطوط باسرها منطقة وحينئذ يفسد كل هذه
الاقسام السادس ان الجذور منها منطقة ومنها صم ولو كانت
المقادير مركبة من وحدات كل واحد منها لا يقبل القسمة لكان القول
باثبات الجذور الصم باطلا السابع ان ابلونيوس
بين في كتاب المخروطات وجود خطين يتقاربان ابدا ولا يلتقيان
ونحن قد بينا بوجوه اخرى مبنية على اصول الهندسة ان ذلك ممكن ولو كان
قبول القسمة متناهيا لامتنع ذلك قطعا واعلم ان علم الهندسة
من اوله الى اخره يبطل القول بالجوهر الفرد والذي شرحناه في هذا الموضع
فهو قليل من كثير ممن اثبت الجوهر الفرد وجه عليه الطعن في اصول الهندسة
ولنكن هاهنا اخر الكلام في هذه المسلة وبالله التوفيق
قال مصنف الكتاب قدس الله روحه وقد تمت هذه المسلة بكرة
يوم الاحد عند انتقال الشمس الى الجدي في سنة خمس وستماية والحمد لله على كل حال

## المقالة الثالثة في بقية احكام الاجسام وفيه فصول

## الفصل الاول في اقامة الدلالة

على تناهي الابعاد مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب اربعة
الحجة الاولى لنفرض نقطة معينة ولنفرض انه ابتدا الخط من تلك
النقطة وذهب الى غير النهاية ثم نزيد على ذلك الخط ذراعا من
الجانب الذي يلينا ولنتوهم انطباق طرف القدر الزايد على طرف
القدر الناقص فان مر الى غير النهاية من غير ظهور النقصان لزم ان
يكون الكل مساويا للجزء وان يكون الشي مع غيره كهو لا مع غيره
وان ظهر النقصان فنقول انه يمتنع ظهور النقصان من الجانب الذي
يلينا لانا فرضنا حصول التطبيق من هذا الجانب فوجب ان يظهر النقصان
من الجانب الاخر واذا كان كذلك فقد تناهى الخط الناقص من الجانب الاخر

٤٩٩

و الزايد زاد عليه بمقدار متناهي والمتناهي مع المتناهي متناهي
فالكل متناهي الحجة الثانية قالوا لنفرض خطا غير متناهي ونفرض
خطا آخر متناهيا موازيا للاول فاذا انتقل من الموازاة الى المسامتة
وجب ان يحصل في الخط الذي هو غير متناهي نقطة معينة هي اول
نقط المسامتة لكن لو كان ذلك الخط غير متناهي لامتنع ذلك لان
على هذا التقدير لا نقطة الا وفوقها نقطة اخرى ويكون المسامتة
مع النقطة الفوقانية متقدمة في الوجود على المسامتة مع النقطة
التحتانية وذلك يمنع من حصول نقطة هي اول نقط المسامتة فيلزم
ان يحصل نقطة هي اول نقط المسامتة وان لا يحصل وذلك يوجب
الجمع بين النقيضين وهو محال وهذا المحال انما لزم من فرضنا ذلك الخط
غير متناهي فوجب ان يكون هذا الفرض محالا وذلك يوجب وجوب تناهي
الابعاد الحجة الثالثة وهي الحجة المذكورة في الاشارات وهي مبنية
على مقدمات فالاولى انه لو كانت الابعاد غير متناهية لكان ان يخرج
امتدادان من مبدأ واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بينهما يتزايد
والثانية انه يمكننا ان نفرض بينهما ابعادا تتزايد بقدر واحد من الزيادات
مثلا يكون البعد الاول ذراعا وبعده ذراعين وبعده ثلثة اذرع
ويكون زيادة كل مرتبة على ما تحته بذراع واحد والثالثة ان كل
زيادة توجد فانها مع المزيد عليه يكون موجودة في البعد الفوقاني
فان المرتبة العاشرة يكون طولها لا محالة عشرة اذرع فالمزيد عليه
مع جميع تلك الزيادات قد اجتمعت فحصل من جميعها هذا البعد الذي
هو عشرة اذرع واذا تلخصت هذه المقدمات فنقول لا شك انه يحصل
من الامتدادين ابعاد غير متناهية كل واحد منها زائد على ما تحته بذراع
فقد حصلت هناك زيادات غير متناهية كل واحد منها ذراع وقد
بينا ان هذه الزيادات لا بد وان تجتمع في بعد واحد فيلزم وجود
بعد يحصل فيه ذراعات غير متناهية مع كونه محصورا بين حاصرين

وذلك محال فان قيل هذه الزيادات يمكن اجتماعها في بعد واحد
بشرط ان يكون ذلك البعد هو البعد الاخير الذي لا يوجد بعد اعظم منه
فاما اذا فرضنا الامتدادين غير متناهيين امتنع ان يحصل هناك
بعد هو البعد الاخير فامتنع وجود بعد يكون مشتملا على كل تلك
الزيادات التي لا نهاية لها فنقول في الجواب اما ان يوجد في تلك
الابعاد المتزايدة بعد لا يشتمل عليه غيره واما ان لا يوجد هذا البعد
فان كان الاول فذلك البعد هو البعد الاخير وحينئذ وجب انقطاع
الامتدادين المذكورين اذ لو لم ينقطعا لوجد فوق البعد الاخير
بعد آخر يشتمل عليه وعلى زيادة اخرى فالبعد الذي فرضنا انه لم
يشتمل عليه غيره يصير على هذا التقدير بحيث يشتمل عليه غيره وذلك محال
واما القسم الثاني وهو انه لا يوجد بعد من تلك الابعاد الا ويشتمل
عليه غيره فعلى هذا التقدير يصح قولنا ان جميع الابعاد الغير المتناهية
المفترضة فيما بين الامتدادين المذكورين قد اشتمل عليها غيرها واذا صدق
هذا فقد حصل بعد واحد حصلت تلك الذراعات التي لا نهاية لها
باسرها فيه مع كونه محصورا بين الحاصرين فيلزم ان يكون غير المتناهي
محصورا بين حاصرين وهو محال فهذا غاية الكلام في تقرير هذا الدليل
وللسائل ان يعود فيقول انه تدعي ان كل واحد من تلك الزيادات
يجب حصوله في شيء واحد اذا كانت تلك الابعاد متناهية او تدعي انه
يجب حصولها في بعد واحد سواء كانت متناهية او غير متناهية اما الاول
فحق ولا يضرنا واما الثاني فباطل لان شرط البعد المشتمل على جميع الزيادات
ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد فحينئذ يمتنع اشتماله
على البعد الذي يوجد فوقه فثبت ان هذا الغلط انما جاء لان هذه القضية
صدقت عند شرط خاص وهو ما اذا كان ذلك البعد آخر الابعاد
فلما صدقت بهذا الشرط وقع في الخيال انها صدقت سواء حصل
هذا الشرط او لم يحصل الا ان البحث التام دل على انها لا تصدق

الا مع ذلك الشرط وحينئذ لا يفيد المقصود البتة فهذا تمام الكلام
في هذا الدليل الحجة الرابعة ما ذكره الشيخ الرئيس في مباحثاته
فقال لو فرضنا جرما غير متناهي ~~...~~ لا فرضت فيه خطوط
غير متناهية فكل واحد من تلك الخطوط لا يمكن الزيادة عليه لاجل
كونه غير متناهي وكل واحد منها مع الاخر فانه يكون ازيد منه وحده
فيلزم ان يجتمع في كل واحد من تلك الخطوط امكان الزيادة عليه ولا
امكان الزيادة عليه وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال ولقائل
ان يقول هذا الكلام ضعيف جدا لان كل واحد من تلك الخطوط اذا كان غير
متناهي فانه لا يمكن الزيادة عليه البتة من جهة طوله اما اذا فرضنا انضمام
خط الى خط اخر فهذا الانضمام لا يوجب حصول الزيادة في طول كل
واحد منها بسبب انضمام الاخر اليه بل ذلك انما يوجب حصول الزيادة
في جانب العرض وذلك لا ينافي قولنا انه لا يمكن الزيادة عليها في جانب
الطول فظهر بما ذكرنا ان هاتين الحجتين في غاية الضعف ولنبحث عن
الدليلين الاولين فنقول اما الدليل الاول فالسؤال عليه من وجوه
الاول ان تطبيق طرف الجملة الزائدة على الجملة الناقصة لا يمكن الا بطريقين
احدهما ان يجذب الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط الزائد والثاني
ان يدفع الخط الزائد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص الا ان الجذب
والدفع لا يعقل الا اذا كان في الجانب المجذوب عنه او المدفوع اليه تناهيا
لان على تقدير ان يكون غير متناهي فليس هناك موضع فارغ حتى يندفع اليه
او ينجذب عنه فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب او الدفع وثبت
انهما لا يعقلان الا في الخط المتناهي فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن فرضه
الا اذا كان الخط متناهيا فلو اثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة
هذا التطبيق لزم الدور وانه فاسد السؤال الثاني ان مذهب
الفلاسفة ان النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لا نهاية لها مع
ان دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها فان جملة النفوس التي كانت

موجودة قبل هذا بمائة سنة اقل عددا من جملة النفوس التي هي
موجودة في هذا الزمان بمقدار العدد الذي حدث من النفوس في
هذه المائة سنة وحينئذ نقول عدد الجملة الناقصة ان كان مثل عدد
الجملة الزائدة كان الزائد مساويا للناقص وهو محال وان كان اقل لزم
ان يكون عدد الجملة الناقصة متناهيا ولا شك ان الفضلة متناهية
فالجملة متناهية مع انها عند الحكماء غير متناهية السؤال الثالث
الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الازل اقل من الحوادث الماضية
من زماننا هذا الى الازل بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان
وحينئذ تجري تلك الحجة فيها فيلزم ان يكون للحوادث اول وذلك عند
فعقول عند القوم السؤال الرابع ان استمرار وجود الله تعالى
من الازل الى هذا الزمان الذي نحن فيه ازيد من استمرار وجوده من الازل
الى زمان الطوفان بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ
تجري الحجة المذكورة فيه وذلك يوجب ان يحصل لدوام وجود الله
اول وبداية تعالى الله عنه السؤال الخامس ان تضعيف الالف
مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها وما كان
اقل من غيره فهو متناهي فيلزم ان يكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف
السؤال السادس المدة التي انقضت من الازل الى زمان الطوفان
اقل من المدة المنقضية من الازل الى هذا الزمان وحينئذ لو ذكرت طريقة
التطبيق يلزم ان يقال المدة التي تكون من الازل الى الان لها اول
فيكون الازلي له اول وهذا خلف لا يقال المدة لها اول لانا نقول
الشبهات المذكورة في امكان ان يكون للمدة اول قد ذكرناها في باب
الزمان والمكان السؤال السابع صحة حدوث الحوادث لا اول
لها اذ لو حصل لها اول لكان ذلك محالا قبل ذلك الاول هو الامتناع الذاتي
وحينئذ يلزم ان ينقلب العالم من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
وهو محال فثبت انه لا اول لصحة حدوث الحوادث ثم نقول

صحة حدوث الحوادث من الازل الى وقت الطوفان اقل من صحتها من
الازل الى هذا الزمان بمقدار ما بين وقت الطوفان الى هذا الزمان
وحينئذ نعود فيه طريقة التطبيق فيلزم ان يكون لصحة حدوث الحوادث
اول مع انا بينا انه محال السوال الثامن لنفرض جملة متناهية من
المعلومات فنقول جملة معلومات الله بدون هذه الجملة اقل من
جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية والناقص متناهي والفضلة
متناهية فجملة معلومات الله يلزم ان يكون متناهية هذا باطل بالاتفاق
بين المتكلمين والفلاسفة اما عند المتكلمين فلان معلومات الله غير متناهية
واما عند الفلاسفة فلان الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع انها
غير متناهية فان احد اقسام الماهيات هي الطبايع النوعية العددية
وهي غير متناهية السوال التاسع معلومات الله ازيد من مقدوراته
مع انه لا نهاية لكل واحد منها السوال العاشر صحة حدوث الحوادث
من الطوفان الى الابد الذي لا اخر له ازيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا
الى الابد الذي لا اخر له ونعيد فيه طريقة التطبيق فيلزم اثبات اخر
لهذه الصحة وذلك محال لا نقول به الخصم ولانه يلزم ان ينقلب الشي
عند الانتهاء الى ذلك المقطع من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال
السوال الحادي عشر لناخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له
ولناخذ مرة اخرى من العاشر الى ما لا نهاية له ونقابل المرتبة الاولى
من الجملة الاولى بالمرتبة الاولى من الجملة الثانية والثانية من تلك الجملة
بالثانية من هذه الجملة وهكذا على هذا الترتيب فان لم يظهر الفضلة
كان الزايد مساويا للناقص وان ظهر لزم انتهاء في اخر المراتب فيلزم
ان يكون للعدد في جانب الزيادة نهاية وذلك باطل في بديهة العقل
السوال الثاني عشر الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة
وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الامور النسبية ثم نقول لا شك ان مجموع
هذه النسب مع اسقاط عشرة مراتب منها انقص من هذا المجموع دون

هذا الاسقاط فوجب ان يكون مجموع هذه النسب متناهيا مع انا بينا
انه غير متناهي السوال الثالث عشر لم لا يجوز ان يقال الجملتان
يذهبان الى غير النهاية ويحصل ابدا مع الجملة الزايدة فرد زايد لا يحصل
مثله في الجملة الناقصة واذا ذهبتا الى غير النهاية مع اشتمال احدهما
على مقدار الزيادة لم يلزم انقطاع احدهما ولا كون الزايد مساويا
للناقص فهذا جملة الكلام في طرف السوال والجواب
اما السوال الاول فجوابه ان نقول لا حاجة في التطبيق المذكور الى
الجذب والدفع بل يكفينا بنا الدليل على التطبيق بحسب المراتب وبيانه
انا نقابل الشبر الاول من الجملة الزايدة بالشبر الاول من الجملة الناقصة
والشبر الثاني من تلك الجملة بالشبر الثاني من هذه الجملة والمراد من هذا التقابل
انه كما ان ذلك الشبر هو الشبر الاول من تلك الجملة فكذلك هذا الشبر
هو الشبر الاول من هذه الجملة واذا عرفت هذا فنقول مرادنا من
التطبيق المذكور هذا القدر ومعلوم ان هذا لا يحتاج في ثبوته الى الجذب
ولا الى الدفع وحينئذ نقول اما ان يحصل في مقابلة كل فرد من الافراد
الحاصلة في الجملة الزايدة فرد يساويه في المرتبة في الجملة الناقصة
او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يكون الزايد مساويا للناقص وان
كان الثاني فحينئذ يصير الجملة الناقصة متناهية والفضلة متناهية
فيجب ان يكون الجملة متناهية لا محالة ولقايل ان يقول اذا اخذنا
مراتب الاعداد من الواحد الى ما لا نهاية له جملة وايضا اخذنا مراتب
الاعداد من العاشر الى ما لا نهاية له جملة اخرى ثم قابلنا الاول
من هذا بالاول من ذاك والثاني من هذا بالثاني من ذاك فعلى هذا التقدير
يلزمكم القول بكون الاعداد متناهية في طرف الزيادة ومعلوم ان
ذلك باطل وايضا فتلك كل مرتبة من المراتب الموجودة في الزايد هل
يوجد في مقابلتها مرتبة يساويها في الناقص ام لا فنقول الحق
ان الامر كذلك ومع هذا فلا يلزم ان يكون الزايد مساويا للناقص لان

كل مرتبة من المراتب المتعينة فهي متناهية والذي لا نهاية له يقع
خارجا عن المرتبة المتعينة فاذا قلنا ان كل مرتبة من المراتب المتعينة
في هذه الجملة فانه حصل في الجملة الناقصة مرتبة تساويها في الدرجة
فهذا الكلام انما يتناول مراتب متناهية لان كل مرتبة لتشير العقل
اليها فهي حد معين وطرف معين فيكون متناهيا فالتقسيم الذي ذكرتم
لا يتناول الا المراتب المتناهية والذي لا نهاية له فانه يقع خارجا
عنه وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذا الكلام ولنجيب ان نجيب
عن الاول فنقول اما الاول فجوابه ان الفرق بين البابين ظاهر لانا هاهنا
اذا فرضنا الابعاد التي لا نهاية لها موجودة فحينئذ يحصل التطبيق
بحسب المراتب في نفس الامر بخلاف مراتب الاعداد فانه لا وجود لها
في الاعيان وذلك ظاهر ولا وجود لها ايضا في الاذهان لان الذهن لا يقوى
على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل واذا كان لا وجود لهذه المراتب
الغير المتناهية البتة في الاعداد لا جرم لم يحصل التطبيق فيها في نفس الامر
فظهر الفرق واما السوال الثاني وهو قوله ان قول القايل كل مرتبة
من المراتب الموجودة في هذه الجملة الزايدة اما ان يحصل مثلها في الجملة
الناقصة انما يتناول المراتب المتناهية فجوابه ان ما لا نهاية له اذا
كان موجودا كان جميع ابعاضه واقسامه موجودا وحينئذ نقول ان
مرادنا بقولنا كل مرتبة جملة تلك الاقسام والاجزاء وللسايل الاول
ان يعود فيقول اما الجواب عن السوال الاول فضعيف لان مراتب الاعداد
متباينة بماهياتها مختلفة بحقايقها فان ماهية العشرة مخالفة لماهية
العشرين واذا كان الامر كذلك فمراتب تلك الماهيات قايمة بانفسها
مستقلة بذواتها سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد واذا كان
كذلك فقد عاد الاشكال كما كان واما الجواب عن السوال الثاني فنقول
لا شك انا اذا ابتدانا من هذه النقطة المعينة وترقينا في مراتب
الزيادات فكل مرتبة وصل اليها عقلنا وفهمنا فهو طرف لهذا المقدار

المبتدا من هذه النقطة ونهاية له فيكون متناهيا والذي لا نهاية له انما
يقع في الخارج منه ونظيره هذا نفس الله تعالى فانا اذا ابتدانا من هذه
الساعة وترقينا في طرف الزيادات فانا لا نصل الى مرتبة من المراتب
والى درجة من الدرجات الا ويكون ذلك المجموع متناهيا وانما الازلية
واللانهاية تقع خارجا عنه واذا عقلنا ذلك في ازلية الله فلم
لا يجوز مثله في قول من يقول انه لا نهاية للابعاد فهذا تمام
الكلام في هذا البحث واما السوال الثاني وهو المعارضة
بالنفوس الناطقة فجوابه ان الحكماء قالوا كل ما له ترتيب في الطبع او
في الوضع فدخول ما لا نهاية له فيه محال وكل ما لا يكون كذلك فدخول
ما لا نهاية له فيه جايز والنفوس الناطقة ليس لها ترتيب لا في الطبع
ولا في الوضع فظهر الفرق قال بعض المتكلمين هذا الفرق في غاية
الضعف وذلك لان مدار هذا الدليل على حرف واحد وهو ان الجملة
الناقصة ينقطع حال ما تكون الجملة الزايدة باقية وذلك يقتضي كون
الجملة الناقصة متناهية والفضلة ايضا متناهية فوجب ان تكون
الجملة متناهية وهذا الحرف قايم سواء كانت تلك الجملة مرتبة في الطبع
كما في ادوار الفلك او في الوضع كما في الابعاد او لا في الطبع ولا في الوضع
كما في النفوس واذا كان وجه الدليل قايما في الكل كان الضابط الذي
ذكرتموه عبثا هذا غاية ما وصل اليه في هذا المقام ولقايل ان يقول
هذا الضابط الذي ذكره الحكماء معتبر جدا وتقريره انا لما انطبق الشي
الاول من الجملة الزايدة على الشي الاول من الجملة الناقصة استحال
ان ينطبق الشي الثاني من الجملة الاولى على الشي الاول من الجملة الناقصة
لانه لما تقابل الاول بالاول وجب ان يتقابل الثاني بالثاني حتى يكون
التقابل بحسب مراتب الاعداد حاصلا واذا كان الامر كذلك وجب
انتهاء الجملة الناقصة الى الانقطاع والعدم وذلك يوجب كونها متناهية
فهذا التقرير هذه الحجة في العدد الذي له ترتيب في الوضع واما العدد
الذي له ترتيب في الطبع

فكذلك ايضا لان المعلول الاخير من الجملة الزائدة مقابل المعلول الاخير
والثاني بالثاني والثالث بالثالث واذا كان الامر كذلك فلا بد من الانتهاء
الى واحد حاصل في الجملة الزائدة لم يوجد في الجملة الناقصة ما يساويه
في المرتبة وذلك يوجب الانتهاء انما الكثرة التي لا يحصل فيها ترتيب
لا في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيه لانا اذا قلنا
هذه الجملة انقص من تلك الاخرى وكل ما كان انقص من غيره فهو متناهي
كان عنينا بكونها متناهية انه قد حصل في غيرها ما لم يحصل فيها
فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو انها انقص من غيرها وحينئذ
يصير الاكبر عين الاوسط في القياس ويصير تقدير الكلام كانا قلنا
هذه الجملة فقد فيها ما حصل في غيرها وكل ما كان كذلك فهو متناهي
وعنينا بكونها متناهية هو انه فقد فيها ما حصل في غيرها فيصير فكانا
قلنا وكل جملة فقد فيها ما حصل في غيرها فقد فقد فيها ما حصل في
غيرها ومعلوم ان هذا الكلام عبث وان عنينا بكونها متناهية
وجوب انتهائها الى مرتبة لا يبقى وراءها غيرها فهذا انما يحصل
فيما له ترتيب في الوضع او في الطبع فما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذا المعنى
حيث ان هذا البرهان المذكور انما يتم في العدد الذي له ترتيب في الطبع
او في الوضع اما الذي لا يكون كذلك فانه لا يجري فيه هذا الكلام واما
السؤال الثالث وهو المعارضة بالحركات الماضية فجوابه ان المحكوم
عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية واما
مجموعها والاول يوجب تناهي كل واحد منها وذلك مسلم واما الثاني فباطل
لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا لان العدم
المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان ومجموع الحوادث لا وجود له
البتة لا في الخارج ولا في الذهن اما الخارج فظاهر واما الذهن فلاجل
ان الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل فثبت ان مجموع
الحوادث معدوم محض وثبت ان المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه

بالزيادة والنقصان وهذا بخلاف الابعاد فان مجموع اجزائها موجود
وبخلاف العلل فانه ثبت ان العلة يجب ان تكون حاصلة في حال وجود
المعلول فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها لكان الكل موجودا
دفعة فكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان فظهر الفرق
واما السؤال الرابع وهو المعارضة بدوام وجود الله تعالى
فجوابه ان دوام وجود الله تعالى من الازل الى الابد ليس معناه اعداد
متوالية متعاقبة بل هو شيء واحد من جميع الوجوه بخلاف الابعاد فان
كل جزء منها مغاير للاخر ولقائل ان يقول انا اذا اردنا تصور الدوام الذي
لا اول له لم نعقل ذلك الا اذا قلنا معنى ذلك الدوام هو انا لو فرضنا
ساعات واوقات لم تنته تلك الساعات والاوقات الى ساعات هي
اولها بل يكون قبل كل ساعة ساعة اخرى لا الى اول واذا كان لا يمكن
تعقل الدوام الا على هذا الوجه فحينئذ يعود السؤال المذكور
واما السؤال الخامس وهو تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها مع
تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها فجوابه ان هذه الاعداد لا وجود
لها في الخارج ولا في الذهن واما الحاصل في العقل اضافة معنى اللانهاية
الى معنى الضعف وذلك ليس فيه الا اضافة معنى الى معنى بخلاف الاجسام
والعلل فانها موجودة في الخارج ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان مراتب
الاعداد وانواعها قائمة في انفسها مثل الفرض الذهني والاعتبار
العقلي واما السؤال السادس وهو المدة المنقضية من الازل
فجوابها ما تقدم من ان تلك المدة غير موجودة لا في الذهن ولا
في الخارج بخلاف الاجسام فان مجموعها موجود وهذا هو الجواب ايضا
عن سؤال الصحة واما السؤال الثامن وهو المعلومات التي لا نهاية
لها فجوابه ان العلم صفة واحدة واما التعدد في التعلقات وفي النسب
والاضافات وقد ثبت انه لا وجود لها في الاعيان وهذا هو الجواب ايضا
عن سؤال المعلومات والمقدورات ولقائل ان يقول انا لا نعقل من العلم
الا الشعور والادراك

ولا معنى للشعور والادراك الا هذه النسبة الحاصلة بين العالم
وبين المعلوم فان قلنا ان هذه النسبة غير حاصلة في الاعيان
لزم ان يقال ان العلم غير حاصل في الاعيان وان قلنا ان هذه النسب
حاصلة في الاعيان فحينئذ يعود السؤال المذكور والجواب انا
نقول هذه النسب والاضافات المسماة بالعلوم ليس لها ترتيب لا
في الوضع ولا في الطبع ودخول ما لا نهاية له فيه غير ممتنع بخلاف
الاجسام وقد بينا بالدليل صحة الفرق واما السؤال العاشر
وهو صحة حدوث الحوادث الى ما لا اخر له فجوابه ان الصحة المستقبلة
لا وجود لها لا بحسب الاحاد ولا بحسب المجموع بخلاف العلل والاجسام
وهو بعينه الجواب عن سؤال مراتب الاعداد وعن سؤال مراتب الاضافات
فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الكلام واما الحجة الثانية
المبنية على انتقال الخط الموازي من الموازاة الى المسامتة فاعلم ان
ابا البركات البغدادي اورد عليها سؤالات عشرة فالاول
قال ان وجود خط غير متناه في بعد غير متناه ممكن لكن حركته غير ممكنة
لان غير المتناهي لا يمكن ان يتحرك بكليته ولو تحرك صار المتحرك منه
بعضا من العاصة وذلك مما هو اعلم ان هذا الرجل ظن ان هذا الدليل
مبني على حركة الخط الذي هو غير متناهي وليس الامر كذلك بل نحن
فرضنا الخط الغير المتناهي واقفا وفرضنا خطا اخر متناهيا
موازيا له ثم فرضنا ان هذا المتناهي الموازي تحرك من الموازاة الى
المسامتة فوجب ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول
نقط المسامتة لكن كونه غير متناهي مانع من ذلك فثبت ان هذا
السؤال انما صدر عن عدم الوقوف على كيفية هذه الحجة السؤال
الثاني قال ان حركة هذا الخط متعلقة باسبابها وشرايطها
واسباب الحركة ستة المتحرك والمحرك وما منه وما اليه وما فيه
والزمان فاذا حصلت هذه الامور الستة كانت الحركة ممكنة فاما

تعلق امكان حركة هذا الخط بانه حصل في خط اخر نقطة هي اول
نقط المسامتة ام لا فانه غير معقول واعلم ان هذا السؤال
الضا في غاية الضعف لان المستدل قال القول بوجود خط غير
متناهي يوجب الجمع بين النقيضين وذلك محال فوجود خط غير متناهي
ايضا يجب ان يكون محالا وبيان لزوم هذا المحال ان الخط المتناهي
الموازي للخط الذي لا نهاية له اذا انتقل من الموازاة الى المسامتة
فانه لا بد وان يحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط
المسامتة لان هذه المسامتة لما حدثت بعد ان لم تكن موجودة فلها
اول لحدوثها في اول ان حدوثها لابد وان يكون مع نقطة معينة
وهذا يقتضي حصول نقطة معينة في ذلك الخط الغير المتناهي هي اول
نقط المسامتة وايضا فلما كان ذلك الخط غير متناهي فلا نقطة تفرض
فيها الا وفوقها نقطة اخرى وتكون المسامتة الحاصلة بين طرف ذلك
الخط المتناهي وبين تلك النقطة الفوقانية متقدمة على المسامتة
الحاصلة مع النقطة التحتانية فاذا كان لا نهاية لذلك الخط امتنع
حصول نقطة هي اول نقط المسامتة فثبت ان فرض ذلك الخط
غير متناه اوجب الجمع بين النقيضين وذلك محال فكون ذلك الخط
غير متناه وجب ان يكون محالا واذا عرفت هذا الدليل عرفت
ان السؤال الذي ذكره ابو البركات ساقط ولا تعلق له بهذا الدليل
البتة السؤال الثالث قال هذه المحالات انما لزمت اذا كان
الخطان الموصوفان موجودين لكنهما ليسا موجودين بالفعل فالمحال
المذكور غير لازم وجوابه ان فرض هذين الخطين موجودين
ليس من المحالات وكل ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه
محال فلما بينا انه لزم المحال من فرض وقوعها علمنا ان ذلك المحال لازم
من فرض كون ذلك الخط غير متناهي فوجب ان يكون هذا الفرض باطلا
فهذه هي السؤالات التي ذكرها ابو البركات البغدادي وقد عرفت انها
باسرها باطلة

واعلم ان هذا الدليل انما يتم اذا بينا ان المسامتة مع النقطة الفوقانية
لا بد ان تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية فنقول الدليل
عليه ان اقليدس ذكر في مصادرات المقالة الاولى انه ان لنا ان نصل
بين كل نقطتين بخط مستقيم واذا كان كذلك فنقول لا نقطة تكون مفروضة
في الخط الذي لا نهاية له الا ويمكننا ان نصل بينها وبين مركز الكرة التي
منها خرج ذلك الخط المتناهي بخط مستقيم اذا عرفت هذا فنقول
ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة الى المسامتة فاذا سامت
نقطة انطبق هذا الخط على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز
الكرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين النقطة الفوقانية
وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية
وبين المركز ومن اراد ان يشاهد ذلك فليتشكل هذا الشكل حتى
يجد ما ذكرناه محسوسا وذلك يدل على ان المسامتة مع النقطة
الفوقانية تكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية فهذا
تمام الكلام في تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول هذه الحجة بان
تدل على انه لا نهاية للابعاد اولى وبيانه ان اعظم الخطوط المستقيمة
هو محور العالم فلنفرض الكرة التي ذكرتموها هي بعينها كرة العالم
خرج من مركزها خط متناهي وقام على ذلك الخط المتناهي خط
آخر موازي لمحور العالم فاذا فرضنا ان ذلك الخط الموازي للمحور
مال الى المحور حتى صار مسامتا له فقد حدثت زاوية بسبب ميل
هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامتة ولا شك ان تلك الزاوية — عن زاوية اصغر
قابلة للقسمة فالخط الخارج على زاوية اضيق منها يكون طرفه
لا محالة مسامتا لنقطة فوق طرف محور العالم وذلك يدل على
حصول ابعاد نفترض فيها نقط في خارج العالم وذلك ضد غرضكم
ونقيض مطلوبكم فان قلتم في هذه الصورة انها على هذا التقدير لا تسامت
شيئا كان ذلك مكابرة في الضروريات لان صريح العقل شاهد بانه

اذا خرج هذا الخط على الاستقامة فان طرفه يقع خارج
العالم لا محالة فهذا منتهى الكلام في حكاية دلائل القائلين بوجوب
تناهي الابعاد واما القائلون بانها غير متناهية فقد
احتجوا بوجوه الحجة الاولى قالوا انا لو فرضنا انفسنا واقفين
على طرف العالم الجسماني فان صريح عقلنا يحكم بانا في تلك الحالة نميز بين قدامنا
وخلفنا ويميننا ويسارنا ولا يمكننا ان نشكك انفسنا في هذه القضية
كما انه لا يمكننا ان نشكك انفسنا في سائر البديهيات فلو جاز الطعن
في هذا الجزم لجاز الطعن في كل ما يجزم به العقل وحينئذ يلزم السفسطة
ولا يقال ان هذا الجزم انما جاء من قبل الوهم والخيال لا من قبل العقل
لانا نقول علمنا بان هذا الجزم انما جاء من قبل الوهم والخيال مع علمنا
بان حكم الوهم والخيال كاذب اما ان يكون علما ضروريا او نظريا فان كان
الاول امتنع مع حصول ذلك العلم حصول الجزم والقطع في هذه القضية
وقد فرضنا حصوله وان كان الثاني فحينئذ يتوقف صحة البديهيات
على النظريات ولا شك ان النظريات موقوفة على البديهيات فيلزم الدور — البطلان
وهو باطل وثانيها نقول هذا [illegible] انا اذا عرضنا على عقولنا انا عند
الوقوف على طرف العالم لا بد وان نميز جانب القدام عن جانب الخلف
وعرضنا ايضا على عقولنا تلك المقدمات التي ذكرتموها في دلائلكم في وجوب
تناهي الابعاد فانا وجدنا جزم العقل بتلك القضية اقوى واكمل
من جزمه بتلك القضايا التي ذكرتموها في دلائلكم في وجوب تناهي الابعاد عنها
والعقل يوجب ترجيح الراجح على المرجوح فكان الرجوع الى هذه القضية
اولى من الرجوع الى تلك الوجوه المتكلفة والمقدمات المتعسفة والله اعلم
الحجة الثالثة للقائلين بانه لا نهاية للاجسام هي ان الموجب
لوجود هذه الاجسام موجود ولا مانع عن هذا الايجاب البتة فوجب
الجزم بحصول اما بيان المقام الاول فهو ان كلامنا الآن [illegible] منه في كونه
تعالى موثرا في الممكنات اما ان يقال انه كان حاصلا ازلا وابدا او ما كان حاصلا

فان كان الاول فحينئذ يلزم ان المؤثر كان قائماً في جميع الجهات المعتبرة
في المؤثرية ازلاً وابداً وان كان الثاني فحينئذ لابد في المؤثرية من حدوث تلك
الاحوال من مؤثر فيعود التقسيم الاول فيه ويلزم التسلسل وهو محال
واما بيان المقام الثاني فهو انا لو فرضنا انتهاء الاجسام في طرف الزيادة
الى حد يمتنع حصول الازيد منه فذلك الامتناع اما ان يكون لنفس الجسمية
او لاجل شيء من لوازمها او لاجل شيء من عوارضها والاقسام الثلثة
باطلة فالقول بحصول الامتناع باطل اما بيان انه لا يجوز ان يكون ذلك
الامتناع لنفس الجسمية او لشيء من لوازمها فهو انه لو كان الامر كذلك
لامتنع حصول شيء من الاجسام لان الماهية ولوازمها مشترك فيها بين
جميع افراد تلك الماهية واما بيان انه يمتنع ان يكون ذلك الامتناع لشيء
من العوارض المفارقة فهو انا نعيد التقسيم الاول في السبب المقتضي
لاختصاص ذلك الفرد الزائد بذلك المانع فان كان ذلك لاجل عارض اخر
لزم التسلسل في العوارض وذلك محال فثبت ان الموجب لوجود هذه
الاجسام موجود وثبت انه لا مانع عن هذا الايجاب البتة فوجب
حصول جميع المراتب الممكنة لان نسبة تلك الذات الموجبة الى البعض
الاجسام كالنسبة الى البواقي ولما تشابهت النسب وجب ان يتشابه
الاثر فلما حصل البعض وجب ان يحصل الباقي فهذا الاستدلال على قول
القائلين بالموجب واما على قول القائلين بالمختار فهو ان يقال كل واحد
من احاد الاجسام ممكنة الوجود في نفسه وحصول بعضها لا يمنع من
حصول الباقي وكل ما كان كل واحد واحد من احاده ممكنا وما يمكن وجود
البعض مانعا من وجود الباقي وجب ان يكون وجود مجموعه ممكنا وهذا ينتج
انه لا يمتنع وجود اجسام لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك هو المطلوب
والحجة الثالثة للقوم ان قالوا ان المتناهي وان كان في غاية الكبر
فانه بالنسبة الى غير المتناهي يكون في غاية القلة والحقارة فلو كانت
الاجسام متناهية لكان ملك الله وملكوته في غاية الحقارة ولانه يلزم

ان يكون امتناع الله من الجود والرحمة اكثر من ايجاده ووجوده وهذا
هو بعينه الشبهة التي يتمسك بها القائلون بازلية العالم فانهم قالوا لو لم يكن
الباري تعالى موجد العالم لزم تعطيل الله عن الجود مدة غير متناهية
فالذي ذكره القدماء في الزمان ذكره هؤلاء في طرف المكان واعلم ان
الجواب عن الكلام الاول انا لا نسلم ان بديهة العقل جازمة بانه لابد
وان يتميز جانب عن جانب في خارج العالم بل العقل متوقف فيه وعن
الكلام الثاني انه يقال لم لا يجوز ان يقال ان وجود اجسام لا نهاية لها
ممتنع لذاته فالجسم الموصوف بهذا القيد ممتنع لذاته وعن الكلام الثالث
ان الجود انما يكون فيما يكون ممكنا في ذاته فاذا اثبتنا ان وجود اجسام بالصفة
المذكورة وهي صفة كونها غير متناهية ممتنع لذاته لم يكن ترك ايجاده
تركا للجود فهذا تمام الكلام في هذا الباب

## الفصل الثاني

في بيان ان الاجسام متماثلة في الذات والماهية اعلم ان هذه المسألة
اصل عظيم في تقرير الاصول الاسلامية وذلك لان بهذا الطريق يمكن
الاستدلال على وجود الاله الفاعل المختار وبه ايضا يمكن اثبات معجزات
الانبياء وبه ايضا يمكن اثبات الحشر والنشر والقيامة اما البيان الاول
فتقريره انه اذا ثبت ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية فحينئذ يكون
اختصاص كل واحد منها بصفته المعينة وشكله المعين وحيزه المعين
امرا جائزا والجائز لابد له من مرجح وذلك المرجح ان كان موجبا كانت نسبته
الى الكل على السوية فامتنع كونه سببا للصفات المختلفة في الاجسام
وان كان قادرا فهو المطلوب واما البيان الثاني فهو تقرير النبوة
فهو ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية فحينئذ هو جائز ان
يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر وحينئذ يكون الاتيان بالمعجزات
وخوارق العادات امرا ممكنا واما البيان الثالث فهو ان الاجسام
اذا كانت متساوية في تمام الماهية لزم جواز التخرق والتمزق
على الافلاك وحينئذ كل ما اخبر عنه الانبياء من احوال القيامة جائزا
ممكنا

بكوم

ه
ه

ثبت ان هذا اصل معتبر في تقرير الالهيات والنبوات والمعاد
فيجب الاهتمام بتقريره فنقول الناس ذكروا فيه وجوها الاول
ان الاجسام متساوية في كونها شاغلة للاحياز وفي كونها قابلة
للاعراض واذا حصل الاستوا في هذه المعاني فقد حصل الاستوا في
تمام الماهية وهذا بعيد لان كونها شاغلة للاحياز وقابلة للاعراض
لوازم لتلك الذوات واحكام لها والاستوا في اللوازم والاحكام
لا يدل على الاستوا في تمام الماهية لانه ثبت ان الاشيا المختلفة لا يبعد اشتراكها
في اللوازم والاثار الثاني قالوا الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكي والعنصري
والى اللطيف والكثيف والى الحار والبارد والى النار والارض ومورد
التقسيم مشترك فيه بين جميع الاقسام فكونه جسما مفهوم واحد مشترك
بين الكل وهو المطلوب وهذا ايضا ضعيف لانه يمكن ايضا تقسيم الصفة
الى الصفة الروحانية والصفة الجسمانية والى اللون والطعم والرائحة
فهذا يقتضي كون الصفات متساوية في كونها صفات وان يقع اختلافها
بسبب صفات اخرى ويلزم التسلسل وهو محال الاقرب في هذا الباب
ان يقال لا شك ان الاجسام متساوية في كونها متحيزة وحجما فهذا المفهوم
قدر مشترك في الاجسام لما كانت متساوية في هذا المفهوم فلو كانت مختلفة
باعتبار اخر لكان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجب ان يكون اعتبار
الحجمية والتحيز امرا مغايرا لتلك الاعتبارات الاخرى واذا كان كذلك
فنقول اما ان يكون كل واحد من ذينك الاعتبارين حالا في الاخر ومحلا له
واما ان يكون لا حالا في الاخر ولا محلا له واما ان يكون احدهما حالا والاخر
محلا والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال مفتقر الى المحل فلو كان كل واحد
منهما حالا في الاخر ومحلا له لزم الدور والثاني انا بينا ان الحجمية والتحيز
يمتنع ان يكون حالا في محل والثاني باطل لان على هذا التقدير تكون الاجسام
ذوات متماثلة في انفسها واما الاعتبارات التي بها حصل الاختلاف
فهي امور مغايرة للاجسام ومباينة عنها بحسب الذات وذلك لا يقدح
في مطلوبنا

واما القسم الثالث وهو ان يكون ذلك الاعتبار حالا في الاجسام
متماثلة في تمام الماهية ويكون الاجسام محلا لها فهذا لا يقدح في قولنا لان
على هذا التقدير الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومختلفة بالاعراض
الحالة وذلك لا يقدح في قولنا واما القسم الرابع وهو ان يكون الحجمية
والتحيز حالا في ذلك الاعتبار وصفة لها وذلك محال لان الحجمية والتحيز
معنيين مختصة بالحيز والمكان والجهة فتلك الاعتبارات ان كانت مختصة
بالحيز والجهة كانت تلك الاعتبارات ايضا اجساما وذلك يقتضي حلول
الجسم في الجسم وان لم تكن مختصة بالحيز والجهة امتنع حلول الجسمية
فيه لان حلول ما يجب كونه مختصا بالمكان والجهة في شي يمتنع كونه
مختصا بالمكان والجهة محال في بديهة العقل فهذا اقصى ما يمكن ان يقال
في هذا الباب والله اعلم الفصل الثالث في الاعتراض
على الدلايل المذكورة في حدوث العالم واحتج اصحاب ارسطاطاليس
على صحة هذا القول من وجوه الحجة الاولى قالوا ثبت ان شكل العالم
هو الكرة فلو حصل عالمان لكانا كرتين والكرتان اذا حصلتا لزم ان يحصل
فيما بينهما خلا متقدر بمقدار معين والقول بالخلا قد ثبت انه محال فوجب
ان يكون القول باثبات العالمين محالا والحجة الثانية قالوا لو فرضنا
عالمين لحصل في داخل كل واحد منهما ارض وما وهوا ونار ضرورة ان التركيب
والمزاج لا يحصل الا بهذه العناصر والجسم الواحد لا يكون له الا حيز واحد
بالطبع ومتى كان الامر كذلك كان بقاء هذه العناصر في احد ذينك الحيزين
قسرا دايما والقسر الدايم محال فكان القول بوجود العالمين محالا هـ
والحجة الثالثة انه ثبت ان اله العالم موجب بالذات وثبت ان الواحد
لا يوجب الا الواحد فوجب ان يكون الصادر الاول عنه عقلا واحدا
وان يصدر عن ذلك العقل عقل وفلك كما شرحنا كيفية ترتيب الوجود
على مذهبهم فلو فرضنا عالمين بينا بين لزم ان يحصل هناك عقول غير
هذه العقول وافلاك غير هذه الافلاك وحينئذ يلزم ان يصدر عن الواحد
اكثر من الواحد وهو محال

فهذا جملة دلايل الشفا قلتم بان العالم يجب ان يكون واحدا واعلم
ان الحجة الاولى في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول لم قلتم
انه يجب ان يكون شكل العالم هو الكرة وذلك لانا بينا في مسلة
الجوهر الفرد ان دلايلكم في اثبات الكرة والدائرة ضعيفة ودلايلكم
في اثبات ان شكل الجسم البسيط هو الكرة ضعيفة باطلة السوال
الثاني لئن سلمنا صحة ذلك لكن ثبت في المجسطي ان فلك التدوير للمريخ
اعظم من كلية فلك الشمس واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون
الفلك الاعظم مع ما فيه من الافلاك الثابتة والعناصر يكون مركوزة في
ثخن فلك اخر في غاية العظمة ويكون في ثخن ذلك الفلك من امثال
الفلك الاعظم الذي يعرفه الف الف بل الف الف ولا يجوز ان يكون
ذلك الفلك الذي ذكرناه مركوزا في ثخن فلك اخر وكذا القول في الثالث
والرابع ومن الذي يمكنه ان يذكر في ابطال هذا الاحتمال خيالا اقناعيا
فضلا عن البرهان اليقيني السوال الثالث سلمنا انه يلزم القول
بالخلا فلم قلتم ان القول بالخلا باطل والكلام فيه قد تقدم واما
الحجة الثانية فهي ايضا في غاية الضعف لانا نقول قد ثبت ان الاستوا
في الصفات واللوازم لا يدل على الاستوا في تمام الماهية فلم لا يجوز
ان يقال ان نار ذلك العالم وان كانت مساوية لنار هذا العالم في الحرارة
واليبوسة والاشراق والصعود الا انها تخالفها بحسب الماهية
الاصلية والذي يقرر هذا السوال ان مذهب الشيخ الرئيس ان الصورة
النارية صفة مغايرة للحرارة واليبوسة والاشراق والاحراق
والصعود مقتضية لهذه الصفات وتلك الصورة هي الطبيعة النارية
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون تلك الصورة مخالفة بالماهية لهذه الصورة
وان كانتا مشتركتين في هذه الاثار وعلى هذا التقدير فالاشكال زايل
السوال الثاني هب انهما مشتركان في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال
الجسم محتاج الى مطلق الحيز فاما الى الحيز المعين فلا لا بد ليل ان هذا الجزء

من الارض ها هنا وذلك الجزء هناك واختلاف اجزاء الارض والما
في الاحياز لا يوجب المحال فكذا ها هنا السوال الثالث
ما الدليل على ان القسر الدايم محال فان هذه المقدمة ليست بديهية
بل لا بد في تقريرها من الحجة والبرهان واما الحجة الثالثة ففي غاية
الضعف ايضا لان الكلام في ابطال مذهبهم في سلسلة الوجود قد سبق
على الاستقصا وهذه الحجة مبنية عليها فكانت هذه الحجة اولى بالبطلان
والضعف فقد ظهر بهذه البيانات ان دلايل الفلاسفة في اثبات
هذه المطالب اوهن من بيت العنكبوت وان الحق ان العقول البشرية
ضعيفة ~~المطلوب~~ والعلوم الانسانية حقيرة وان الحق الصريح ما جا
في الكتاب الالهي حيث قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا والله اعلم

## المقالة الرابعة في الكلام في الهيولى الاولى وفي توابعه وفيه فصول

### الفصل الاول

اتفق
جمهور العقلا على ان هذه الاجسام العظيمة المحسوسة لا بد لها
من هيولى الا انهم اختلفوا في ان تلك الهيولى ما هي اما القايلون
باثبات الجز الذي لا يتجزى فقد اتفقوا على ان حصول هذه الاجسام
هي تلك الاجزا التي لا تتجزى اما القايلون بحدوث الجواهر والاجسام
فقد اتفقوا على انه تعالى يخلق هذه الجواهر ثم يولفها ويركبها فتتولد
من تالفها وتركيبها هذه الاجسام العظيمة واما القايلون بقدم
هذه الاجزا فقد اختلفوا منهم من قال انها كانت متفرقة وواقفة
في الخلا من الازل الى الوقت الذي جمعها الله تعالى وخلق منها هذا العالم
ومنهم من قال انها كانت مجتمعة ثم انه تعالى فرقها وميز بعضها
عن البعض وجعل بعضها فلكا وبعضها نارا وهوا وغيرهما ولفظ
القران مشعر بهذا في قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض
كانتا رتقا ففتقناهما ولفظ اول التورية مشعر بالقول الاول
فهذا القول هو الذي اختاره كل من قال ان السموات والارض محدثة

بحسب التركيب والشكل فذهبه بحسب الهيولى واما ارسطاطاليس
وجمهور اصحابه المتقدمين والمتاخرين المعتبرين كابي نصر الفارابي
وابي علي بن سينا فقد اتفقوا على ان الجسمية والتحيز ليس ذاتا قائمة
بالنفس بل هي صفة حالة في المحل وذلك المحل هو الهيولى وهذا التحيز
هو الصورة الحالة في ذلك المحل ويحصل من حلول تلك الصورة في
هذه الهيولى الجسم والبحث وعندي ان القول باثبات الهيولى
بهذا التفسير باطل فيجب علينا ان نذكر دلايل المثبتين للهيولى اولا
ثم نعترض عليها ثانيا ثم نقيم الدلايل اليقينية على القول بامتناعها
ثالثا احتج القايلون باثبات الهيولى على صحته من وجوه
الحجة الاولى وهي التي عليها يعولون وبها يصولون انهم قالوا
ثبت بالدليل ان الجسم البسيط شي واحد في نفسه كما انه واحد
عند الحس وان القول بتركب الجسم من الاجزا التي لا تتجزى باطل سوا
كانت تلك الاجزا متناهية او غير متناهية وهذا هو المراد من كون
الجسم متصلا اذا عرفت هذا فنقول الجسم في نفسه متصل ولا شك
انه قابل للانفصال فنقول قابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الاتصال
او غيره والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال
لا يبقى البتة مع المقبول الانفصال فامتنع ان يكون القابل للانفصال
هو الاتصال فلا بد من الاعتراف بوجود شي سوى الاتصال يكون قابلا
لهذا الانفصال الطاري ولذلك الاتصال الزايل وحينئذ يظهر ان الجسم
مركب من الاتصال ومن شي اخر يقبل ذلك الاتصال وهو المطلوب
الحجة الثانية ذكر الشيخ في الشفا حجة اخرى فقال الجسم لا شك
انه موجود بالفعل ولا شك انه قابل للصور والاعراض والشي
الواحد لا يمكن ان يكون مبدا في الفعل وفي القوة معا بنا على ان
البسيط لا يصدر عنه اثران فوجب كونه مركبا من جزين احدهما عنه
له القوة والثاني عنه له الفعل والذي عنه له القوة هو الهيولى والذي

عنه له الفعل هو الصورة فوجب كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة
فهاتان الحجتان هما اللتان ذكرهما الشيخ ابو علي وعول عليهما في
اثبات الهيولى وانا قد كنت تكلفت لهم وجوها اخرى فاذكرها هنا
الحجة الثالثة ان العقلا ذكروا في حد الجسم كلامين احدهما قول
من يقول انه الطويل العريض العميق والثاني انه الجوهر الذي يمكن فرض
الابعاد الثلثة فيه اعني الطول والعرض والعمق وكلا هذين التعريفين
لا يصح الا مع القول بالهيولى اما التعريف الاول فهو ان الطويل
العريض العميق عبارة عن الموصوف بالطول والعرض والعمق والموصوف
غير الصفة لا محالة فالموصوف بالطول والعرض والعمق لا بد وان يكون
مغايرا لهذه الاشيا والمغاير لهذه الاشيا جوهر مجرد في ذاته عن
الحصول في الحيز والمكان والجهة لان كل ما كان حاصلا في المكان والحيز
فلا بد وان يكون ذاهبا في الجهات وممتدا في الاحياز فلما كان
الموصوف بهذه الابعاد والامتدادات خاليا عنها امتنع
كونه حاصلا في الاحياز والجهات وثبت ان الطول والعرض والعمق
امور حالة في ذلك المحل وانه متى حلت تلك الصفات في ذلك المحل
فقد حصل الجسم فوجب كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة واما
قول من يقول الجسم هو الجوهر الذي يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه
فهذا ايضا تصريح بان الابعاد الثلثة موجودة في جوهر وحاصلة
فيه فالابعاد الثلثة هي الصورة وذلك الجوهر هو الهيولى فقد ثبت
ان الناس اطبقوا على صحة هذا الحد وثبت ان هذا الحد يوجب كون الجسم
مركبا من الهيولى والصورة وذلك هو المطلوب الحجة الرابعة
انه لو لم يكن الجسم مركبا من الهيولى والصورة لكانت الافلاك قابلة
للخرق والالتيام وللكون والفساد وهذا باطل فذاك باطل اما بيان
التالي فمتفق عليه بين الفلاسفة انما الشان في اثبات الشرطية
فنقول الدليل عليه هو ان الاجسام متساوية في الجسمية فامتناع
جسمية الفلك

عن قبول الخرق اما ان يكون للجسمية او لما يحل فيها او لما يكون
محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاقسام باطلة سوى
القسم الثالث وهو ان يكون ذلك الامتناع لاجل ما يكون الجسمية
حالة فيه واذا ثبت هذا وجب كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة
انما قلنا انه يمتنع ان يكون ذلك الامتناع لاجل الجسمية هو انه لو كان
الامر كذلك لوجب حصول هذا الحكم في جميع الاجسام وهو باطل بلغ ٥
وانما قلنا ان ذلك الامتناع لاجل شي حال في الجسمية وذلك لان ذلك
الحال ان لم يكن من لوازم تلك الجسمية امتنع كونه سببا لهذا الحكم الذي
هو من لوازمه وان لم يكن من لوازمه عاد الطلب في انه لم اختص
ذلك الجسم بعينه به فان كان ذلك لصفة اخرى لزم التسلسل وانما
قلنا ان ذلك الامتناع حصل لاجل شي غير الجسمية وغير ما يكون حالا
فيها وغير ما يكون محلا لها وذلك لان نسبة ذلك المباين الى جميع الاجسام
بالسوية فامتنع ان يكون سببا لاختصاص الجسم المعين بوجوب
هذه الصفة ولما بطلت الاقسام الثلثة لم يبق الا ان يكون ذلك الحكم
لاجل ما كان محلا لتلك الجسمية المعينة وحد القطع بصحته وتقريره
ان لذلك الفلك مادة معينة وتلك المادة لا تقبل الا تلك الصورة المعينة
والا ذلك الشكل المعين فلاجل هذا السبب كان اختصاص تلك الجسمية
بذلك الشكل وبذلك الوضع واجبا وهو المطلوب الحجة الخامسة
وهو انا قد دللنا على اثبات الخلا ودللنا على ان الخلا لا يجوز ان يكون عدما
محضا ونفيا صرفا بل هو ابعاد وامتدادات فنقول لو كان الجسم
عبارة عن مجرد الابعاد والامتدادات مجسدة يلزم كون الخلا
جسما فيلزم من حصول الجسم في الخلا تداخل الاجسام وهو محال
فوجب ان يقال الجسم هو الابعاد الحالة في المادة والخلا هو البعد المجرد
عن المادة وعلى هذا التقدير فانه يجب ان يكون الجسم مركبا من الهيولى
والصورة فهذا جملة الوجوه التي يمكن ذكرها في اثبات كون الجسم مركبا

من الهيولى والصورة فنقول اما الحجة الاولى فالاعتراض
عليها من وجوه السوال الاول ان نقول ان دليلكم بنا على نفي الجوهر
الفرد وقد سبق الاستقصا في هذه المسلة نفيا واثباتا والسوال
الثاني سلمنا ان الجسم في نفسه شي واحد متصل الا انا نقول انا لا نفهم
من كونه متصلا الا انه في نفسه شي واحد ولا نفهم من ورود الانفصال
عليه الا انه صار اثنين وعلى هذا التقدير فالزايل هو الوحدة والطارى
هو التعدد والاثنينية لكن الفلاسفة اتفقوا على ان الوحدة والعدد
اعراض قايمة بالاجسام فهذا الدليل الذي ذكرتم يقتضي كون الوحدة
والعدد عرضين قايمين بالجسم ولا يقتضي وقوع التركيب في ماهية
الجسم وفي ذاته وفي مقوماته والذي يوكد هذا السوال هو ان الجسم
عند ورود الانفصال عليه لم يبطل اتصاله لان كل واحد من الجزءين
بقي متصلا كما كان فاما الزايل هو الوحدة فقط وذلك يوكد ما قلناه
واعلم ان هذا السوال كلام معقول حق ولما اوردنا هذا السوال على
القوم لم نجد عندهم جوابا شافيا في هذا الباب ثم انا لما كشفنا حجرنا
ان الذي يمكن ان يدفع به هذا السوال وجوه ثلثة الاول وهو الذي
لخصناه للقوم ان نقول ان عند الانفصال يعدم الجسم الاول ويحدث
جسمان اخران وعلى هذا التقدير فالجسمية يصح عليها ان تعدم بعد الوجود
وان توجد بعد العدم وكل ما كان كذلك فلا بد له من مادة اما المقدمة الاولى
فالدليل على صحتها ان الجسم البسيط كان قبل القسمة شيا واحدا في
نفسه ثم بعد القسمة حصل جسمان فهذان الجسمان الحادثان بعد القسمة
اما ان يقال انهما كانا موجودين قبل القسمة وما كانا موجودين
قبل القسمة والاول باطل لان هذين الجسمين لو كانا حاصلين قبل القسمة
لكان ذلك الجسم مركبا عنهما فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود القسمة
عليه واحدا لكنا فرضناه واحدا هذا خلف واما القسم الثاني
وهو ان يقال هذان الجسمان انما حصلا بعد القسمة وما كانا موجودين
قبل القسمة
٥

القسمة

فهذا يقتضي ان يقال ان ذلك الجسم الواحد الذي كان موجودا قبل
صار معدوما وحدث هذان الجسمان الحاصلان بعد القسمة فلمثبت ان
الجسم قد يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود واما بيان المقدمة
الثانية وهو ان كل ما صح عليه الزوال والحدوث فلا بد له من مادة فالدليل
عليه ان كل محدث فهو قبل حدوثه مسبوق بامكان الحدوث وذلك
الامكان لا بد له من محل وهو الهيولى وتقرير هذه المقدمة قد ذكرناه
في كتاب القدم والحدوث في باب ان كل محدث فلا بد له من مادة
هذا غاية الكلام في تقرير هذا الوجه ولقائل ان يقول قد ذكرنا
ان القول بان التفريق اعدام للجسم الاول واحداث للجسمين الحاصلين
بعد القسمة في غاية البعد عن العقل فانه يقتضي ان من غمس اصبعه
في البحر فقد اعدم البحر الاول واحدث بحرا جديدا وذلك لا يقوله
عاقل ومن اشار الى جانب من جوانب الفلك فهذه الاشارة توجب
حدوث ذلك الامتياز فوجب ان يقال انه لما اشار الى الفلك فقد اعدم
الفلك الاول واحدث هذا الفلك وذلك لا يقوله عاقل الطريق
الثاني في الجواب عن السؤال المذكور ما تكلفه بعض المتاخرين فقال قد ثبت
قد ثبت ان الجسم البسيط في نفسه شيء واحد وثبت انه قابل للانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعده الانقسام
وثبت انه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها الى الفعل
ومجموع هذه المقدمات يقتضي ان الجسمية مستلزمة للاتصال بمعنى
انه الى حد وصل في الصغر فان الباقي بعد ذلك متصل فهذا الاتصال
يكون من لوازم الجسمية ولا شك ان الجسم قابل للانفصال والشيء الواحد
لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه فوجب ان يكون الجسم مركبا
من شيئين احدهما الجسمية التي هي مستلزمة للاتصال والاخر الهيولى
التي هي قابلة للانفصال فثبت انه لا بد وان يكون الجسم مركبا من جزئين
احدهما حال في الاخر واعلم ان هذا الوجه ايضا ضعيف وبيانه من وجوه

الاول لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث انه جسم يقتضي كونه متصلا
لولا القاسر فاما اذا ورد القاسر فانه يقبل الانفصال ولا يبعد في الشيء
الواحد ان يقبل الاثرين المتضادين بحسب شرطين مختلفين الا ترى ان الطبيعة
توجب السكون بشرط حصول الجسم في المكان الطبيعي والحركة بشرط
كونه حاصلا في الحيز الغريب فكذا هاهنا الجسم اذا ترك وحده كانت
جسميته مقتضية للاتصال اما اذا وصل اليه القاسر فانه يقبل ذلك
التفريق والانقسام الوجه الثاني في الاعتراض ان مدار كلامهم
على ان الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه وهذا ايضا
وارد عليهم لان الهيولى مستلزمة للصورة والصورة مستلزمة
للاتصال ومستلزم المستلزم مستلزم فالهيولى مستلزمة للاتصال
وقابلة للانفصال فثبت ان المحال على قانون قولهم لازم الثالث
انهم يقولون الجسمية مستلزمة للاتصال والهيولى قابلة للانفصال
وهذا على قانون قولهم باطل لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد
من القسمين بحيث يتخللها حيز فارغ وهذا المعنى انما يعقل حصوله
في الشيء الذي يكون له اختصاص بحيز وجهة والهيولى عندهم ليس لها
حصول في حيز ولا اختصاص بجهة واذا كان الامر كذلك امتنع كونها
قابلة للانفصال فان التزموا ان الهيولى لها في حد ذاتها المخصوصة
حصول في حيز واختصاص بجهة فيقول لهم فهذا الهيولى هو الجسم لانه
لا معنى للجسم الا ما يكون حاصلا في الحيز ومختصا بالجهة الرابع
انكم قلتم الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهذا يقتضي
ان يكون الموصوف بالاتصال وبالانفصال شيئا واحدا فاذا كان الموصوف
بالاتصال هو الجسمية وجب ان يكون الموصوف بالانفصال هو
الجسمية واذا سلمتم ان القابل للانفصال هو الجسم فحينئذ يسقط اصل
دليلكم لان مدار هذا الدليل على ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال
الطريق الثالث في دفع ذلك السؤال المذكور ان يقال

الجسم موجود بالفعل من كونه جسما وهو بالقوة في سائر الصفات
والاعراض والشيء الواحد لا يكون بالقوة وبالفعل بالاعتبار الواحد فها
موجب حصول التركيب فيه واعلم ان هذا هو الحجة الثانية التي نقلنا
عن القوم والسوال عليه انه بنا على ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وقد سبق بيان ضعفه ثم نقول هذا الاشكال وارد
ايضا عليكم من سبابل احداها ان الهيولى اما ان يكون شيا موجودا
واما ان لا يكون فان لم يكن في نفسها موجودا امتنع كونها جزا من
ماهية الجسم الموجود لان المعدوم لا يكون جزا من الموجود وان كان
لها في نفسها وجود فحينئذ يصدق عليها انها موجودة بالفعل
ويصدق عليها انها قابلة للصور والاعراض وحينئذ يرجع الكلام
الذي ذكرتموه فيلزم افتقار الهيولى الى هيولى اخرى الى غير النهاية
وهو باطل وثانيها ان النفس الناطقة موجودة بالفعل وهي قابلة
للعلوم والاخلاق فيلزم تركب جوهر النفس الناطقة من الهيولى
والصورة وهو باطل وثالثها ان ذات الباري تعالى موثرة في وجود
الممكنات وهو تعالى عالم بالكليات والعلم عندكم عبارة عن حصول
الصور المطابقة للمعلومات في ذات العالم فيلزم ان يكون ذات الله تعالى
موثرة وقابلة لتلك الصور معا فيلزم كونه مركبا من الهيولى والصورة
وهو باطل ورابعها ان القابل للحركة والسكون واللون والشكل هو
الجسم لا الهيولى فقط فحصول الصورة الجسمية توجب تقوم الهيولى
بالفعل وموجب قبوله هذه الاعراض فيلزم ان يكون الصورة في
ذاتها مركبة من الهيولى والصورة وانه باطل فثبت بهذه الوجوه
ان هذا الكلام باطل واما الحجة الثالثة ان لفظ الطويل وان
كان يوهم ان الطول صفة قائمة بالمحل الا ان الذين يثبتون الجوهر الفرد
يقولون لا معنى للطويل الا مجموع جواهر مركبا في سمت واحد فاللفظ
وان اشعر بكون الطول صفة الا ان بعد التفسير يزول هذا الاشتباه

ثم نقول ان سلمنا نفي الجوهر الفرد الا ان هذا الكلام يدل على ان المقدار
عرض زايد على ذات الجسم وهذا مسلم الا ان هذا لا يقتضي وقوع التركيب
في ذات الجسم وفي ماهيته واما الحجة الرابعة فهي مبنية على ان الخرق
والالتئام على الافلاك محال وقد تقدم الابحاث الكثيرة المذكورة في موضعه
وبالجملة فهذه الحجة التي تكلفناها للقوم في اثبات هذا المطلوب
احسن من كل ما ذكروه وكذا القول في الحجة الخامسة وهاهنا
اخر الكلام في الاعتراض على دلايل المثبتين للهيولى واحتج من قال
بنفي الهيولى بوجوه الحجة الاولى ان الجسم لو كان مركبا في ماهيته من جزئين
لكان كل واحد منهما حقيقة وماهية باعتباره يمتاز عن الاخر فاذا عرفت
هذا فنقول اما ان يكون كل واحد منهما من حيث انه هو جسما واما ان يكون
احدهما جسما والاخر ليس كذلك واما ان لا يكون واحد منهما جسما والاقسام
الثلثة باطلة فبطل القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة اما انه يمتنع
كون كل واحد منهما جسما وممتدا في الحيز فلانهما لو كانا كذلك لزم كون احد
البعدين داخلا في الثاني وذلك عندهم بين او ايضا فلما كان احدهما محلا
للاخر وجب ان يكون ذلك المحل جوهرا قايما بذاته فيكون الجسم على هذا التقدير
جوهرا قايما بالنفس واما القسم الثاني وهو ان يكون احدهما جسما دون الثاني
فان قلنا ان ما هو جسم في ذاته هو المحل وما ليس بجسم في ذاته هو الحال فهذا
مسلم لانه يرجع حاصله الى قيام عرض بجسم واما ان قلنا ان ما ليس بجسم
في ذاته لا اختصاص له البتة بالحيز والجهة اصلا والذي هو جسم في ذاته
فهو مختص بالحيز والجهة وحلول ما له حصول في الحيز فيما لا حصول له
في الحيز محال قطعا والعلم به بديهي واما القسم الثالث وهو ان لا يكون
لواحد من هذين الجزئين اختصاص بالحيز اصلا فعند اجتماعهما ان لم يحدث
زايد كان الجسم غير ما ليس بجسم هذا خلف وان حدث زايد فذلك الزايد
جسم محسوس اما ان يكون ذلك الجسم الحادث حالا في الجزئين او بالعكس وقد
ابطلنا الكل فثبت ان القول بالهيولى بعض الى هذه الاقسام الباطلة
فوجب كونه باطلا

هو الكل ومعلوم ان ذلك الجزء يكون في ذاته ممتدا لا ان ذلك الكل الذي ليس بجسم في ذاته

الحجة الثانية ان يقول هيولى الجسم البسيط اما ان يكون
واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بالهيولى اما بيان
امتناع كونها واحدة فلان الجسم اذا انقسم فاما ان يقال بقيت تلك
الهيولى واحدة او ما بقيت كذلك والاول باطل والا لكنا اذا قسمنا
الماء وحصل احد الجزئين بالمشرق والثاني بالمغرب فانه يكون ذات
هذا الماء عين ذات ذلك الماء وذلك معلوم الفساد بالضرورة والثاني
وهو ان يقال ما بقيت تلك الهيولى بعد انقسام الجسم فهذا ايضا باطل لان
هذا العدد الحاصل بعد القسمة ما كان موجودا قبل القسمة وقد حدثت
الان فيلزم ان يقال تلك الهيولى التي كانت واحدة قد عدمت وحدث
الان عددان جديدان من الهيولى فيلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما
له بالكلية واما بيان امتناع ان يقال الجسم الواحد فان هيولاه غير
واحدة بل له بحسب كل تقسيم يكون وروده على الجسم هيولى على حدة
فعلى هذا التقدير يكون الصورة الحالة في كل واحدة من تلك الهيوليات
غير الصورة الحالة في الاخرى وهذا يقتضي كون هذا الجسم مركبا من الاجزاء
التي لا تتجزى وقد فرضنا ان ذلك باطل فثبت ان الجسم لو كان له هيولى
لكانت هيولاه اما واحدة واما كثيرة وثبت فساد القسمين فبطل
القول باثبات الهيولى الحجة الثالثة ان الهيولى هو الشي الذي
يقبل الاتصال والانفصال والاتصال عبارة عن كون الجزئين واقعين
بحيث لا يتخللها ثالث والانفصال عبارة عن كون الجسمين او الجزئين
بحيث يتخللها ثالث فقبول الاتصال والانفصال لا يعقل الا في الشي
الذي يكون مختصا بالحيز وحاصلا في المكان والجهة وكل ما كان كذلك فهو جسم
ومتحيز فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم وذلك يبطل قول
من قال الهيولى ذات غير مختصة بالمكان والحيز والله اعلم

## الفصل الثاني في اقامة الدليل على امتناع خلو

الصورة عن الهيولى اعلم انا وان بينا ان القول بالهيولى والصورة

لا انا نذكر تفاريع الفلاسفة في اثبات الهيولى والصورة فنقول
الذي يدل على ان الصورة يمتنع خلوها عن الهيولى وجوه الحجة الاولى
ان كل جسم متناه وكل متناه فله حد او حدود يحيط به حد او حدود وكل ما كان
كذلك فهو متشكل فكل جسم فله تشكل فالشكل من لوازم الجسمية
فنقول المقتضي للشكل المعين اما الجسمية او ما يكون حالا فيها او ما يكون
محلا لها او ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والكل باطل الا ان يقال ان
ذلك الشكل انما حصل بسبب المادة اما انه يمتنع ان يكون لنفس الجسمية
فلانه لو كان كذلك لوجب ان يكون شكل الكل مساويا لشكل الجزء
لاستوائهما في الجسمية واما انه يمتنع ان يكون لامر حال في الجسمية
لان ذلك الحال ان كان جائز الزوال امتنع كونه علة للشكل الذي
هو ممتنع الزوال وان كان ممتنع الزوال عاد التقسيم في سبب
وجوده واما انه يمتنع ان يكون لسبب مباين لان ذلك المباين ان كان
جسما او جسمانيا كان مشكلا فيعاد التقسيم في السبب الموجب
لحصول شكله وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته الى جميع الاجسام
على السوية فكان يلزم استواء الكل في الشكل والمقدار ومعلوم
انه باطل ولما بطلت الاقسام الا المحل علمنا ان حصول الشكل
المعين انما كان بسبب المحل وذلك هو ان المحل كان موصوفا بصفة
خاصة وتلك الصفة الخاصة تقتضي استعداد ذلك المحل لقبول ذلك
الشكل المعين فقط وذلك الشكل اولى بالحصول من سائر الاشكال فثبت
ان الشكل من لوازم الجسمية وثبت ان الشكل لا يحصل الا مع المادة
فوجب كون الجسمية ممتنعة الخلو عن المادة الحجة الثانية ان الجسمية
المجردة لا بد وان يتميز جانب منها عن الجانب الاخر بحسب القسمة
الوهمية وكل ما كان قابلا للقسمة الوهمية وجب كونه قابلا
للقسمة الحقيقية فثبت ان الجسمية المجردة قابلة للقسمة الحقيقية
لكنا لما اثبتنا الهيولى بناء على ان قبول القسمة لا يحصل الا بسبب الهيولى

فلما كانت الجسمية المجردة قابلة للقسمة الحقيقية وثبت ان قبول
القسمة الحقيقية لا يحصل الا بسبب المادة ينتج ان الجسمية المجردة
ليست مجردة بل مقارنة للمادة وذلك محال فثبت ان فرض الجسمية
خالية عن المادة يفضي بثبوتها الى عدمه فوجب ان يكون ذلك محالا

## الفصل الثالث في بيان ان الهيولى لا تنفك عن الجسمية

واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى لو كانت المادة عارية عن
الصورة لكانت اما ان يكون مشارا اليها بحسب الحس او لا يكون
والقسمان باطلان فالقول بكون المادة عارية عن الصورة باطل
اما قلنا انه يمتنع كونها مشارا اليها بحسب الحس لانه لو كان كذلك
لكان اما ان يكون غير قابلة للقسمة البتة او يكون قابلة للقسمة
وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في جميع الجهات وهو الجسم
لا جائز ان يكون هو الجسم والا لزم ان يكون المادة حال عرائها عن
الجسمية تكون موصوفة بالجسمية هذا خلف ولا يجوز ان يكون نقطة
لانا لو فرضنا نقطة قائمة بنفسها مجردة فاذا فرضنا وصول خطين
من جانبين اليها حتى حصلت الملاقاة فتلك النقطة اما ان يحجب الطرفين
عن التماس او لا يحجب فان حصل الحجب والمنع لزم انقسام النقط
على ما بيناه في مسئلة الجوهر الفرد وان لم يحصل الحجب بل حصل الالتقاء بالكلية
فهذا محال لان النقطتين اللتين كانتا طرفين لذينك الخطين لما نفذتا بالكلية
في النقطة القائمة بنفسها والنافذ فيها يكون قائما بنفسه ومباينا عن
الخطين يجب ان يكون مباينا عن الخطين واذا كان كذلك فللخطين نقطتان
اخريان والكلام فيهما كالكلام في الاول ويفضي ذلك الى ان لا يوجد في الخط
المتناهي نقطة اصلا وبهذا البرهان يمتنع ان يكون الهيولى
خطا او سطحا واعلم ان الحكماء انما احتاجوا الى ابطال هذا القسم
لان الناس لما سمعوا ان النقطة تفعل بحركتها الخط وان الخط يفعل
بحركته في غير جهة امتدادها السطح وان السطح يفعل بحركته في جهة

العمق الجسم خطر ببالهم ان النقطة هيولى لهذه الاشياء فلهذا السبب
احتاج الحكماء الى ابطال هذا القسم بهذا الدليل الذي حكيناه واقول
فيه وجه اخر وهو ان النقطة والخط والسطح نهايات والنهايات
اعراض عارضة للمتناهي والعوارض متاخرة عن الذات بالرتبة
واما الهيولى فهو جزء مقوم لماهية الجسم والجزء المقوم متقدم بالرتبة
والمتاخر عن الشيء بالرتبة مغاير للمتقدم على الشيء بالرتبة فالهيولى
يجب كونها مغايرة لهذه الاشياء واما قلنا انه يمتنع كون الهيولى موجودا
غير مشار اليها فاذا حلت الصورة فيها فذلك الجسم يمكن حصوله في
جميع الاحياز فاما ان يحصل في واحد منها بعينه فيكون ذلك ترجيحا
للممكن من غير مرجح واما ان يحصل في كل الاحياز وهو محال او لا في شيء
من الاحياز ... ان الهيولى تخصصت وصارت موصوفة بالجسمية
وذلك ايضا باطل فان قيل السؤال عليه من وجوه الاول
لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار اذا خلق الصورة الجسمية في الهيولى
فانه يخصصها بحيز معين بمجرد القصد والاختيار الثاني لم لا يجوز
ان يقال ان حال حدوث الصورة الجسمية يحدث ايضا صورة نوعية
تقتضي اختصاصه بحيز معين الثالث ينتقض ما ذكرتم بالحيز المعين
من الارض فانه ليس له حيز معين بل جميع اجزاء حيز الارض بالنسبة
الى ذلك الجزء على السوية ومع ذلك فقد تخصص ذلك الجزء بجزء واحد من
اجزاء حيز الارض والجواب عن الاول انه ان لم يكن بعض الاحياز
اولى به من بعض فان الفاعل خصصه بذلك الحيز المعين لا لمخصص
ومرجح اصلا فقد جوزتم حصول الرجحان من غير مرجح وان كان بعض
الاحياز اولى بذلك الجزء لم يكن تلك الاولوية بسبب الجسمية العامة
المشتركة فيها وقد فرضنا انه لم يوجد الا الجسمية واما السؤال الثاني
فجوابه ان ذلك الجزء كان قبل حصوله في هذا الحيز حاصلا في حيز اخر وكان
حصوله في ذلك الحيز المتقدم سببا لان يكون كلما صادفه السبب الفلاني

وجب ان ينتهي الى هذا الحيز المعين وبهذا الطريق فقبل كل حادث
حادث اخر لا الى اول ولقايل ان يقول اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز
ان يقال المادة حال تجردها عن الجسمية قد كانت موصوفة بصفات
مخصوصة تلك الصفة اعدت المادة لقبول الصورة الجسمية والحصول
في حيز معين وبهذا التقدير فيسقط هذا الدليل الحجة الثانية
تجرد المادة عن الصورة ان كان لذات المادة وجب تجردها عن
الصورة ابدا وان كان لزايد فحين فرضنا المادة خالية عن الصورة
قد كانت موصوفة بالصورة هذا خلف وهذا ضعيف لان تجرد
المادة معناه عدم حصول الصورة وقد بينا ان علة العدم علة للعدم
الحجة الثالثة لو كانت المادة مجردة لكان لها وجود بالفعل
ولكان لها استعداد لقبول الصورة وقد بينا ان الشي الاحدي
الذات لا يكون بالقوة وبالفعل معا فلزم كون المادة مركبة من
المادة والصورة واعلم انه قد سبق الكلام على هذا الوجه
الحجة الرابعة لو قدرنا ان الجسم الواحد فارقته صورته
وقدرنا ايضا ان قبل هذه المفارقة انقسم ذلك الجسم بعد ذلك
الانقسام فارقت الصورة عن الجزئين فاما ان يكون كل تلك المادة
مساوية لنصفها من كل الوجوه فيلزم ان يكون الكل مثل الجزء واما ان
يحصل المخالفة ثم تلك المخالفة ليست بالماهية ولا لشي من لوازمها بل
انما كانت لسبب كون هذه المادة كلا وكون نصفها جزءا والاختلاف
بالكلية والجزئية هو الاختلاف بالمقدار فالمادة حين كانت خالية عن
المقدار قد كانت موصوفة بالمقدار هذا خلف ولقايل ان يقول
هذا الكلام لازم عليكم لان المادة وان كانت موصوفة بالصورة الا انه يمكن
اعتبار ذاتها من حيث هي هي فالمادة التي هي المادة لكل هذا الجسم هل
تساوي ما كانت مادة لنصف هذا الجسم ام لا فان كان الاول لزمكم ان يكون الجزء
مساويا للكل وهو محال وان كان الثاني فتلك المخالفة ليست الا بسبب

الكلية والجزئية فالمادة من حيث هي مع قطع النظر عن كل ما حل فيها
مقدار وحجم وعلى هذا التقدير فلا هيولى الا الجسم ولا مادة الا الجسم

## الفصل الرابع في كيفية تعلق الهيولى بالصورة

اعلم انه ثبت انه يمتنع خلو كل واحد منهما عن الاخر فنقول اما ان يكون
كل واحد منهما غنيا عن الاخر واما ان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى
الاخر واما ان تكون الصورة مفتقرة الى الهيولى من غير عكس واما
ان تكون الهيولى مفتقرة الى الصورة من غير عكس اما القسم الاول
فباطل لانه اما ان يكون مع كون كل واحد منهما غنيا عن الاخر يكون كل واحد
منهما غنيا عن كل ما افتقر الاخر اليه او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم
امكان وجود كل واحد منهما مع الاخر وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف
وان كان الثاني وهو انه يفتقر كل واحد منهما الى شي افتقر الاخر اليه فحينئذ
يكونان معلولي علة واحدة اما بواسطة واحدة او بوسايط كثيرة وعلى
كل التقديرات فتلك العلة الواحدة لا تكون موجبة لهما معا والا فقد
صدر عن الواحد اكثر من الواحد وهو محال بل لا بد وان تكون تلك العلة موجبة
لاحدهما بواسطة ايجابها للاخر فيعود الامر الى ما ذكرنا من كون
احدهما مفتقرا الى الاخر واما القسم الثاني وهو كون كل واحد منهما
مفتقرا الى [illegible] فيوجب الدور وهو محال واما القسم الثالث وهو
افتقار الصورة الى الهيولى فهذا محال لانه لو كانت الهيولى قايمة بنفسها
وكانت سببا لتقوم الصورة فتكون الهيولى بالفعل وبالقوة معا
وهذا محال فتعين القسم الرابع وهو كون الهيولى مفتقرة الى الصورة
فنقول الصورة اما ان تكون هي العلة المطلقة للهيولى او لا تكون
والاول باطل لانا قد بينا ان عند الانقسام يبطل تلك الصورة الاتية
فلو كانت تلك الصورة علة مطلقة للهيولى لزم من عدمها عدم الهيولى
ولما جاز العدم عليها افتقر الهيولى قبلها الى ما فتقا والهيولى الى هيولى
اخرى الى غير النهاية وهو محال ولما بطل هذا القسم بقي القسم الثاني

وهو ان يكون علة لدوام الهيولي مع تبدل الصور وذلك لان بسبب العقول
الهيولى في اسقة تقتضيه هذه الصورة على تلك الهيولى ثم ان تلك
المباين جسمانيا والمتحققة ان يكون جسما ولا جسمانيا فذلك هو الجوهر المجرد
الذي يسميه الفلاسفة بالعقل وثبت بما ذكرنا ان هذه الاجسام ممكنة
الوجود لذواتها وان علتها جوهر مجرد هو العقل الفعال هذا حاصل
كلامهم ولنا فيه ابحاث طويلة الفصل الخامس في اثبات
الصور الطبيعية قالوا الاجسام متساوية في الجسمية ثم ان بعضها لا يقبل
الاصورة واحدة فقط وهي الاجسام الفلكية وبعضها تقبل صور مختلفة
ولا يقبلها الا بعسر وهي الاجسام اليابسة وبعضها تقبل صورا
مختلفة مع السهولة وهي الاجسام الرطبة فاختصاص كل واحد من هذه
الاجسام بهذه الصفة المعينة اما ان يكون للجسمية وهو محال لان المشترك
فيه لا يكون علة للاحوال المختلفة فلا بد وان يكون هناك صور قائمة بها
ويكون تلك الصور مبادي لحدوث هذه الاعراض هو المطلوب ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون اختلافها في هذه الاعراض بسبب ان يكون الصور التي يكون
اختلافها ... الصور ... اما الدور واما التسلسل وهما
محالان فهذا الموضع ابحاث عميقة ذكرناها في المباحث المشرقية وفي
شرح الاشارات ولما كان الخوض في اثبات الهيولى كان الاستقصا في مباحثهما وفروعهما
ثقيلا على الطبع فلهذا السبب تركنا الاستقصا فيها ولكن هذا اخر كلامنا
في الهيولى ونختم هذا الكتاب بهذا الفصل فنقول يا مصلح
مهمات الجمهور ويا محصل مطالب كل حزين مهجور يا من لا يصل الى الكيفية
ثنايه العقول والاوهام ويا من لا ينتهي الى مدح كبريايه علايق الخواطر
والافهام يا من هو فوق حمد الحامدين ويا من هو متعالي عن ذكر الذاكرين
وشكر الشاكرين يا اله الاولين والاخرين اسمع كلام هذا المسكين المهين
المستكين ان بعض عبيدك في درجات عالية مثل جبريل واخرون في
دركات هاوية مثل عزازيل فقوم في منازل البهجة والتقديس

واخرون في ظلمات الجهالات مثل ابليس وبين الطرفين مراتب لا يحيط بها
الاحصا والتحديد ولا يصل اليه الاستقصا والتعديد فاسئلك بحق
مراتب الطائفة مع المقبولين واسألك بحق درجات قهرك مع المردودين
ان لا تخيب رجاء هذا الضعيف النحيف البائس المستكين اتشفع اليك
بالثمانية الذين هم حملة العرش واتشفع اليك بالحافين من حول العرش
واتشفع اليك بالسابحين في بحار العرش واسألك بالساكنين
حول سرادقات العرش واسألك بالجالسين على درجات الكرسي
واسألك بالذاكرين لنعوت كبريائك على اعالي الكرسي واسألك بحق
ما لاح من لمعان انوارك في مقامات الكرسي واسألك بحق الانوار
التي اودعتها في سويدا قلب النجم الثاقب واسألك بحق النور الذي
اجريته في بحور الغياهب واسألك بالالطاف التي خصصت بها
صاحب السلسبيل والزنجبيل وبحق الكرامات التي خصصت بها
عبدك الكامل الجليل واسألك بحق صاحب السعادات الجسمانية
وصاحب الكمالات الروحانية واسألك بحق عبدك السابح في
مفاوز عبوديتك السابح في بحار تعظيم ربوبيتك واسألك
بحق الارواح الطاهرة المقدسة الساكنة في كرة الاثير وفي منازل
الزمهرير واسألك بحق كل ملك وروح سلطته على تلال الجبال و
منازل الظلمات والاظلال وفي سفوق الصخور وقعور البحور
عند ظهور النور وتبدل الشرور بالسرور وبث الظلام وتربية
الاجنة في ظلم الارحام واسألك بحق ما علمت وما لم اعلم وما
وصل اليه خاطري ولم يصل واسألك بحق ملكوتك التي لا يعلمها
الا انت وجبروتك التي لا يحيط بها الا انت واسألك بحق كل ما
سألك به عبد فاجبته ودعاك به مسكين فقضيت حاجته ان

تخيب دعائي ولا تخيب رجائي وان تخلصني عن ظلمات الاخلاق
الذميمة والغفاير الدنية وتسهل على ضرات الدنيا والاخرة
مع التهولة والنيروازالة موجبات العذ انك ارحم الراحمين
واكرم الاكرمين واقول شهد لك اشراق العرش وضوء الكرسي
ومعارج السموات وانوار الثوابت والسيارات على منا
برها المتوغلة في العلو الاعلى ومعارجها المقدسة عن غبار
عالم الكون والفساد بان الاول الحق الازلي لا يناسبه
شئ من علايق العقول ومشابهات الخواطر ومناسبات الانكار
فالقمر بمحوه مقر بالنقصان والشمس بتغيرات احوالها محتاجة الى
تدبير الدهات والطبايع مقهورة تحت قدرته القاهرة محوة في
عتبات المعارج العالية فالمتغيرات تشهد بعدم تغيره والمتعاقبات
بدوام سرمديته فانه مبرا عن الانقضاء ودوامه منزه عن المجئ
والفنا وكل ماصدق عليه انه مضى ويجئ فهو خالقه واعلى منه
فبجوده حصل الوجود والايجاد وباعدامه الفنا والفساد
وكل من سواه فهو ثابة في جبروته باثر عند طلوع نور كبريائه
وليس عند عقول الخلق الا انه شئ بخلاف كل المخلوق له القدس
والجبروت والعزة والملكوت وهو الحي الذي لا يموت قال
مصنف الكتاب افاض الله عليه سجال الروح والراحة تم هذا الكتاب
يوم الاثنين الثاني عشر من جمادي الاخرى سنة خمس وستمائة والحمد لله كما هو اهله
وصلى الله على محمد خير خلقه من الانبياء والمرسلين وخصوصا على محمد
اهل ... والد ... اجمعين



تا مقدوری